
BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 55 (1995)

ŠTEVILKA 2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

- V. Papež, Zakonik cerkvenega prava in Katekizem Katoliške Cerkve
I. Rojnik, Župnijska kateheza in šolski pouk o religiji
A. Mlinar, Splav in etične dileme onkraj splava
I. Štuhec, Današnje labilno razmerje med osebo in naravo
-

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina d. o. o., Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina: 2800 SIT, posamezna številka 700 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Ljudska pravica, Ljubljana.

Viktor Papež

Zakonik cerkvenega prava in Katekizem Katoliške Cerkve

1. Temeljni odnosi med dvema pokoncilskima dokumentoma

Lani je slovenska škofovsko konferenca z vsemi potrebnimi dovoljenji osrednjih rimskih cerkvenih uradov izdala Katekizem Katoliške Cerkve (KKC), enega najpomembnejših dokumentov poleg Zakonika cerkvenega prava (ZCP) v pokoncilskem obdobju. Katekizem naj bi »po prenovi bogoslužja in novi uzakonitvi kanonskega prava latinske Cerkve in kanonov katoliških vzhodnih Cerkva... zelo veliko prispeval k delu za tisto preново vsega cerkvenega življenja, ki jo je hotel in zasnoval Drugi vatikanski koncil«. ¹ Katekizem je namenjen najprej hierarhiji, ki je »verodostojni učitelj in razlagalec vere«, ² potem pastirjem Cerkve, da bi ga »marljivo uporabljali v izpolnjevanju svojega poslanstva oznanjevati vero in klicati k evangelijskemu življenju«, ³ »podarjen je tudi vsem vernikom, ki želijo bolje spoznati neizčrpno bogastvo odrešenja«, ⁴ in končno je »ponujen vsakemu človeku, ki hoče vedeti razlog za naše upanje in bi rad spoznal, kaj Katoliška Cerkev veruje«. ⁵

Dne 7. decembra 1992 je papež Janez Pavel II. predstavil svetu KKC v italijanščini, francoščini in španščini »kot veliki in dragocen dar svoje papeške službe Cerкви in svetu«. Po enem letu uradni vatikanski dnevnik *L'Osservatore Romano* z dne 10. decembra 1993 objavi seznam prevodov katekizma v nekatere druge jezike, med katerimi je omenjen tudi slovenski in poudari, da je v enem letu izšlo že tri milijone izvodov katekizma. ⁶ Katekizem je po svoji doktrinarni vsebini »prikaz vere Cerkve in katoliškega nauka in pomeni veljavno in zakonito orodje v službi cerkvenega občestva in zanesljivo pravilo za poučevanje vere«. ⁷ Katekizem naj bi »opogumil in podprl sestavljanje novih krajevnih katekizmov, ki bodo upoštevali različne razmere, okoliščine, kulturo in potrebe, ohranjajoč pri tem edinstvo vere in zvestobo katoliškemu nauku«. ⁸

¹ Janez Pavel II., *Ohranjati zaklad vere*, v: *Katekizem Katoliške Cerkve*, Ljubljana 1993, 11 (odslej: *KKC*).

² *Zakonik cerkvenega prava*, Ljubljana 1983, kan. 753 (odslej: *ZCP*).

³ *KKC*, 14.

⁴ *KKC*, 14.

⁵ *KKC*, 14.

⁶ Prim. *Un dono prezioso per la Chiesa e per il mondo*, v: *L'Osservatore Romano*, 10. 12. 1993.

⁷ Janez Pavel II., n. d., 13.

Dve stvari pri pregledovanju katekizma takoj zbudita pozornost: prva je njegova vsebinska razdelitev v štiri klasična področja, ki jih je poznal že katekizem Pija V. oziroma tako imenovani Rimski katekizem (RK), ki je vsebino razdelil na štiri področja: veroizpoved, sveto bogoslužje, krščanska dejavnost in krščanska molitev. KKC ta področja podaja na nov način, bližje vprašanjem današnjega časa: prvi del namenja »izpovedovanju vere« (27-1065), drugi del obravnava »obhajanje krščanske skrivnosti« (1066-1690) – vero namreč Božje ljudstvo obhaja v liturgičnih dejanjih, ki so »dejanja Kristusa in Cerkve«, in s katerimi »se vera izraža in krepi, daje Bogu čast in opravlja posvečevanje ljudi«;⁹ tretji del govori o »življenju v Kristusu« (1691-2557), četrti del pa je namenjen »krščanski molitvi« (2558-2865). Primerjava obširnosti besedila med RK in KKC pokaže tole sliko: RK – 22 % besedila pripada »verovanju«, 37 % zakramentom, 21 % zapovedim in 20 % molitvi; KKC – 39 % verovanju, 23 % zakramentom, 27 % zapovedim in 11 % molitvi.

Druga stvar, ki zbuja pozornost, pa je »seznam navedkov«, ki obsega v slovenskem prevodu kar 57 strani in je »novost«, ki je dosednji uradni dokumenti niso poznali. Ne gre za kak dodatek kasnejšega izvora, temveč je integralni del katekizma in zato tudi uradni del. Vseh navedkov v seznamu oziroma citatov, na katere se katekizem neposredno ali posredno sklicuje, je 6371.¹⁰ Največ navedkov, kar 66 %, odpade na Sveto pismo Stare in Nove zaveze, sledijo dokumenti vatikanskega in drugih koncilov (16 %), cerkveni očetje (7 %), papeški dokumenti (4 %), pravne zbirke (3 %), liturgični (2 %) in drugi dokumenti (2 %). Katekizem največkrat navaja dogmatično konstitucijo o Cerkvi (36 %), pastoralno konstitucijo o Cerkvi (21 %), konstitucijo o svetem bogoslužju (11 %) in o Božjem razodetju (9 %) itd. Besedilo katekizma se velikokrat sklicuje na temeljne vire, ki jih navaja dobesečno ali pa jih samo vsebinsko oziroma smiselno povzema. Tako pride na en odstavek besedila v katekizmu – vseh odstavkov je 2865 – povprečno 2, 2 navedka, kar je precej. Na navedke se sklicuje posredno tudi papež v apostolski konstituciji, ko pravi, da mora katekizem »zvesto in organsko podajati učenje Svetega pisma, živega izročila Cerkve in verodostojnost cerkvenega učiteljstva, kakor tudi duhovno dediščino cerkvenih očetov, svetnikov in svetnic Cerkve«.¹¹

V katekizmu pa je mogoče zaslediti tudi neke vrste povezanost, komplementarnost oziroma zблиžanje katekizma in kanonskega prava, kar je zopet novost, ki je prejšnji katekizmi niso poznali. Lahko bi celo govorili o izjemnem pomenu, ki ga ima katekizem za kanonsko pravo oziroma o pravni, disciplinski dimenziji katekizma, ki pride posebno do izraza v drugem delu, ki govori o zakramentih in zakramentalih. Ta medsebojna naravnost je poudarjena v obeh apostolskih konstitucijah, s katerima je papež Janez Pavel II. razglasil ZCP¹² in KKC¹³. Oba dokumenta pomenita nadaljevanje vatikanskega koncila in se vključujeta v »prenovo krščanskega življenja«¹⁴ oziroma »prenovo vsega cerkvenega življenja, ki jo je hotel in zasnoval Drugi vatikanski koncil«.¹⁵

⁸ Janez Pavel II., n. d., 14.

⁹ ZCP, kan. 840.

¹⁰ KKC, 711-767.

¹¹ Janez Pavel II., n. d., 12.

¹² Janez Pavel II., *Zakoni svetega reda*, 25. 1. 1983, v: ZCP, Ljubljana 1983, 11-21.

¹³ Janez Pavel II., *Ohranjati zaklad vere*, v: KKC, 9- 15.

¹⁴ ZCP, 13.

¹⁵ KKC, 11.

Če ZCP »nosi v sebi zborna skrb vseh bratov v škofovstvu in ga je treba... imeti za nekakšen sad zbornega sodelovanja«,¹⁶ za KKC pa je mogoče reči, »da je... sad sodelovanja celotnega episkopata Katoliške Cerkve in... dejansko odraža simfonijo vere... in odseva kolegialno naravo škofovstva.«¹⁷ Pri nastajanju ZCP se je komisija naslonila na »davno dediščino Cerkve«, upoštevajoč spremembe in potrebe novih časov; v bistvu gre za neko harmoničnost med »zakonodajnim izročilom Cerkve... in značajem novosti.«¹⁸ Tudi KKC »vsebuje novo in staro«, njegova vsebina »povzema stari razpored, ki je že tradicionalen«, hkrati pa je »vsebina mnogokrat podana na nov način, da bi odgovorila na vprašanja našega časa.«¹⁹

ZCP naj bi pomagal pastirjem Cerkve in jim »olajšal delo, da bi ljubezen, milost, vera in drugi duhovni darovi v življenju cerkvene družbe in posameznikov... imeli urejeno rast;«²⁰ podoben namen ima tudi KKC: »Pastirji in verniki naj najdejo v njem orientacijo za... prenavo misli, dejavnosti, npravi in moralne moči, veselja in upanja... in naj bo glede vere kakor glede npravnosti nekakšno oporno besedilo.«²¹

Ni dvoma, da je ZCP »v resnici potreben Cerkvi« in da »zakoni zahtevajo, da jih spolnujemo;«²² tudi KKC »popolnoma ustreza resnični potrebi veseljne Cerkve in delnih Cerkva« in kliče po »uresničenju tega katekizma.«²³ Kot ZCP »docela ustreza naravi Cerkve«²⁴, tako je tudi KKC »prikaz vere Cerkve in katoliškega nauka.«²⁵ Papež v obeh apostolskih konstitucijah poudari ekumenski vidik ZCP²⁶ in KKC, ki »hoče dati oporo ekumenskemu prizadevanju.«²⁷ Pri razglasitvi ZCP papež izrazi željo, da bi »v Cerkvi spet vzcvetel dejaven pravni red« in to željo priporoča »Devici Mariji, Materi Cerkve.«²⁸ Tudi pri razglasitvi KKC papež poudari, da naj »služi prenovi, h kateri Sveti Duh neprestano kliče Božjo Cerkev«, naj bo »veljavno in zakonito orodje... nove evangelizacije« in te svoje želje priporoča »preblaženi Devici Mariji.«²⁹ ZCP velja »za nekakšno spolnitev nauka Drugega vaticanskega koncila;«³⁰ KKC pa je »povzetek celotnega katoliškega nauka... in oporno besedilo za katehezo«, ki naj pomaga pri prenovi Cerkve v duhu koncila.«³¹

¹⁶ ZCP, 15.

¹⁷ KKC, 12.

¹⁸ ZCP, 17.

¹⁹ KKC, 12.

²⁰ ZCP, 17.

²¹ KKC, 10.

²² ZCP, 19.

²³ KKC, 11.

²⁴ ZCP, 17.

²⁵ KKC, 13.

²⁶ ZCP, 19.

²⁷ KKC, 14.

²⁸ ZCP, 21.

²⁹ KKC, 13; 14.

³⁰ ZCP, 17.

³¹ KKC, 11.

2. Katehetska dejavnost v pravnih normah

ZCP namenja katehetski dejavnosti precej pozornosti.³² Med načini označevanja Božje besede jo omenja na drugem mestu, takoj za homilijo, ki ima odlično mesto med oblikami oznanjevanja, oziroma kateheza ima poleg pridige »vedno prvo mesto«, saj ima katehetska vzgoja oziroma pouk namen, da bi bila »vera vernikov... res živa, zavestna in dejavna.«³⁵ Že v semenišču naj bi se bogoslovci usposobili »za praktično katehezo, za katero je v svoji škofiji odgovoren krajevni škof, v župniji pa mora župnik »skrbeti, da se verniki laiki poučujejo v verskih resnicah... s katehetskim poukom«³⁸ in da bodo verniki na prejem zakramentov pripravljani tudi s pomočjo kateheze, kar še posebno velja za zakrament zakona, na katerega naj bi kateheza pripravljala že otroke, mladino in odrasle.⁴⁰ Dolžnost »oskrbeti krščansko ljudstvo s katehezo«⁴¹ pripada »vsem udom Cerkve«, zlasti »pastoralnim delavcem«, pa tudi staršem in njihovim namestnikom ter botrom.⁴² Zanimivo je, da ZCP daje velik poudarek tako imenovani »družinski katehezi«, ki je v tem, da »starši... otroke z besedo in zgledom vzgajajo v veri in praktičnem krščanskem življenju.«⁴⁴ Zakonik govori celo o »težki dolžnosti in prvenstveni pravici staršev, da po svojih močeh skrbijo za telesno, družbeno, kulturno, нравno in versko vzgojo otrok.«⁴⁵ Vzgoja otrok je namreč nadaljevanje »roditve otrok«, na katero je naravnani zakon po svojem bistvu.⁴⁶ Dovoljenje za sklepanje mešanega zakona daje krajevni ordinarij na temelju izjav in obljub katoliške strani, med katere spada tudi moralna obveza, da bo »katoliška stran... storila vse, kar je v njeni moči, da bodo vsi otroci krščeni in vzgojeni v Katoliški Cerkvi.«⁴⁷ Katoliška vzgoja otrok krščanskih staršev je v ZCP celo sankcionirana s predpisom, ki pravi: »Starši... ki dajo otroke krstiti ali vzgajati v nekatoliški veri, se kaznujejo s cenzuro ali drugo pravično kaznijo.«⁴⁸ Zanimivo je, da postavlja zakonik, ko govori o katehetski vzgoji, na prvo mesto katehezo za odrasle, potem za mladino in šele na tretje mesto pridejo otroci.⁴⁹ Župnik, ki je po svoji službi dolžan oskrbeti katehetsko vzgojo različnim skupinam in pri tem uporabljati »vse pripomočke, didaktične metode in sredstva družbenega obveščanja«, res vsega ne zmore sam. Zato »naj pritegne k sodelovanju klerike... in člane ustanov posvečenega življenja in družb apostolskega življenja... pa tudi vernike laike, predvsem katehiste.«⁵¹ Vsi, ki kakorkoli sodelujejo pri katehetski dejavnosti, so se dolžni nenehno strokovno

³² ZCP, kan. 773-780 (katehetska vzgoja).

³³ ZCP, kan. 767.

³⁴ ZCP, kan. 761.

³⁵ ZCP, kan. 773.

³⁶ ZCP, kan. 256.

³⁷ ZCP, kan. 386.

³⁸ ZCP, kan. 528.

³⁹ ZCP, kan. 843.

⁴⁰ ZCP, kan. 1063.

⁴¹ ZCP, kan. 773.

⁴² ZCP, kan. 774.

⁴³ ZCP, kan. 776.

⁴⁴ ZCP, kan. 774.

⁴⁵ ZCP, kan. 1136.

⁴⁶ ZCP, kan. 1055.

⁴⁷ ZCP, kan. 1125.

⁴⁸ ZCP, kan. 1366.

izpopolnjevati.⁵² ZCP se pri pravnih opredelitvah katehetske dejavnosti v Cerkvi naslanja na nekatere dokumente, ki so obravnavali to temo, na primer: *Splošni katehetski pravilnik* in apostolsko spodbudo papeža Janeza Pavla II. *Catechesi tradendae* itd.⁵³ Za področje kateheze so pristojni: *Sveti sedež*, ki določa splošne norme o katehezi za vso Cerkev, oziroma potrjuje katekizme škofovske konference; *škofovska konferenca*, ki »s predhodnim odobrenjem apostolskega sedeža« lahko izda katekizme za svoje področje, če se škofovski konferenci »zdi primerno«; in končno *krajevni škof*, ki pri izdajanju določb glede katehetskega pouka upošteva predpise apostolskega sedeža, skrbi, da so na voljo primerna katehetska sredstva, podpira in usklajuje katehetske pobude in »če se zdi primerno, oskrbi tudi katekizme za svojo škofijo«;⁵⁴ končno so škofje odgovorni, da se katehetje za svojo službo strokovno usposobijo, se nenehno izobražujejo v spoznanju cerkvenega nauka in tudi v pedagoških vedah.⁵⁵ Pri škofovski konferenci se lahko ustanovi »katehetska služba«, ki pomaga posameznim škofijam pri katehetskem delu;⁵⁶ katehetski pravilnik pa zahteva, da se v vsaki škofiji ustanovi »katehetska škofijska služba«.⁵⁷

3. Katekizem in predpisi ZCP

Že v apostolski konstituciji je papež Janez Pavel II. poudaril, da je KKC »povzetek celotnega katoliškega nauka, tako glede vere kakor glede nravnosti« in da je »nekakšno oporno besedilo pri sestavljanju drugih katekizmov«. KKC je namreč »zanesljivo in verodostojno besedilo«, na katerega naj se opirata kateheza in priprava krajevnih katekizmov.⁵⁸ Papež jasno poudari, da KKC »noče spodriniti krajevnih katekizmov«; nasprotno, »določen je zato, da opogumi in podpre sestavljanje novih krajevnih katekizmov, ki upoštevajo različne razmere in kulture«. KKC je neke vrste »vez edinosti« Katoliške Cerkve z delnimi Cerkvami.⁵⁹

Ob predstavitvi angleškega prevoda KKC, ki je zaradi jezikovnih problemov zahteval veliko truda in naporov predstavnikov angleško govorečih škofovskih konferenc osrednjih rimskih uradov in izvedencev — papež je za to ustanovil leta 1993 posebno komisijo — je papež poudaril, kako »velikega pomena za Cerkev je prevod katekizma v domač jezik«, in kako je potrebno na temelju KKC pripraviti »krajevne katekizme«. Kardinal J. Ratzinger govori celo o tako imenovani »inkulturaciji« KKC v krajevnih katekizmih.⁶¹ Pravne norme so precej stroge in natančne, ko gre za tiskanje katekizmov in objavlja-

⁴⁹ ZCP, kan. 776.

⁵⁰ ZCP, kan. 779.

⁵¹ ZCP, kan. 776.

⁵² ZCP, kan. 780.

⁵³ Kongregacija za klerike, *Splošni katehetski pravilnik*, v: AAS 64 (1972), 97-196; Janez Pavel II., *Catechesi tradendae*, v: *Cerkveni dokumenti* 5, Ljubljana 1980.

⁵⁴ ZCP, kan. 775.

⁵⁵ ZCP, kan. 780.

⁵⁶ ZCP, kan. 775.

⁵⁷ *Splošni katehetski pravilnik*, 126.

⁵⁸ Janez Pavel II., *Ohranjati zaklad vere*, 10, 14.

⁵⁹ Janez Pavel II., *Ohranjati zaklad vere*, 14.

⁶⁰ Janez Pavel II., *Govor* 27. 5. 1994, v: *L'Osservatore Romano*, 28. 5. 1994.

⁶¹ J. Ratzinger, *Catechismo e inculturazione*, v: *Il Regno-documenti*, 32 (1992), 585-587.

nje drugih pripomočkov za katehezo. To je razvidno tudi iz raznih pojasnil k pravnim predpisom o katehezi in objavljanju katehetskih pripomočkov, ki ne poznajo oziroma ne dovoljujejo neke vrste »preizkušnje« na tem področju. Razlog je jasen: katekizem in drugo ustrezno katehetsko gradivo, ki služita »poučevanju vere«, morata dati trden »razlog za naše upanje... in kaj katoliška Cerkev veruje.⁶² Na pedagoškem področju ne more biti »eksperimentiranja«, toliko manj, ko gre »za vzgojo duše«.

Za tri skupine knjig zahteva ZCP »potrditev« (approbatio) pristojne oblasti, in ne le preprosto »dovoljenje« (licentia), ki v pravnem jeziku pomeni veliko manj kot pa potrditev.⁶³ Te vrste knjig so: svetopisemske, tudi prevodi v domač jezik,⁶⁴ liturgične knjige in njihovi prevodi v domač jezik⁶⁵ in *katekizmi*, »kakor tudi drugi, katehetskemu pouku namenjeni spisi ali njihovi prevodi«.⁶⁶ ZCP omenja torej na tretjem mestu »izdajo katekizmov in drugih spisov«, ki so namenjeni katehezi in ki jih mora »potrditi« pristojna cerkvena oblast. Kateheza ne pripravlja ljudi samo na prejem zakramentov, temveč je njen namen širši, namreč ta, da bi »vera vernikov... postala res živa, zavestna in dejavna«.⁶⁷ Kateheza posega tudi na druga področja krščanskega življenja. Zato ZCP zahteva »potrditev pristojne cerkvene oblasti« tudi za tiste knjige in učna besedila, ki »obravnavajo svetopisemska, bogoslovna, cerkvenopravna, cerkvenozgodovinska in verska ali npravna vprašanja« in se poučujejo v ljudskih, srednjih in višjih šolah.⁶⁸

Po kanonskih predpisih imajo »dolžnost« oziroma so pristojne izdajati katekizme naslednje ustanove:

1. Sveti sedež za vesoljno Cerkev, kot je to uresničil z izdajo KKC leta 1993 na predlog izredne škofovske sinode leta 1985.⁶⁹ Sveti sedež izdaja tudi dokumente in splošne predpise ter je pristojen za odobrenje katekizmov, ki jih izda škofovska konferenca za svoje območje.⁷⁰

2. *Škofovska konferenca*, narodna ali ozemeljska,⁷¹ lahko izda katekizem za svoje območje. Pogoja pa sta dva: da se takšna izdaja katekizma »zdi koristna« in pa, da se za takšno izdajo dobi predhodno dovoljenje svetega sedeža,⁷² to je kongregacije za kler. Kanon govori v množini, o »katekizmih«, in s tem kaže na to, da je mogoče pripraviti katekizme za različna področja vere in skupine ljudi: za otroke, mladino, starejše, prizadete itd. Katekizem konference obvezuje posamezne škofove le, če so ga potrdili člani konference z dvotretjinsko večino in ga je odobril tudi sveti sedež.⁷³ Razne komisije ali službe za katehetsko dejavnost

⁶² KKC, 14.

⁶³ Potrditev - »approbatio« pomeni potrditi, odobriti tudi vsebino knjige kot take, njene trditve; učenje knjige postane neke vrste odobreni, sprejeti nauk pristojne oblasti. Dovoljenje - licentia - pa je samo preprosto dovoljenje, da se knjiga ali spis lahko objavi, ne da bi pristojna oblast sprejela vsebino knjige za »svojo«, kot uradni nauk.

⁶⁴ ZCP, kan. 825.

⁶⁵ ZCP, kan. 826.

⁶⁶ ZCP, kan. 827.

⁶⁷ ZCP, kan. 773.

⁶⁸ ZCP, kan. 827 2.

⁶⁹ KKC, 10-11.

⁷⁰ ZCP, kan. 775 2.

⁷¹ ZCP, kan. 447.

⁷² ZCP, kan. 775 2.

⁷³ ZCP, kan. 455 1.

nimajo pri tem nobenih obvezujočih pristojnosti.⁷⁴ Papež je že pred leti opozoril na razcvet in prenavo kateheze, ki pa je »prinesla s seboj tudi dvoumne, mladini in življenju Cerkve škodljive objave... ki pogosto begajo mladino in odrasle«.⁷⁵ Na škofovske konference zato naslavlja spodbudo, »naj se potrpežljivo, a s trdno odločnostjo lotijo zahtevnega dela v soglasju z apostolskim sedežem, da bodo napisali dobre katekizme«.⁷⁶ Priporoča se, da se pri škofovski konferenci ustanovi »katehetska služba« za pomoč posameznim škofijam pri katehetskem delu.⁷⁷ Seveda pa določbe škofovske konference na področju katekizmov nimajo same po sebi obvezujoče moči za krajevne škofove.

3. *Krajevni škof* je »prvi odgovoren za katehezo« in je »glavni katehet« v škofiji, zato mora »prevzeti vrhovno vodstvo kateheze« v škofiji.⁷⁸ Krajevni škof je kot »verodostojni učitelj in razlagalec vere«⁷⁹ odgovoren za celotno katoliško vzgojo in verski pouk, pa tudi za tiste, ki se tej dejavnosti z njegovim dovoljenjem posvečajo.⁸⁰ Krajevni škof je pristojen, da za svojo škofijo izda ne samo »določbe glede katoliškega pouka«, temveč tudi katekizem, »če se mu zdi primerno!«⁸¹ Pogoja sta dva: »če se škofu zdi primerno »izdati škofijski katekizem in da pri tem upošteva predpise apostolskega sedeža«. Takšen katekizem potrebuje samo »potrditev« krajevnega ordinarija,⁸² ne pa svetega sedeža ali škofovske konference. Pristojnost škofa pri izdaji katekizma omejujejo predpisi apostolskega sedeža, ni pa omejena od določb škofovske konference. Zanimivo je, da zapiše zakonik, ko poudari pristojnost škofa pri izdaji katekizmov: »če se zdi primerno«; pri pristojnosti škofovske konference pa je rečeno: »če se zdi koristno«. Primernost in koristnost enega ali drugega lahko povzroči določene napetosti in nesporazume med škofom in škofovsko konferenco, oziroma med njima in katehetsko službo in kateheti. V tem primeru je potrebno najti neko sintezo med »primernostjo« in »koristnostjo« in upoštevati, da je krajevni škof v moči svoje učiteljske in pastirske službe »prvi in glavni katehet« v svoji škofiji, pred škofovsko konferenco.

4. Druge disciplinske norme za objavo katekizma

Kongregaciji za nauk vere sta prefekt kongregacije za klerike kardinal S. Oddi in predsednik francoske škofovske konference nadškof J. Vilnet zastavila več vprašanj, ki so povezana z objavo katekizmov. Odgovori se sklicujejo na nekatere že objavljene dokumente in jih v določenih zadevah samo pojasnjujejo.⁸³

Prvo vprašanje se nanaša na škofovske konference, če te lahko dovolijo, brez soglasja apostolskega sedeža, objavo narodnih ali pokrajinskih katekizmov

⁷⁴ Pojasnilo papeške komisije za razlago koncilskih odlokov, 25. 6. 1966, v: *AAS* 60 (1968), 381.

⁷⁵ Janez Pavel II., *Catechesi tradendae*, 49.

⁷⁶ Janez Pavel II., *Catechesi tradendae*, 50.

⁷⁷ ZCP, kan. 775, 3.

⁷⁸ Janez Pavel II., *Catechesi tradendae*, 63.

⁷⁹ ZCP, kan. 753.

⁸⁰ ZCP, kan. 804-805; § 14.

⁸¹ ZCP, kan. 775, 1.

⁸² ZCP, kan. 827.

⁸³ Kongregacija za nauk vere, *Pastirji Cerkve*, 19. 3. 1975, v: *Okrožnica* 4 (1975), 25-26; *Splošni katehetski pravilnik*, 173; Odgovori Kongregacije za nauk vere z dne 25. 6. 1980, v: *AAS* 72 (1980), 756; Janez Pavel II., *Catechesi tradendae*, 63.

in drugih katehetskimi dokumentov, ki jih potem uporabljajo tudi drugi, zunaj območja škofovske konference. Odgovor je odklonilen. Sklicuje se na kan. 775, 2, ki ga v celoti navaja, in na navodila Splošnega katehetskega pravilnika št. 119-134.⁸⁴

Drugo vprašanje obravnava problem izdaje narodnega katekizma »ad experimentum«, ki ga je sprejela škofovska konferenca brez soglasja apostolskega sedeža. Tudi na to vprašanje je odgovor odklonilen. Katekizmi se ne morejo izdajati »ad experimentum«; če se katekizem izda za celotno narodno področje, morajo biti potrjene tako vsebine kot metode, in sicer na tak način, da sta katekizmu zagotovljeni avtoriteta in stalnost. Seveda pa ta določba ne izključuje »experimenta particularia«, ki pripravljajo pot dokončnemu besedilu oziroma izdaji.

Tretje vprašanje govori o tem, če smejo nekateri posamezni škofje, ki imajo že dovoljenje za objavo narodnega katekizma, izdati svoj »imprimatur« za posebne katekizme potem, ko so se v vesti prepričali o njihovi vsebini in razlagi nauka. Odgovor je pritrdilen.

Četrto vprašanje se nanaša na škofijske komisije, če te lahko imajo stalna pooblastila, da na narodnem področju ali pa v posameznih škofijah izdajo katekizmov potrjujejo ali odklonijo. Odgovor je odklonilen. Samo škofovska konferenca ima izključno pravico, da odloči o tem, ali katekizem potrdi ali zavrne in, če gre za narodne katekizme, ali prosi za dovoljenje apostolski sedež ali ne. Takšna odločitev škofovske konference mora biti izglasovana z dvotretjinsko večino v smislu kan. 455, 2 in se ne more delegirati komisiji. Odlok škofovske konference je namreč »zakon v pravem pomenu besede«,⁸⁵ ki ga more izdajati samo zakonodajalec, ne pa tisti, ki ima samo izvršno oblast.⁸⁶ Komisija lahko samo pripravlja katehetsko gradivo in besedilo, ne more pa imeti nobene pristojnosti glede potrditve ali zavrnitve katekizma.

Peto vprašanje se nanaša na možnost uporabe uradnega in poleg njega tudi drugih katekizmov, ki jih je potrdila pristojna oblast. Odgovor je pritrdilen, vendar pa je pri tem potrebno upoštevati, da se pri katehezi v župnijah in v šolah uporabljajo od škofa oziroma škofovske konference potrjeni in za katehezo uradno določeni katekizmi; ostali katekizmi, ki jih je prav tako potrdila cerkvena oblast, pa se lahko uporabljajo kot pripomočki pri katehezi.

Zadnje vprašanje je zastavila francoska škofovska konferenca. Nanaša se na prvi paragraf četrtega člena odloka o »Pastirju Cerkve«. Škofovska konferenca v bistvu sprašuje, če druge tiskanine in knjige, ki se nanašajo na katehetski pouk, potrebujejo odobrenje krajevnega škofa oziroma škofovske konference. Nekateri avtorji oziroma založbe namreč menijo, da je dovolj že, če omenjene knjige vsebinsko ne vsebujejo ničesar, kar bi bilo proti veri ali moralnemu nauku Cerkve, in da zato ni potrebno še posebno dovoljenje za uporabo teh knjig pri katehetskem poučevanju. V odgovoru je rečeno, da je pri izdajanju takih knjig potrebno upoštevati splošne kanonske predpise o »presoji knjig« (cenzuri); če pa gre za odobritev katekizmov, ki jih v katehezi uporabljajo »kot uradne

⁸⁴ Odlok *Pastirji Cerkve*, čl. 4, 1 ne omenja potrebe, da bi moral sveti sedež predhodno odobriti katekizem, ki ga je izdala narodna ali pokrajinska škofovska konferenca, kot to zahteva splošni katehetski pravilnik. Zakonik cerkvenega prava pa ponovno zahteva predhodno odobritev svetega sedeža za izdajo katekizma škofovske konference.

⁸⁵ ZCP, kan. 29.

⁸⁶ ZCP, kan. 30.

učbenike«, potem bo glede tega krajevni škof izdal potrebna navodila, upoštevajoč tudi druge cerkvene predpise o izdaji knjig z versko vsebino.

Tudi vsi zgoraj omenjeni odgovori kongregacije za nauk vere⁸⁷ kažejo na to, kako pomembne so za vesoljno in krajevno Cerkev izdaje katekizmov, uradnih katekizmov in drugih tiskarin, ki se nanašajo na katehetski pouk. Vsi ti osnovni katehetski pripomočki morajo imeti odobrenje krajevnega škofa, oziroma narodne ali pokrajinske škofovske konference in v nekaterih primerih tudi predhodno dovoljenje svetega sedeža. Katekizmi morajo namreč »podajati nauk, ki je hkrati zdrav in prilagojen današnjemu življenju kristjanov« in pomenijo »oporno besedilo za katehezo, prenovljeno ob živih izvirih vere«. ⁸⁸ Pripravljanje in izdajanje katehetskega besedila in pripomočkov ni mogoče »brez soglasja pastirjev, ki so za to pooblašteni«, ⁸⁹ pri tem je namreč potrebno »ohranjati edinstvo vere in zvestobo katoliškemu nauku«. ⁹⁰

5. ZCP v navedbah KKC – pravna dimenzija KKC

KKC v 173 primerih izrecno ali pa posredno navaja ZCP, kar je nekaj posebnega za knjigo, kot je katekizem. Nekateri so že izrazili bojazen, da se s toliko prisotnostjo v ZCP v KKC vera spreminja v neke vrste »pravilnik« pravnih norm in namesto da bi vero katekizem razlagal, jo prikazuje kot »obvezujoči diktat«. ⁹¹ 3 % vseh navedkov v katekizmu pripada ZCP, in sicer 4/5 na ZCP latinske Cerkve in 1/5 na zakonik kanonov vzhodnih Cerkva. Neposredni navedki govorijo o pomembnosti, ki jo katekizem daje osnovnim virom oziroma izvirnemu besedilu, kar še posebej velja za prvi del katekizma, ki govori o izpovedovanju vere in kjer najdemo skoraj 50 navedkov ZCP. Najmočneje je ZCP prisoten v drugem delu katekizma, ki govori o obhajanju krščanske skrivnosti, oziroma o zakramentih in zakramentalih, čeprav je večina navedkov v tem delu posrednih. Od 100 navedkov je kar 90 posrednih, ostali so neposredni. V tretjem delu katekizma, ki je namenjen »življenju v Kristusu«, je 40 navedkov iz ZCP, polovica je neposrednih, druga polovica pa posrednih. Posebnost pomeni četrti del katekizma, ki je namenjen »krščanski molitvi«, in v katerem ne najdemo niti enega navedka iz ZCP. Če pogledamo, kako so posamezne knjige ZCP zastopane v KKC, potem vidimo, da je od vseh sedmih knjig zakonika najbolj navzoča četrta knjiga (posvečevalna služba Cerkve), in sicer v drugem in tretjem delu katekizma; sledi druga knjiga ZCP (božje ljudstvo), ki je močno prisotna v prvem delu katekizma, zelo malo pa v drugem in tretjem; v prvem delu katekizma je precej vidno zastopana tretja knjiga ZCP (učiteljska služba), medtem ko so ostale knjige (prva, peta, šesta in sedma) komajda opazne. V četrtem delu KKC naletimo na »belo liso«, kar pomeni, da v tem delu katekizma ni nobenih navedkov iz ZCP. V odstotkih prikazano odpade na posamezne knjige ZCP: 1. knjiga – splošne norme 1 %; 2. knjiga – Božje ljudstvo 28 %; 3. knjiga – ozna-

⁸⁷ Kongregacija za nauk vere, *Responsa ad proposita dubia de interpretatione Decreti Ecclesiae Pastorum*, 26. 11. 1983, v: AAS 76 (1984), 45-52.

⁸⁸ KKC, 10-11.

⁸⁹ Janez Pavel II., *Catechesi tradendae*, 50.

⁹⁰ KKC, 14.

⁹¹ Prim. K. Becher - J. Eberle (izd.), *Der neue Katechismus der katholischen Kirche: Zugänge*, St. Ottilien 1993, 111, 119.

njevalna služba Cerkve 6 %; 4. knjiga – posvečevalna služba Cerkve 57 %; 5. knjiga – cerkveno premoženje 0 %; 6. knjiga – sankcije v Cerkvi 7 %; 7. knjiga – postopki 1 %.⁹²

Zaradi dokaj močne prisotnosti ZCP v KKC lahko govorimo ne samo o določeni komplementarnosti med obema, temveč tudi o kanonični, pravni dimenziji KKC. V obeh na svojstven način prihaja do izraza edinost, nepretirganost in medsebojno dopolnjevanje, ki je tako značilno za pokoncilске dokumente. Katekizem se z ene strani opira na tako imenovane »doktrinalne kanone«,⁹³ z druge strani pa katekizem prek vsebinskih navedkov kanonov hoče vnesti nekatere disciplinske vidike, ki so temeljnega pomena za življenje kristjana in zato ne bi smeli manjkati niti v katekizmu, ki ima namen, da bi »vera vernikov... bila živa, zavestna in dejavna.«⁹⁴ V tem drugem smislu najdemo številne navedke kanonov v drugem delu katekizma, ki govori o zakramentalnem življenju kristjana in ki pridejo posebno do izraza v prikazu cerkvenih zapovedi, kjer se prepletajo pravni, moralni, etični, liturgični in duhovni vidiki. Katekizem namreč cerkvene zapovedi predstavi kot »zapovedi, ki dobivajo svoje mesto na črti nramnega življenja, ki je povezano z bogoslužnim življenjem in dobiva iz njega hrano. Obveznost teh pozitivnih zakonov, ki so jih izdale pastoralne oblasti, ima za svoj cilj, da vernikom zagotavlja nujno potrebno najmanjšo mero v duhu molitve in v nramnem prizadevanju, v rasti ljubezni do Boga in bližnjega.«⁹⁵

Zaradi komplementarnosti med ZCP in KKC na sledi, da sta disciplina in nauk sicer med seboj različni področji, ne pa ločeni. Prav zato more KKC veliko pripomoči k tej neločljivosti med vero oziroma naukom in disciplino oziroma pravom v Katoliški Cerkvi.⁹⁶

KKC lahko prav zaradi dokaj močne prisotnosti ZCP veliko pripomore k spoznanju, da cerkveno pravo po svojem bistvu pripada skrivnosti Cerkve, ki uresničuje Božje kraljestvo na tem svetu, v čisto danih okoliščinah. Katekizem bo v tem smislu pomagal premagovati tako imenovano protipravno razpoloženje in mišljenje klerikov in vernikov laikov, in pokazal, da cerkveno pravo želi »prenovo krščanskega življenja... urejeno rast v življenju cerkvene družbe in posameznikov... in je zato Cerkvi resnično potreben... da bi bila sposobna na tem svetu uresničevati svoje odrešitjsko poslanstvo.«⁹⁷ KKC lahko v tej smeri pomaga odkriti potrebo po obstoju cerkvenih predpisov in tudi njihovo spoznanje, da bi »lahko spolnjevalo telo to, kar zapoveduje Glava«,⁹⁸ ali, kot pravi katekizem, da imajo »verniki dolžnost, da spolnjujejo uredbe in določbe, ki jih je izdala zakonita cerkvena avtoriteta. Tudi če so te določbe disciplinske, zahtevajo ubogljivost v ljubezni.«⁹⁹ Verniki imajo namreč »pravico, da so poučeni o zveličavnih Božjih zapovedih«, ki »utemeljujejo tudi človeške«. V tem smislu

⁹² Zahvaljujem se Leonu Maximilianu Maasburgu, študentu cerkvenega prava na Pravni fakulteti Antonianuma v Rimu, za računalniško obdelavo navedenih podatkov.

⁹³ KKC, 871-872 navaja dobesedno kanona 204 in 208, ki sta vsebinsko izrazito doktrinalnega značaja, saj se opirata na dogmatično konstitucijo o Cerkvi, 31. KKC 1601 navaja definicijo zakona kan. 1055 1, itd.

⁹⁴ ZCP, kan. 773.

⁹⁵ KKC, 2041.

⁹⁶ Ta neločljivost med naukom in disciplino pride do izraza predvsem v kanonih oziroma točkah, ki govorijo o zakramentih, o laikih, itd.

⁹⁷ Janez Pavel II., *Zakoni svetega reda*, 17; 19.

⁹⁸ Janez Pavel II., *Zakoni svetega reda*, 19.

⁹⁹ KKC, 2037.

so tudi pravne norme neke vrste »duhovne dobrine«, do katerih imajo verniki pravico.¹⁰⁰ Ko katekizem govori o človeški osebi, o pravicah, pravičnosti, avtoriteti, svobodi in dekalogu, prihaja do izraza pomen prava in pravne ureditve v Cerkvi, ki je Božja in človeška, vidna in nevidna, družba in občestvo.

6. Nekateri problemi ob navedbah kanonov v KKC

»Libreria Editrice Vaticana« je pristojna, da daje dovoljenje za natis oziroma prevod KKC.¹⁰¹ Slovenski prevod je potrdila in dala dovoljenje za objavo (imprimi potest) posebna komisija¹⁰² 2. septembra 1993. Papež Janez Pavel II. je ob predstavitvi angleške izdaje katekizma opozoril na težave in probleme pri preverjanju, kar pa ne sme zmanjšati vrednosti katekizma kot takšnega.¹⁰³

Zanimivo je dejstvo, da katekizem pri podajanju vrstnega reda zakramentov sledi učenju Drugega vaticanskega koncila¹⁰⁴ in ZCP,¹⁰⁵ ko pravi: »Zakramente nove zaveze je postavil Kristus in jih je sedem: krst, birma, evharistija, pokora, bolniško maziljenje, mašniško posvečenje (sveti red) in zakon«. ¹⁰⁶ Tudi pri podajanju vsebine se drži tega vrstnega reda in najprej »predstavi tri zakramente uvajanja v krščanstvo... s katerimi se polagajo temelji celotnega krščanskega življenja«. ¹⁰⁷ Ta vrstni red, ki ima prav gotovo globoke teološke temelje, pa tudi pastoralne razloge, je še ohranjen v praksi vzhodnih Cerkva, ki »bolj poudarjajo uvajanje v krščanstvo«; ¹⁰⁸ v latinski Cerkvi pa pride ta vidik do izraza le pri krščevanju odraslega. ¹⁰⁹ Pastoralna praksa, ki ima svoje razloge, sledi drugačnemu vrstnemu redu: krst, pokora, evharistija, birma itd. Na ta način »medsebojna povezanost zakramentov za polno uvajanje v krščanstvo in njihova naravnost na evharistijo« ¹¹⁰ ne prideta tako do izraza.

S posebnim dovoljenjem svetega sedeža so leta 1986 v škofiji Salford na Angleškem, pa tudi ponekod v Avstraliji in Ameriki, spremenili sedanjo pastoralno prakso vrstnega reda podeljevanja zakramentov in prešli na prvotno, sklicujoč se pri tem na vse dokumente Cerkve in tudi ZCP.¹¹¹

Ko KKC govori o vlogi botrov pri krstu, poudari, da je njihova »naloga rešnično cerkvena služba (officium)« ¹¹² in se pri tem sklicuje na konstitucijo o sve-

¹⁰⁰ Zanimivo je, da KKC navaja pri tem kan. 213, ki govori o pravici vernikov do duhovnih dobrin Cerkve, predvsem tistih, ki izhajajo iz Božje besede in zakramentov.

¹⁰¹ Libreria Editrice Vaticana omnia sibi vindicat iura. Sine eiusdem licentia scripto data nemini liceat hunc Catechismum denuo imprimere aut in aliam linguam vertere.

¹⁰² Commissione Interdicasteriale per il Catechismo della Chiesa Cattolica, prot. n. XII/91 C, 2. 9. 1993.

¹⁰³ Janez Pavel II., govor 27. 5. 1994, v: *L'Osservatore Romano*, 28. 5. 1994.

¹⁰⁴ C 11.

¹⁰⁵ ZCP, kan. 842. »Zakramenti krsta, birme in evharistije so tako med seboj povezani, da so vsi trije potrebni za polno uvajanje v krščanstvo«; prim. kan. 849-krst; kan. 866: krst, birma, evharistija; kan. 879, kan. 897.

¹⁰⁶ KKC, 1270.

¹⁰⁷ KKC, 1211, 1212.

¹⁰⁸ KKC, 1292, 1244.

¹⁰⁹ ZCP, kan. 866.

¹¹⁰ ZCP, kan. 842, 879, 897.

¹¹¹ Škofje, ki so prosili za dovoljenje, so naleteli v Rimu na veliko razumevanje in celo navdušenje, češ, prav je, da nekdo začne s to prakso, ki jo zagovarjajo vsi dokumenti Cerkve. Navaja: S. Gussetti, *La prima comunione per una volta viene dopo*, v: *Avvenire-Catholica*, 24. 5. 1994, 2.

¹¹² KKC, 1255.

tem bogoslužju, ki govori o »vlogi« (officium) staršev in botrov pri krstu¹¹³ in na predpise ZCP. Vendar pa zakonik ne govori o službi botrov kot »officium«, temveč uporablja izraz »munus« (munus patrini),¹¹⁴ ki ima veliko širši pomen kot pa »officium«, in ga slovenski prevod zakonika prevaja z »nalogo«. »Officium« zakonik uporablja v ožjem smislu in »pomeni katerokoli nalogo, ki je po božji ali cerkveni ureditvi trajno ustanovljena, da se opravlja v duhovni namen«.¹¹⁵ Za cerkveno službo – »officium« – ZCP običajno zahteva »missio canonica«.

V točki 1298 katekizma je rečeno, da naj krščen odrasel človek prejme birmo »in se udeleži evharistije«. Pri tem se sklicuje na zakonik, ki se mi zdi, da je v tej točki bolj jasen, ko pravi, da naj se odrasli krščeni in birmani »udeleži evharističnega opravila in prejme tudi obhajilo«.¹¹⁶ Udeležiti se evharistije verjetno še ne pomeni tudi prejeti obhajilo.

Poseben problem pomeni besedilo v točki 1388 katekizma, kjer je rečeno, da se »s samim smislom evharistije sklada, da verniki, če so pripravljene, kakor se zahteva, prejmejo obhajilo vsakokrat, ko se udeleže maše«, torej neomejeno krat. V povzetku št. 1417 pove isto: »Cerkev vernikom živo priporoča, da prejmejo sveto obhajilo vsakokrat, ko se udeležijo obhajanja evharistije... V slovenskem prevodu v navedku št. 204 je citirano takole: »Prim. ZCP kan. 917; AAS 76/1984/746-747«. Tega navedka namreč ni ne v nemški, ne francoski in ne španski izdaji, pa tudi v italijanski prvi izdaji ne.¹¹⁷ Problem je v tem, da govorita kan. 917 ZCP in pojasnilo papeške komisije za verodostojno razlago kanonov k temu predpisu precej drugače. Kan. 917 namreč pravi: »Kdor je že prejel presveto evharistijo, jo sme prejeti še enkrat isti dan samo med evharističnim opravilom, ki se ga udeleži, velja pa predpis kan. 921, 2«. Ker beseda »še enkrat« (iterum) ni bila povsem jasna, je omenjena komisija dala uradno pojasnilo, in sicer v smislu, da, kdor je bil pri obhajilu – med mašo ali izven maše – sme isti dan prejeti evharistijo samo še enkrat, in to samo med mašo, pri kateri je bil oziroma sodeloval.¹¹⁸ Verniki lahko torej prejmejo obhajilo samo dvakrat na dan in ne »vsakokrat«, ko se udeleže maše, kot pravi katekizem.¹¹⁹

V primeru, ko gre za dopustno podeljevanje zakramentov sprave, evharistije in bolniškega maziljenja drugim kristjanom, ki niso v popolnem občestvu s Katoliško Cerkvijo, katekizem med drugimi pogoji navaja »veliko potrebo«¹²⁰ in se pri tem sklicuje na kan. 844, ki govori o »hudi potrebi« gravis necessitas).¹²¹ Res je, da slovenski prevod ZCP različno prevaja besedi »gravis necessitas«, na primer »velika stiska«,¹²² »velika sila«,¹²³ »huda potreba«,¹²⁴ vendar

¹¹³ B 67.

¹¹⁴ ZCP, kan. 874: »Da je komu dovoljeno sprejeti službo botra...« (Ut quis ad munus patrini suscipiendum admittatur...).

¹¹⁵ ZCP, kan. 145; ZCP dobro razlikuje med: officium, munus, ministerium.

¹¹⁶ ZCP, kan. 866.

¹¹⁷ *Katechismus der katholischen Kirche*, München-Wien-Leipzig-Freiburg-Linz 1993; *Catechismo de la Iglesia católica*, Madrid 1992; *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Paris 1992; *Catechismo della Chiesa cattolica*, Libreria Editrice Vaticana 1992, ²1993.

¹¹⁸ Papeški svet za razlago zakonskih besedil, 26. 6. 1984, v: AAS 76 (1984), 746-748: »Utrum ad normam can. 917, fidelis qui sanctissimam eucharistiam iam recepit, possit eam die suscipere altera tantum vice, an quoties eucharisticam celebrationem participat. Resp. Affirmative ad primum, negative ad secundum«; prim. *Communicationes* 15 (1984), 240; *Periodica* 74 (1985), 535-574.

¹¹⁹ KKC, 1388.

¹²⁰ KKC, 1401. Nemški katekizem: »Eine schwere Notlage«; italijanski: »una grave necessitas«; španski: »una necesidad grave«.

¹²¹ ZCP, kan. 844 4.

se mi zdi, da »velika potreba« v katekizmu ne poudari dovolj izrednih okoliščin in dokaj omejenih pogojev, pod katerimi nekatoličani smejo prejeti te tri zakramente od katoliških pastirjev.

V točki 1513 katekizma je potrebno majhno pojasnilo, namreč, da se besedilo (forma) podeljevanja zakramenta bolniškega maziljenja ne nahaja v kan. 847, temveč v apostolski konstituciji Pavla VI. »Sacram unctionem infirmorum« z dne 30. 11. 1972, ki jo na primer italijanski katekizem izrecno navaja pod besedilom, in sicer pred navedkom kan. 847, 1 ZCP, ne navajajo pa je drugi katekizmi.

Ko KKC govori o »deležnosti laikov pri Kristusovi preroški službi«, ¹²⁵ omejnja v drobnem tiskanem besedilu, da verniki laiki, »ki so za to sposobni in se za to vzgajajo, morejo pomagati pri katehezi, pri proučevanju svetih znanosti in pri sredstvih družbenega obveščanja«, ¹²⁶ sklicujoč se na pet kanonov ZCP. ¹²⁷ Zanimivo je, da se pri sredstvih družbenega obveščanja sklicuje na kan. 823, 1, ki pa ne govori o odnosu laikov do teh sredstev, temveč o skrbi oziroma »dolžnosti in pravici pastirjev nadzorovati« uporabo teh sredstev. ¹²⁸

7. Sklep

V uvodu v ZCP je rečeno, da »imajo pastirji na voljo varne določbe, po katerih naj pravilno usmerjajo izvrševanje svete službe«, kajti »zdrava pravna ureditev je vsekakor potrebna, da se cerkvena skupnost krepi, raste in cvete«. ¹²⁹ Nekaj podobnega zatrjuje papež Janez Pavel II. za katekizem, ko pravi, »da naj pastirji sprejmejo ta katekizem... in ga marljivo uporabljajo v izpolnjevanju svojega poslanstva«, saj jim je »katekizem podarjen, da bi ga imeli za zanesljivo in verodostojno besedilo... pri učenju katoliškega nauka... in veljavno in zakonito orodje v službi cerkvenega občestva«. ¹³⁰

Ob predstavitvi ZCP je sedanjí papež govoril o treh temeljnih knjigah, ki so neobhodno potrebne pastirjem pri njihovem delu: to so Sveto pismo ali Božja beseda, knjiga dokumentov Drugega vatikanskega cerkvenega zbora in Zakonik cerkvenega prava. ¹³¹ Deset let po izidu ZCP moramo tem knjigam dodati še četrto, to je KKC, ki se poleg koncilskih dokumentov in ZCP čudovito vključuje v »prenovo, h kateri Sveti Duh neprestano kliče božjo Cerkev«. ¹³² Po vsem tem smemo reči, da med ZCP in KKC vlada neko skladje oziroma komplementarnost. Navzočnost ZCP kot normativne knjige v KKC daje le-temu neke vrste pravno razsežnost in s tem tudi večjo obvezujočo moč. Obe knjigi pa imata isti končni namen: »blagor duš, ki mora biti v Cerkvi vedno najvišji zakon«, ¹³³ ozi-

¹²² ZCP, kan. 257.

¹²³ ZCP, kan. 961.

¹²⁴ ZCP, kan. 844 4.

¹²⁵ KKC, 904-907; s preroško službo laikov opravi katekizem presenetljivo na kratko.

¹²⁶ KKC, 906.

¹²⁷ ZCP, kan. 774, 776, 780, 229, 823.

¹²⁸ ZCP, kan. 823.

¹²⁹ ZCP, Uvod, 43.

¹³⁰ Janez Pavel II., *Ohranjati zaklad vere*, 11, 13, 14.

¹³¹ Janez Pavel II., *Animato dalla carità*, 3. 2. 1983, v: F. D. D'Ostilio, *La storia del nuovo Codice di Diritto Canonico*, Vaticano 1983, 103.

¹³² Janez Pavel II., *Ohranjati zaklad vere*, 13.

roma »da bi posinovljeni otroci... postali dediči njegovega blaženega življenja«. ¹³⁴ KKC bo potrebno še bolj temeljito pregledovati tudi v luči Zakonika cerkvenega prava.

Povzetek: Viktor Papež, Zakonik cerkvenega prava in Katekizem Katoliške Cerkve

Katekizem Katoliške Cerkve, ki ga je papež Janez Pavel II. slovesno predstavil svetu 7. decembra 1992 kot velik in dragocen dar svoje službe Cerkvi, se uvršča v seznam tistih uradnih dokumentov Cerkve, ki imajo namen prenove vsega cerkvenega in krščanskega življenja v duhu Drugega vatikanskega koncila. Katekizem se v mnogih primerih sklicuje na predpise Zakonika cerkvenega prava in s tem daje svojim trditvam tudi pravno dimenzijo in večjo obvezujočo (disciplinsko) moč. Med katekizmom in zakonikom ni nasprotja, temveč obstajajo med njima neke vrste skladje, povezanost, komplementarnost, tako da lahko govorimo o pravni dimenziji katekizma. Ker pa ima zakonik svoj jezik in svojo (pravno) terminologijo, pride večkrat do netočnosti pri navajanju zakonikih predpisov v katekizmu, kar pa mu seveda ne zmanjša njegove vrednosti.

Summary: Viktor Papež, Code of Church Law and Catechism of Catholic Church

The Catechism of Catholic Church that was solemnly presented by the Pope John Paul II on 7 December 1992 as a great and valuable gift of his office to the Church, belongs to the official documents of the Church intended to renew the whole church life and Christian life in the spirit of the Second Vatican Council. In many cases the Catechism refers to the stipulations of the Code of Church Law, thereby giving its statements a legal dimension and a greater (disciplinary) obligation. No conflict exists between the Catechism and the Code but they are somehow co-ordinated, connected, complementary and one can speak about the legal dimension of the Catechism. However, since the Code has its own language and (legal) terminology, the legal rules are sometimes not correctly cited in the Catechism, though this does not diminish its value.

¹³³ ZCP, kan. 1752.

¹³⁴ KKC, 1.

Ivan Rojnik

Župnijska kateheza in šolski pouk o religiji

Uvod

Zadnja leta prihaja do večjih družbeno-političnih sprememb. Med drugim iščemo nova razmerja med državo in Cerkvijo. Eno najbolj občutljivih vprašanj zadeva vzgojno področje. S sociološkega vidika lahko razmerje med splošno in versko vzgojo opredelimo in opišemo s tremi modeli. Prvi model strogo ne ločuje med splošno in versko vzgojo, to je stanje identifikacije. Pri njem ni vidna samostojnost niti splošne niti verske vzgoje. Drugi model je primer bojevitega razmerja med splošno in versko vzgojo. Vsakdo dela na svojem področju, eni skušajo izpodbiti druge. V tem primeru se vzgoja, tako ena kot druga, kaj lahko sprevrže v ideološko indoktrinacijo. Možna pa je še tretja rešitev, in sicer vzgoja, ki si dejansko prizadeva za vsestransko izobrazbo in rast otroka ali mladostnika.

Zastavljamo si vprašanje, ali smo se sposobni približati tretjemu modelu, oziroma razmeram, ko bi vsi odgovorni za vzgojo: družina, šola in Cerkev prispevali svoj delež pri doseganju osnovnega vzgojnega smotra, to je *vsestransko razvita osebnost*. Če je človek osrednja vrednota splošne in verske vzgoje, potem bi se morali skupno zavzemati za reševanje perečih vprašanj, ki lahko celo ogrozijo naš narodni obstoj. To so vprašanja raznih zasvojenosti, samomora, raznih oblik nasilja in podobno. Izkušnje nam govorijo, da lahko uspešno sodelujemo na znanstvenem področju (razni simpoziji in zborovanja, ki se jih udeležujejo družbene in cerkvene ustanove), da lahko sodelujemo na socialnem področju (Rdeči križ in Karitas). Zakaj ne bi prihajalo do tesnejšega sodelovanja tudi na vzgojnem področju? Če bi sodelovale vse vzgojne ustanove: dom, šola in Cerkev, bi bila vzgoja za nenasilje, za mir, vzgoja za pravičnost in poštenje mnogo bolj učinkovita.

Ena od oblik tesnejšega sodelovanja pri uresničevanju osnovnega vzgojnega smotra je prav gotovo šolski pouk o religiji. Kljub številnim razpravam stvari še vedno niso dorečene. Še vedno ni povsem jasno, kako naj bi se imenoval novi predmet, kako naj bi bil zasnovan. Morda tudi ne vemo dovolj, kaj lahko pričakujemo, kaj lahko zahtevamo in o čem se je treba dogovarjati.

Zdi se, da bi lahko odpravili nekatere nejasnosti, če bi se poglobili v bistvo župnijske kateheze in v bistvo šolskega pouka o religiji. S pričujočo razpravo želim opisati naravo tako ene kot druge vrste dejavnosti. Najprej želim z ustreznimi izrazi poimenovati dejavnost, ki je izključno naloga Cerkve in predmet, ki naj bi ga uvedli v šolo. V nadaljevanju razprave primerjam obe dejavnosti z vi-

dika osnovnega smotra, vsebine, vede, ki proučuje dejavnost, z vidika namembnikov, načina komuniciranja in metod dela, z vidika izvajalcev, priročnike itd.

1. Zgodovinsko ozadje pojmov »župnijska kateheza« in »šolski pouk o religiji«

Za predstavitev dveh dejavnosti je najprej pomembno to, da se odločimo za primerno terminologijo. Poiskati moramo takšne izraze, ki se bodo čim bolj približali dejanski naravi dveh dejavnosti. Z izrazoma »župnijska kateheza« in »šolski pouk o religiji« poimenujemo dve dejavnosti, ki se v marsičem razlikujeta, gotovo pa imata tudi nekaj skupnega. Z izrazom »župnijska kateheza« vedno mislimo na versko vzgojo verujočih v župnijski skupnosti, na župniji. Imenujemo jo tudi cerkvena kateheza, ker je izključno v pristojnosti Cerkve, pomeni, da Cerkev pripravlja programe, nastavlja katehete in ima nadzor. Šolski pouk o religiji se odvija v šoli in je sestavni del šolske institucije.

Pomembno je, da navedena izraza osvetlimo tudi v zvezi z zgodovinskim ozadjem, kajti le tako se lahko približamo njihovem pravemu pomenu. Vsak izraz se sčasoma obrabi, izgublja neki pomen in pridobiva novega. To moramo še zlasti upoštevati v našem primeru. »Potreba po ponovni določitvi pomena in izraza kateheza se kaže v skoraj vsaki dobi, bodisi zato, ker je govor o katehezi v odnosu do drugih, zelo različnih dejavnosti, bodisi zato, ker je kateheza bila povezana z drugimi cerkvenimi dejavnostmi, med njo in njimi pa ni bilo mogoče vedno potegniti natančne meje. Zato je nujno potrebno razčistiti pojme.«¹ Podobno velja tudi za »šolski pouk o religiji«, ki ima prav tako svoje zgodovinsko ozadje.

S katehezo se srečujemo že v apostolski dobi. Glagol »katehein« (zveneti, razlegati se) od začetka še ne izraža natančne rabe besede, kasneje pa pomeni poglobljanje in razlaganje krščanskega oznanila, ki sledi prvemu oznanilu ali evangelizaciji. V tem času se kateheza navadno družijo s katehumenatom, torej pripravlja na sprejem krsta. Ko je katehumenat začel izgubljati pomen zaradi krščevanja otrok, je besedo »kateheza« postopoma zamenjala beseda »katekizem« in pomeni začetek dolgega obdobja katekizma. Za dejavnost prevladuje izraz »instrukcija«, poučevanje, pouk, nauk. S tem smo se že približali religijskemu pouku. Konec 18. stoletja so v različnih evropskih državah uvedli obvezen šolski pouk in z osnovno šolo je bil že od nekdanj povezan tudi verouk, ker so bile ljudske šole vsaj v začetku pod cerkvenim nadzorom. Od tedaj se je katehetsko delo (katekizem, religijski pouk, verouk) začelo »seliti« iz družine in župnije v šole. V začetku tega stoletja pa se je pod vplivom katehetskega gibanja vrnil star izraz »kateheza« kot poskus vrnitve k bogatim začetkom, zlasti v apostolske in patristične čase, z željo, da bi prerasli preveč razumsko in pojmovno zasnovano katehetsko delo.² To gibanje je bilo potrjeno v pokoncilskem času, ko je kateheza zopet dobila svoj prvotni pomen.

Toda danes smo soočeni z novim stanjem, ko poznamo dve dejavnosti: župnijsko katehezo in šolski pouk o religiji, medtem ko je v preteklosti šlo večinoma za eno samo dejavnost, ki je bila včasih podobna katehezi, drugič pa religijskemu pouku (instrukciji).

¹ *Katehetsko pedagoški leksikon*, Ljubljana 1992, 291 (odslej: *KPL*).

² Prim. *KPL*, 291.

Danes poznamo različne modele župnijske kateheze in šolskega pouka in tudi različna razmerja med enim in drugim. Nekje dajejo večji poudarek šolskemu pouku o religiji, drugje večji poudarek župnijski katehezi. »Učni načrti in veroučne knjige v posameznih evropskih državah izražajo mnogovrstnost in zelo različne koncepte ter cilje religioznega pouka. Danes se vsebine religioznega pouka spreminjajo tako hitro kot še nikoli doslej v zgodovini.«³ V Avstriji in Nemčiji, na primer, poznajo sistematičen in reden šolski pouk o religiji, medtem ko pri župnijski katehezi poznajo samo priprave na zakramente. V Italiji poznajo reden in sistematičen šolski pouk o religiji, vzporedno pa imajo še župnijsko katehezo.

V naših razmerah imamo sistematično župnijsko katehezo, ki se metodološko včasih tudi nagiba bolj k pouku, instrukciji, vendar pa gre za dejavnost, ki je samo v pristojnosti Cerkve. Zaenkrat še ne poznamo šolskega pouka o religiji.

2. Razlike med župnijsko katehezo in šolskim poukom o religiji z vidika osnovnega smotra

Temeljni smoter *župnijske kateheze* je vsestransko razvita krščanska oseba. Ta cilj dosega kateheza z verskim uvajanjem, pripravo za sprejem zakramentov, uvajanjem v molitev, z vzgojo za življenje v skupnosti. »Cilj kateheze je, da bi bila v ljudeh z naukom razsvetljena vera res živa, zavestna in dejavna.«⁴ Koncilski odlok o krščanski vzgoji še natančneje osvetli njen temeljni smoter. Pri katehezi gre predvsem za to, »da se bodo krščeni ob postopnem uvajanju v spoznavanje odrešenjske skrivnosti vedno bolj zavedali prejetega daru vere, da se bodo naučili častiti Boga v duhu in resnici, predvsem v obhajanju bogoslužja, da se bodo naučili živeti, kakor se novemu človeku spodobi, v resnični pravičnosti in svetosti (Ef 4, 22-24), da bodo tako polagoma zrasli do popolnega moža, do polne Kristusove starosti in sodelovali pri rasti skrivnostnega telesa. Razen tega naj se zavedajo svoje poklicanosti in v dejanju izpričujejo tisto upanje, ki je v njih, in pomagajo pri krščanskem oblikovanju sveta; pri tem naj naravne vrednote, pritegnjene v celostno pojmovanje po Kristusu odrešenega človeka, prispevajo k blaginji celotne družbe.«⁵

Anton Trstenjak je v Metodiki verouka opredelil končni smoter verouka s treh vidikov:

– Prvi cilj verouka je *versko znanje*, to je umsko obvladanje snovi – verskih resnic in zapovedi. To znanje vpliva predvsem na človekov razum, smoter pa je *versko izobražen človek*.

– Drugi cilj verouka je *krepostno življenje*. Smoter verouka je *modrost*, ki je hkrati poglobljena moralna krepost. Gre za vzgojo, ki vpliva predvsem na voljo, njen cilj pa je *kreposten človek*.

– Smoter verskega pouka je *versko življenje*. Verouk ne vpliva samo na razvoj razuma in volje, marveč vpliva zlasti na rast milosti, na razvoj nadnaravnega življenja. Z drugimi besedami, smoter verouka je *utrditev učenca v veri, upanju in ljubezni*.⁶

³ E. J. Korherr, *Religiozni pouk v javnih šolah v Evropi*, v: BV 54 (1994), 303.

⁴ *Splošni katehetski pravilnik*, Ljubljana 1971, 17 (odslej: SKP).

⁵ *Izjava o krščanski vzgoji*, v: *Koncilski odloki*, Ljubljana 1980, 2.

⁶ Prim. A. Trstenjak, *Metodika verouka*, Ljubljana 1941, 18.

Krščansko zrelost kot temeljni smoter župnijske kateheze bi lahko v teološko-bibličnem pomenu opisali z najbolj splošnim pojmom kot poklicanost k svetosti. Le-ta je »pogoj za končno odrešenje. Svetost – to je nov človek v Kristusu, nov način delovanja in predvsem nov način biti«. ⁷ Krščanska svetost je rast, zorenje v poslušnosti duhu, v pokorščini Božjemu glasu, ki se odraža predvsem v hoji za Kristusom, ki je hoja v veri, upanju in ljubezni.

Župnijska kateheza želi biti cerkvena dejavnost. Prav izraz župnijska kateheza želi poudariti eklezialno razsežnost, ki jo prepoznavamo v štirih osnovnih značilnostih prve krščanske skupnosti. »Bili so stanovitni v nauku apostolov in bratskem občestvu, v lomljenju kruha (evharistija) in molitvah« (Apd 2, 42).

Zvestoba nauku apostolov: človek v življenju potrebuje jasne poglede in življenjsko usmeritev. Vera ni samo stvar navade ali čustva, ampak ji je potreben tudi nauk. Krščanska kateheza predpostavlja sprejetje Jezusovega nauka.

Lomljenje kruha in poslušanje Božje besede (evharistija): Božja beseda je svetilka našim korakom in v naših odločitvah. Lomljenje kruha je znamenje medsebojne povezanosti in edinosti, ki upošteva tudi različnost.

Bratska ljubezen: zrela krščanska vera se udejanja v diakoniji, v služenju, v ljubezni. Bratska ljubezen, ki jo srečamo pri usmiljenem Samarijanu in se zrcali v ljubezni do sovražnikov, nedvomno predstavlja višek splošno človeške in krščanske zrelosti.

Molitev: štejemo jo med bistvene sestavine krščanskega življenja. Krščanska zrelost se odraža tudi v uresničevanju načela sv. Benedikta: »Moli in delaj!«

Šolski pouk o religiji teži predvsem k vsestransko razviti osebnosti s poudarkom na zrelosti s psiho-sociološkega in moralnega vidika, ki prav tako ne izključuje religiozne razsežnosti. Brez omenjene zrelosti se ni mogoče funkcionalno vključiti v družbo in se prilagoditi njenim normam, prav tako se ni mogoče razviti v etično zrelo osebnost. Da to dosežemo, moramo tudi otroka pravilno motivirati, ga seznaniti z nagibi, ki ga navajajo k uresničevanju vrednostne lestvice v njegovem življenju. V mladostniški dobi je psiho-sociološki in etični vidik verske poučenosti – vzgoje toliko bolj pomemben, kolikor se mladostnik zavestno srečuje z ne-vrednotami. »V razvojnih letih pa je vzgoja osebnosti v odločilni fazi, saj je tu samozavest in poudarek na osebnih vrednotah kar v središču vsega mišljenja in vseh nagibov. V tem času se otrok tudi že učinkovito sooča z ne-vrednotami, ki jih srečuje, in ki jih mora odklanjati, da mu ne zmaličijo osebnostne podobe.« ⁸

Temeljni smoter šolskega pouka o religiji pomaga otroku in mladostniku, da se lažje znajde v času, ki ga označuje ne le pluralizem miselnih tokov, temveč tudi pluralizem najrazličnejših verskih izkustev, celo pluralizem v predstavah o Bogu znotraj iste religije. To nam dokazujejo najrazličnejša gibanja z verskim predznakom, kot so gibanja in verska izkustva, ki iščejo navdih v starih azijskih religijah. Takšen okvir religioznih predstav in izkustev vključuje tudi razne oblike ljudskih pobožnosti, na primer prikazovanja in ozdravljenja. Zaradi vedno večjega vpliva sekularizacije, indiferentnosti in nepoučenosti, kar se odraža v pomanjkanju čutenja z nekaterimi zgodovinskimi religijami, se dogaja, da vsa ta najrazličnejša izkustva nekritično sprejemamo kot normalna ali pa jih v celoti zavračamo.

⁷ Prim. G. Groppo, *Educazione cristiana e catechesi*, Torino 1972, 76-77.

⁸ A. Trstenjak, *Oris sodobne psihologije II*, Maribor, 1971, 161.

André Godin, priznan strokovnjak za psihologijo religije, je skrbno proučil nekatera izkustva, ki so značilna za današnji čas. Sprašuje se, če obstaja povezanost med različnimi krizami v sodobnem svetu (gospodarska, kulturna, duhovna) in naraščanjem raznih doživetij in izkustev – osebnih in skupinskih, včasih celo množičnih – ki se želijo istovetiti z religioznimi izkustvi. Mnoga bivanjska vprašanja, sredi katerih živijo otroci in mladi, so kompleksna in jih je treba reševati z različnih vidikov, tako z vidika teoloških kakor z vidika antropoloških ved, ki skupaj osvetljujejo družbene, kulturne, psihološke in religiozne razsežnosti teh izkustev.⁹

Smoter in narava šolskega pouka o religiji v zahodnih državah je informacija o religiji in še posebej o krščanstvu. Gre za poglobljeno poznavanje religije do tiste meje, dokler v njej ne prepoznamo vrednote in pomena, ki ga ima za vernega človeka. Šolski pouk o religiji ne zahteva, da učenec da osebni pristanek veri, gre za to, da dojame pomen in vrednote religije. Odkrivanje pomena religije je vedno tesno povezano s človekovimi bivanjskimi vprašanji. Smoter šolskega pouka o religiji je torej tudi v tem, da poleg religije razumemo ljudi, ki verujejo. Ta vzgojni smoter želi ljudi zblíževati in jih navaja na sožitje z različnimi nazori v pluralistični družbi.

Smoter šolskega pouka o religiji je rast in zorenje človekovega odnosa do religije. Pri tem ne gre toliko za krščansko zrelost kot za splošno človeško zrelost, ki omogoča objektivni pogled na religijo in posebej na krščanstvo. Ta smoter pomaga učencu premagati nepoučenost o religiji, neprizadetost, predsodke in otroške predstave o religiji. Tudi pomaga oblikovati življenje na osnovi krščanske vere. Prvi hip zveni trditev nekoliko v nasprotju s trditvijo, da šolski pouk o religiji ne želi postati župnijska kateheza, kot je zapisano v mnogih razpravah in študijah. Šolski pouk o religiji ne more izključevati cilja, da bodo nekateri učenci v religiji in krščanstvu odkrili osnove za graditev njihovega življenja po krščanskih načelih. Upoštevanje tega cilja pa še ne pomeni, da gre pri šolskem pouku o religiji za zlorabo. Če učenci prisluhnejo predmetu glasbe ali umetnosti in se zanju navdušijo, je to popolnoma v skladu s šolskimi smotri.

Šolski pouk o religiji ne uporablja katehetske metode, vendar so cilji v marsičem sorodni. Za učenca, ki je že kristjan, je šolski verouk izziv, da postane njegova verska odločitev še bolj zavestna, da se izogne površnosti in nezrelosti. Tistim, ki živijo odmaknjeni od religije in krščanstva, pa bo nudil možnost, da ponovno presodijo svoje poglede in stališča, ali pa jim bo pomagal, da bodo bolje razumeli verujoče.¹⁰

3. Veda, ki proučuje župnijsko katehezo in šolski pouk o religiji

Katehetika je veda o katehezi v vseh njenih razsežnostih in dejavnostih. Več stoletij so pojmovali katehezo kot katekizemski pouk, katehetiko pa kot umetnost ali vedo o tem pouku. Danes ima katehetika mnogo širši pomen, saj obsega študij vseh oblik krščanskega pouka in vzgoje. Zato je predmet katehetike kot

⁹ Prim. A. Godin, *Psicologia dell'esperienze religiose*, Brescia 1983, 8.

¹⁰ Prim. J. Gevaert – R. Giannatelli, *Didattica dell'insegnamento della religione*, Torino 1988, 25.

znanstvene vede o katehezi celotna stvarnost kateheze, to je kateheza v vseh njenih oblikah in okoljih:

– študij katehumenalne kateheze in kateheze krščanskega uvajanja (otroci, mladi, odrasli)

– župnijska ali cerkvena kateheza, družinska kateheza, razne oblike priložnostne kateheze

– študij o naravi, ciljnih, sredstvih in metodah kateheze, o pogojih krščanske zrelosti, o kulturnem in družbenem okolju, v katerem poteka kateheza.¹¹

Katehetika je razmeroma mlada veda, stara približno eno stoletje. Tudi prej so razmišljali o katehetski praksi, vendar ne po merilih, ki veljajo danes. Skrb za versko vzgojo zasledimo že v času nastajanja Cerkve. Koncem prejšnjega stoletja se pojavijo prve katehetske revije (*Katechetische Blätter*, *Christlich – pädagogische Blätter*, *Il catechista cattolico* itd). Pomemben prispevek k znanstveni katehnetiki so dali avtorji med obema vojnama, tako na primer M. Pfliegler, *Der Religionsunterricht*, 3 deli (1935 – 37). Odločilno pa se je razvila v letih med drugo svetovno vojno in po njej.

Utemeljitelja sodobne katehetike sta prav gotovo Anton Trstenjak z *Metodiko verouka* (Ljubljana 1941) in J. A. Jungmann z delom *Katehetik* (Wien 1953). Primer najobsežnejše sinteze katehetske vede pa je katehetika J. Colomba *Le service de l'Évangile* v dveh delih (Paris 1968).

Pedagogika religije je veda, ki proučuje šolski pouk o religiji. Kakor se razlikujejo različni modeli šolskega pouka o religiji, tako pozna različne poudarke pedagogika religije v različnih deželah. Ker se je šolski pouk o religiji najprej pojavil v nemško govorečih deželah, se je tudi veda »Religionspädagogik« najboljši razvila prav tam.¹²

Naj se povrnemo na začetek sedanjega stoletja. Leta 1905 se prvič pojavi izraz »Religionspädagogik« (O. Eberhard) v zvezi z reformističnim katehetskim gibanjem. Po mnenju H. Schillinga se tako pojavi pedagogika religije znotraj katehetike, ki vedno bolj poudarja pedagoški vidik, ker je tudi pouk v veri dobival vedno bolj šolski značaj. Tako se iz katehetike, ki zgubi kerigmatični značaj, razvije pedagogika religije.¹³

Osnovno izhodišče pedagogike religije je religiozna razsežnost vzgoje in podarja, da je to ena od osnovnih razsežnosti človekovega bivanja.

Pedagogika religije je del poklicnega oblikovanja bodočega učitelja religioznega pouka. Pomaga mu, da bo dejavno prispeval k celostni vzgoji učencev, ki so mu zaupani. Bodoči učitelj šolskega pouka o religiji se bo srečeval z mnogovrstnimi vprašanji mladih ljudi in z njihovim iskanjem življenjskih smotrov. Pedagogika religije ni religiozni pouk, ampak je strokovna veda, ki pomaga učiteljem šolskega pouka o religiji pri njihovi etični, socialni in religiozni vzgoji.¹⁴

¹¹ Prim. J. Gevaert, *Studiare catechetica I*, La catechetica come scienza, Roma 1981, 4-18.

¹² Prim. E. Feifel – R. Leuenberger – G. Stachel – K. Wegenast, *Handbuch der Religionspädagogik I*, Religiöse Bildung und Erziehung: Theorie und Faktoren, Zürich 1973; II *Didaktik des Religionsunterrichtes-Wissenschaftstheorie*, Zürich 1974; III *Religionspädagogische Handlungsfelder in kirchlicher Verantwortung*, Zürich 1975.

¹³ Prim. G. Groppo, *Origine del dialogo tra pedagogia e teologia*, v: H. Schilling, *Teologia e scienze dell'educazione*, Roma 1974, 26.

¹⁴ Prim. F. Škrabl, *Uvodna poglavja v pedagogiko religije*, Ljubljana 1994, str. 3.

4. Splošna metodologija katehetike in pedagogike religije

Tako katehetika kot pedagogika religije uporabljata metodologijo interdisciplinarnega raziskovanja, vendar je treba poudariti, da ima metodologija pri eni in drugi veji znanosti specifičen značaj.

Katehetika ne obravnava samo bibličnih in teoloških vsebin, ampak se dotika celotnega procesa pouka in vsega, kar se dogaja v otroku, mladostniku in odraslem. Za katehezo ni pomembna le vsebina (krščansko sporočilo), prav tako je pomemben »namembnik« (otrok, mladenič, odrasel, skupina), ki mora v vsem svojem bivanju postati kristjan. Katehetiki zaradi takšne narave kateheze ne zadostujejo teološke biblične vede, ampak se zateka še k pedagoškimi (antropološkimi) vedam. Podobno kot se na primer eksegeza zateka k svetnim vedam (lingvističnim analizam, arheologiji, hermenevtiki) ali kakor cerkvena zgodovina upošteva stroge metode svetnega zgodovinopisja, tako tudi katehetika upošteva antropološke vede (psihologija religije, sociologija religije).

Katehetika se sicer poslužuje metodologije interdisciplinarnega raziskovanja, treba pa je poudariti, da je njeno glavno težišče na teoloških (bibličnih in pastoralnih) vedah. V katehetiki prevladuje deduktivna metoda, pri čemer pa induktivna metoda ni izključena. »Kateheza zahteva deduktivno metodo, ki razlaga in opisuje dogodke tako, da izhaja iz njihovih vzrokov. Vendar pa deduktivni povzetek doseže svojo polno moč šele po induktivnem postopku.«¹⁵ Kateheza je po svoji naravi v službi Božje besede, je oznanilo Kristusa, zato ne more odkriti bistveno novih odgovorov na vprašanje človekovega odnosa do Boga in na vprašanje o njem samem.

Metodologija znanstvenega raziskovanja pri pedagogiki religije ima težišče in poudarek na pedagoških vedah. Ker je šolski pouk o religiji sestavni del šolskih programov, je zaradi dobrega vključevanja le-tega potrebno večje poznavanje pedagoških (antropoloških) ved.

Pedagogika religije se poslužuje bolj induktivne metode. »Induktivno metodo predstavlja opazovanje in raziskovanje dejstev z namenom, da bi v njih razbrali pomen, ki ga imajo v krščanski skrivnosti. Ta metoda se lepo ujema z odrešitvenim dogajanjem, ustreza pa tudi eni izmed najbolj značilnih zahtev človeškega duha, ki s pomočjo vidnih reči pride do spoznanja pojmov.«¹⁶

5. Priročniki in vsebina župnijske kateheze in šolskega pouka o religiji

Razlikujemo katekizme in druge priročnike za šolski pouk o religiji ali druge oblike priložnostne kateheze. »Poleg uradnega katekizemskega besedila so nastajali že od začetka tiska in se potem širili z napredovanjem šolstva tudi drugi priročniki za religijski pouk, bodisi župnijski, bodisi šolski.«¹⁷

Poleg razlike v vsebinski zasnovi je pomembna razlika glede odgovornih izdajateljev. Za priročnike župnijske kateheze je odgovorna samo Cerkev. Za priročnike šolskega pouka o religiji pa daje soglasje šolska institucija z večjo ali manjšo soudeležbo oz. sodelovanjem Cerkve. Kjer šolski pouk o religiji del-

¹⁵ SKP, 72.

¹⁶ SKP, 72.

¹⁷ KPL, 511.

no nadomešča še redno cerkveno katehezo (npr. Avstrija, Nemčija), tam ima zagotovo Cerkev večji vpliv tudi pri pripravljanju priročnikov. Običajno takšne priročnike pripravljajo ustrezni instituti. Pri sestavljanju priročnikov se moramo ozirati na naravo ene in druge dejavnosti.

Kaj obsega vsebina župnijske kateheze in česa ne sme prezreti, nam najbolj jasno pove Katekizem Katoliške Cerkve. »Katekizem mora zvesto in organsko podajati učenje Svetega pisma, živega izročila v Cerkvi in verodostojnega cerkvenega učiteljstva, kakor tudi duhovno dediščino cerkvenih očetov, svetnikov in svetnic Cerkve, da bi bilo mogoče bolje spoznati krščansko skrivnost in poživiti vero Božjega ljudstva. Upoštevati mora razlage nauka, ki jih je Sveti Duh v potekanju časov navdihoval Cerkvi. Potrebno je tudi, da pomaga osvetliti z lučjo vere nove razmere in nova vprašanja, ki se v preteklosti še niso pojavila.«¹⁸ Kljub posodobitvam pa za KKC velja, da povzema »stari« razpored, ki je tradicionalen in mu je sledil že katekizem Pija V. Vsebino razčlenjuje v štiri dele: veroizpoved, zakramenti, deset zapovedi in krščanska molitev (Oče naš).

Katekizem je posebna zvrst knjige o veri, ki je namenjena katehezi in je postala splošno znana v 16. stoletju. Danes so katekizmi sodobno urejeni pripomočki, ki upoštevajo didaktična načela, medtem ko so bili včasih katekizmi suhoparne zbirke obrazcev, vprašanj in odgovorov.¹⁹

Morda nekateri še danes v spominu hranijo podobo takšnih katekizmov in čutijo do njih odpor, ker niso seznanjeni z novimi.

Priročniki šolskega pouka o religiji so sestavljeni bolj na osnovi kurikularne motode, ki se ne zadovolji z vsebinskim izborom, tudi ne s samo didaktiko, ampak vključuje celoten potek učenja, kjer so zajeti cilji, vsebine, kvalifikacije, to je usposobljenosti, organizacija, preverjanje in drugo.²⁰ Programi šolskega pouka o religiji so odvisni tudi od šolske zakonodaje v različnih deželah. »Izdolovanje programov mora ohraniti zlato sredino med zavezujočimi predpisi (osnovanimi na logičnih, teoloških, antropoloških, psiholoških, didaktičnih in katehetskimi pogledih) in potrebno 'odprtostjo' za različne potrebe učiteljev in učencev.«²¹

Priročnike, ki jih uporablja šolski pouk o religiji, po vsebini delimo na doktrinarne (ko prevladuje teološko-šolska sinteza), kerigmatične (s posebno biblično in liturgično razlago) in antropološke (s širokim prostorom za človeško izkušnjo ter integracijo med vero in življenjem). Poleg osnovnih besedil so še drugi pripomočki, ki usmerjajo k praktičnemu delu (delovni zvezki). Ponavadi se od teh priročnikov ne zahteva takšna popolnost vsebine kakor od katekizma. Mogoče je tudi izbirati in bolj poudariti nekatere posebne razsežnosti krščanskega dogodka ali nauka.²²

Vsebino priročnikov narekujejo osnovni smotri šolskega pouka o religiji. Z ene strani gre za splošno informacijo o religijah in sistemih vrednot, z druge strani pa gre za posebne vsebine šolskega pouka o religiji, ki se vsekakor razlikujejo od katehetskimi vsebin.

¹⁸ *Katekizem Katoliške Cerkve*, Ljubljana 1993, 12.

¹⁹ Prim. *KPL*, 511.

²⁰ Prim. *KPL*, 336.

²¹ *KPL*, 521.

²² Prim. *KPL*, 512.

a) *Študij krščanske religije*. Poudariti je treba, da gre v evropskih deželah predvsem za študij krščanske veroizpovedi. Glede na to se šolski pouk o religiji razlikuje od splošne fenomenologije (sociologije) religije in sistemov vrednot. Res je, da živimo v pluralistični družbi, in da je treba učence vzgajati v tem duhu, toda naloga šole je tudi, da pripravlja učence na sožitje z ljudmi različnih nazorov. Verouk prispeva le en del te priprave, ne more pa biti v celoti zasnovan kot predstavitev več enakovrednih religij. Vsebina šolskega pouka o religiji mora biti v našem prostoru predvsem pouk o krščanski religiji.

Predvsem v srednjih šolah se srečujemo s prakso, ko verouk zamenjajo različne razprave psihološke, sociološke in ideološke narave, o temah vseh vrst. Res je, da učencem te razprave ugajajo, toda vedno ne zadostujejo za pravo predstavitev krščanstva. Vsebine je treba izbrati tako, da učencu omogočijo srečanje z odločilnimi in bistvenimi potezami krščanstva. S tem ne zanikamo pomena življenjskih vprašanj, s katerimi se srečujejo učenci, toda reševanje le – teh in pogovor o njih ni naloga samo predmeta o religiji, ampak celotne šolske vzgoje.

Nevtralnost do vseh religij, torej tudi do krščanstva, je v bistvu ideološki pogled na religijo na sploh, ker vse religije relativizira.²³

Treba je tudi poudariti, da se šolski pouk o religiji ne more enačiti s cerkveno (župnijsko) katehezo, niti z vidika smotrov niti z vidika vsebin. Razlika v primerjavi s katehezo je vidna predvsem iz sledečih razlogov: šolski pouk o religiji izključuje vaje in izkušnje molitve, verska slavlja, izkustva krščanske skupnosti v smislu karitativne dejavnosti, socialno in apostolsko angažiranost. Šolski pouk o religiji temeljiteje obravnava vsebinska področja, kot so tradicija, kultura, identiteta.

b) *Osrednje razsežnosti krščanske religije*. Pomembno je, da šolskega pouka o religiji ne omejimo na dogmatiko, zakramentalno ali moralno. Njegovo vsebino določajo sledeče razsežnosti krščanstva:

– *Biblična razsežnost*: glavna poglavja Svetega pisma, glavna biblična izkustva z avtentično razlago, ki jih ni mogoče zamenjati s sodobnimi izkustvi.

– *Krščanska tradicija* ima posebno mesto med različnimi kulturami. Pri tem gre za cerkveni nauk in versko prakso v najrazličnejših izraznih oblikah, od časa, ko je nastala prva veroizpoved, pa vse do danes.

– *Slavje in zakramenti*: v krščanstvu je pomembna zakramentalna praksa in bogoslužje. Pri tem gre za številna vidna znamenja (verska simbolika), ki izražajo nevidno Božje delovanje.

– *Antropološka razsežnost*: krščanska vera in odrešenje sta zaradi človeka. Krščanstva ni mogoče razumeti, če ne poznamo dobro človekovega bivanjskega položaja, šele potem lahko daje odgovor na osnovno vprašanje o smislu življenja.

– *Etična razsežnost*: kot vsaka religija, ima tudi krščanstvo svoje etične norme, ki povezujejo vero s konkretnim življenjem.

– *Cerkvena razsežnost*: pomen organske povezanosti v Cerkvi.

²³ Prim. J. Gevaert, *Natura e finalita dell'insegnamento religioso nella scuola*, v: J. Gevaert – R. Giannatelli, n. d., 29.

6. Metode dela in način komuniciranja

Razlika med župnijsko katehezo in šolskim poukom v religiji je razvidna tudi v delovnih postopkih ali metodah in v načinu komuniciranja. Prvo, česar ne smemo zanemariti pri župnijski katehezi, je katehetski pouk: »Razumu, zlasti otrok in mladih, je treba s pomočjo sistematičnega pouka pomagati do spoznanja temeljnih dejstev in žive vsebine tiste resnice, ki nam jo je Bog dobrohotno razodel, in ki jo je Cerkev skušala v teku svoje dolge zgodovine izraziti na vedno bogatejši način. Nihče ne bo oporekal, da je treba ta pouk podajati tako, da oblikuje navade krščanskega življenja, ne pa da ostane samo pri razumu.«²⁴ Osebnost stik je tista oblika (metoda) oznanjevanja pri župnijski katehezi, ki pouku o resnicah dodaja še osebno pričevanje. »Ne bi se smelo dogajati, da bi zaradi tega, ker je nujno potrebno prinašati veselo oznanilo množicam ljudi, pozabljali na tisto obliko priobčevanja, s katero se približamo osebni človekovi zavesti, ki jo prizadene čisto izredna beseda, katero naj naslovi nekdo drug.«²⁵

Splošni katehetski pravilnik v 46. točki omenja, da je mnogo oblik in poti, po katerih je mogoče krščansko oznanilo posredovati ljudem v različnih obdobjih in v različnih položajih. »Potrebno je skrbno metodološko raziskovanje, ki naj odkrije, katero katehetsko metodo naj izberemo za različne primere« (SKP 46).

M. Bliem navaja sledeče katehetske metode:

- »Metode, ki zadovoljujejo osnovne potrebe življenja, to so vera, upanje, ljubezen;
- metode, ki pomagajo človeku iskati srečo in polnost življenja;
- metode, ki odkrivajo smisel življenja, metode, ki pomagajo človeka peljati od smrti v življenje;
- metode, ki napravijo človeka svobodnega in mu pomagajo živeti z večjo polnostjo;
- metode, ki vodijo človeka k Bogu.«²⁶

Če se pri župnijski katehezi bolj poudarjajo oznanjevalne metode, osebno pričevanje, je pri šolskem pouku o religiji bolj poudarjena večja strokovnost v metodološko didaktičnem pomenu in v prilagodljivosti šolski organizaciji in načinu dela.

Tudi pri šolskem pouku o religiji govorimo o množstvu učnih metod, ker to zahteva razvoj pedagoških ved in didaktika učenja. Sodobni priročniki religijskega pouka²⁷ zahtevajo razne metode, ki jih določajo priročniki, včasih pa mora veroučitelj izbirati z lastno spretnostjo in iznajdljivostjo. Ena sama lekcija lahko zahteva različne delovne postopke. Razne delovne metode napravijo učni proces dinamičen, toda hkrati zapleten. E. J. Korherr navaja sledečo razdelitev metodoloških postopkov:

- pretežno govornjeni delovni postopki
- pretežno vizualni delovni postopki
- skupniško usmerjeni delovni postopki

²⁴ Pavel VI., *O evangelizaciji*, Ljubljana 1976, 44.

²⁵ Pavel VI., n. d., 46.

²⁶ M. Bliem, *Metode, poti in oblike kateheze za odrasle*, Mirenski grad 1981, 1.

²⁷ Prim. E. J. Korherr, *Methodik des Religionsunterrichts*, Jugend und Volk, Wien-München, 19.

- udejevanja, ki zahtevajo ustvarjalnost
- biblično katehetski delovni postopki.²⁸

Pri šolskem pouku o religiji, pa tudi pri župnijski katehezi, ne smemo pozabiti na celotnost metodičnih postopkov (da se na primer držimo samo skupinskega dela in pozabimo na razlaganje in pojasnjevanje). Zlasti za župnijsko katehezo velja, da se je treba naučiti nekaj verskih učnih in molitvenih obrazcev, ki omogočajo natančno izražanje misli in omogočajo vernikom, da govorijo skupni jezik.²⁹

7. Pristojni ali izvajalci župnijske kateheze in šolskega pouka o religiji

Kateheza je v izključni pristojnosti Cerkve. Na različnih stopnjah je Cerkev odgovorna za celoten potek kateheze, zato je tudi večplastna povezanost (odvisnost) med Cerkvijo in katehezo. Beseda, ki jo pogloblja kateheza, je izvor Cerkve. Cerkev nastaja ob oznanjevanju Božje besede. Beseda prenavlja, očičuje in preverja Cerkev. Cerkev ni samo varuhinja Božje besede, ampak ji mora vedno znova prisluhniti. V luči evangelija preverja svojo prakso. Odvisnost v razmerju med Božjo besedo in Cerkvijo pa poteka tudi v obratni smeri. Božja beseda namreč živi v Cerkvi. Z oznanjevanjem Božje besede in življenjskim pričevanjem postane krščansko razodetje 'živa tradicija'. »Kar pa so apostoli izročili, obsega vse tisto, kar pospešuje sveto življenje Božjega ljudstva in pomnožuje njegovo vero. In tako Cerkev s svojim naukom, z življenjem in bogočastjem trajno nadaljuje in vsem rodovom predaja naprej vse, kar sama je, kar veruje« (BR 8).

Ker je Cerkvi naročeno, da evangelizira, pridiga in katehetizira, je njena naloga, da določa oznanjevalce ter vsebino in načine oznanjevanja. »Kateheza je bila vedno in bo ostala dejavnost, za katero Cerkev mora in hoče čutiti odgovornost. Pastirji imajo na različnih ravneh največjo odgovornost za pospeševanje, usmerjanje in usklajevanje kateheze. Duhovniki in redovnice imajo v katehezi prednostno področje apostolskega dela« (*Catechesi tradendae*, 16).

Takšna praksa pa nikakor ne izključuje laičnih sodelavcev pri katehezi. Marsikje narašča število laičnih katehistov in katehistinj, vedno več je tistih, ki čutijo odgovornost za katehetsko oznanjevanje v družini ali pri župnijski katehezi.³⁰ Če pri župnijski katehezi sodelujejo laiki, je Cerkev tista, ki jih izbira in postavlja za oznanjevalce, za katehiste in katehistinje s tem, ko jim podeljuje 'missio canonica'.

Torej je pri župnijski (cerkveni) katehezi izvajanje kateheze in postavljanje katehistov in katehistinj izključno v pristojnosti Cerkve (cerkvenega učiteljstva), številčno pa prevladujejo kleriki, redovnice, redovniki.

Izvajalci ali učitelji šolskega pouka o religiji so lahko kleriki ali laiki. V zadnjem času narašča število laičnih učiteljev. Njihov položaj v šoli je lahko tudi

²⁸ Prim. E. J. Korherr, *Methodik des Religionsunterrichts*, 19.

²⁹ Prim. SKP, 73.

³⁰ Prim. I. Rojnik, *Identiteta in usposabljanje italijanskih katehistov*, v: *Znamenje* 14 (1984), 144-153; *KPL*: »Poleg duhovnikov in redovnikov so vedno opravljali sistematično katehezo tudi laiki. Danes jih je vedno več. Njihova zavzetost je rodila pravo 'gibanje', ki ga imamo za enega najbolj značilnih sadov 2. vatikanskega koncila. Večje število laičnih katehetov je sad večje cerkvene zavesti in pastoralnega delovanja, ki je poudarilo prvenstveno vlogo božje besede v življenju Cerkve« (273).

zapleten, zlasti še, če niso dorečene pristojnosti šolske institucije (družbe) in Cerkve. Zdi se, da so problemi v zvezi z veroučitelji najbolj zapleteni, ker je razpet med šolsko institucijo in Cerkvijo (dvojna pripadnost). Temu je treba dodati še vprašanje o njegovem subjektivnem prepričanju, o pravnem in ekonomskem položaju ter vprašanja v zvezi z njegovim osnovnim in nadaljnjim usposabljanjem. Zelindo Trenti takole razmišlja v italijanskih razmerah: »Naloga učitelja šolskega pouka o religiji je, da v šolo vstopi z zrelo zavestjo, da daje svoj specifični prispevek vzgojnemu načrtu. Njegov delež naj bo prepričljiv in priznan.«³¹

Pri reševanju vprašanj v našem prostoru se ponuja rešitev glede strokovne usposobljenosti s tem, ko je mogoče vpisati teologijo kot dvopredmetni študij. Če bi naša družba, podobno kot sosednja Italija, priznala vrednost verske kulture in upoštevala katoliška načela, ki so sestavni del zgodovinske dediščine našega naroda, ter zagotovila, da se bo v okviru šolskih programov uvedel predmet šolskega pouka o krščanski religiji (in drugih verstvih),³² potem bi laiški teologi lahko rešili vprašanje izvajalcev, oziroma učiteljev šolskega pouka o religiji. Cerkve, ki je soudeležena pri uvajanju posebnega predmeta o religiji, bi morala podpreti vključitev laikov — diplomiranih teologov v šolski vzgojni sistem. S tem bi napravila velik zgodovinski korak pri vključevanju laikov v vzgojno delo, kakor to podpira 'Prosinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih' papeža Janeza Pavla II. (1988). »Treba je namreč pripravljati krščanske laike, da se bodo posvečali vzgojnemu delu kot resničnemu in posebnemu cerkvenostnemu poslanstvu... Sinodalni očetje so izrazili besede spoštovanja in opogumljenja vsem krščanskim laikom, možem in ženam, ki v civilnem in krščanskem duhu razvijajo vzgojno nalogo v šoli in vzgojnih ustanovah« (*Christifideles laici*, 62).

8. Namembniki župnijske kateheze in šolskega pouka o religiji

Danes je kateheza namenjena katehizirancem vseh starostnih obdobij, zato govorimo o katehezi otrok, o katehezi mladih in o katehezi odraslih. Ko so začeli poučevati verouk v šoli, je to posredno vplivalo, da se je krščanski pouk omejil na otroško obdobje. Dolgo je veljalo nezapisano pravilo, da verski pouk v otroški dobi zagotavlja odraslega vernika, kristjana. Razne spremembe in vplivi v svetu in v Cerkvi so močno omajali to pravilo. Nekatero cerkveno listino kot na primer SKP 20, Catechesi Tradendae 43, Kateheza odraslih v krščanski skupnosti 1990, omenjajo katehezo odraslih kot poglavitno obliko kateheze in so vse druge oblike naravnane na to katehezo. Za župnijsko katehezo se katehiziranci svobodno odločajo. Zato je kateheza namenjena omejenemu številu namembnikov, tistim, ki se želijo tako poučiti v krščanstvu, da bodo lahko pristopili k zakramentom. Župnijska kateheza je namenjena tistim, ki se želijo poučiti o Božjih zapovedih in jih sprejeti kot življenjsko vodilo.

Šolski pouk o religiji je namenjen celotni šolski populaciji, tudi nekrščanim in nevernim. Prav zaradi nevernih slušateljev nima katehetskih namenov. Snov podaja s kulturno motivacijo, predstavi pomen katolicizma in religije za kulturo,

³¹ C. Bissoli — Z. Trenti, *Insegnamento della religione e professionalita docente*, Torino 1988, 8.

³² Prim. J. Gevaert — R. Giannatelli, n. d., 65.

³³ Prim. C. Bissoli, *Identita e statuto giuridico dell'insegnamento della religione cattolica in Italia*, v: J. Gevaert — R. Giannatelli, n. d., 51-53.

in to v skladu s šolskimi cilji ter na način šolskega podajanja. Toda z druge strani je treba poudariti, da šolski verouk na tej osnovi nikakor ne pomeni nasprotje katehezi, temveč njeno dopolnilo.³³

Šolski pouk o religiji je namenjen vsem, toda ne želi biti obvezen za vsakogar, zato se zanj slušatelji odločajo svobodno. V naravi šolskega pouka o religiji je razvidno spoštovanje svobodne vesti otrok in dijakov. S tem so slušatelji zavarovani pred različnimi pritiski doktrinarne ali vedenjske narave, se pravi, da bi bili prisiljeni k sprejetju kake doktrine ali vsiljevali kake vedenjske držbe.

Svoboda odločanja je organizacijsko različno izpeljana. V nekaterih državah poznajo prakso, da se otroci in dijaki priglasijo za šolski pouk o religiji, v drugih državah pa lahko otroke do 14. leta opravičijo starši, starejši pa se opravičijo sami.

9. Prostor za župnijsko katehezo in šolski pouk o religiji

Čeprav se zdi vprašanje okolja za izvajanje kake dejavnosti nepomembno, v resnici ni tako. Poleg velikih prednosti obveznega verouka, ki so ga v 18. stoletju uvedli v šolo, J. A. Jungmann profani prostor ocenjuje za pomanjkljivost.³⁴ Ta ocena velja za prakso, ko sta kateheza in šolski verouk nastopala izmenoma, se pravi tedaj, ko je šolski verouk nadomestil župnijsko katehezo. Danes pa nastopata (oziroma naj bi se izvajala) vzporedno vsak s svojimi osnovnimi smotri. Pripomniti pa je treba, da bi bilo nesmiselno pričakovati, da bomo danes v profanih šolskih prostorih lahko dosegli osnovne smotre kateheze. Katehetska dejavnost potrebuje takšno okolje, ki nudi ugodno vzdušje za versko uvajanje, tudi za versko prakso (opravljanje obredov), ki je prav tako sestavni del kateheze. Takšno okolje za katehezo nudijo cerkev, župnišče, oratorij.³⁵ Ker okolje neposredno vpliva na sprejemanje snovi, smo med drugim tudi iz tega razloga označili katehetsko dejavnost za župnijsko, cerkveno.

Podobno velja za šolski pouk o religiji. Zaradi večje strokovnosti in zaradi šolskih zahtev so zanj primernejši šolski prostori. Če je njegov osnovni smoter sodelovanje pri splošni vzgoji otrok in mladih, bo ta cilj lažje dosegal v ustanovi, v okolju, ki je namenjeno splošni vzgoji in izobraževanju.

Sklep

Po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru je Cerkev poudarjala prilagajanje verske vzgoje različnim krajevnim cerkvam. Danes se zato lahko srečujemo z različnimi modeli župnijske kateheze in šolskega pouka o religiji. Skoraj nemogoče je odkriti popolnoma enako prakso v dveh deželah. To ugotavlja E. Korherr v svojem predavanju na Teološki fakulteti v Ljubljani 4. maja 1994. »Učni načrti in veroučne knjige v posameznih evropskih državah izražajo mnogovrstnost in zelo različne koncepte ter cilje religioznega pouka.«³⁶ Tudi vsebine

³⁴ Prim. J. A. Jungmann, *Katehetika*, Ljubljana 1966, 22.

³⁵ Prim. KPL: »Izvirna oblika oratorija je prostor za sprejemanje, pastoralo in vzgojo najmlajših, otrok in mladih. S svojo značilno priljubljenostjo ustvarja dinamično napetost med osebno in skupnostno razsežnostjo pedagoško pastoralnega dela. Kateheza je v oratoriju hkrati podajanje odrešenjskega oznanila, odgovarjanje na vprašanje o smislu življenja in vere, pričevanje odraslih za vero, uvajanje v molitev, zakramentalno življenje, dejavno ljubeze« (459).

³⁶ Prim. E. J. Korherr, *Religiozni pouk v javnih šolah v Evropi*, 299-310.

religioznega pouka se spreminjajo tako hitro kot še nikoli doslej v zgodovini. Prav tako velja za katehezo, ki se je razvijala na različne načine v različnih deželah.

V razpravi smo podali osnovne značilnosti župnijske kateheze in šolskega pouka. Kljub raznolikostim, ki izhajajo iz izkušenj v različnih deželah, lahko opišemo naravo ene in druge dejavnosti.

Šolski pouk o religiji je sestavni del osnovnih smotrov šole in kot takšen sprejema njeno pedagoško-didaktično strukturo. V zahodnoevropskih deželah daje vsebinsko prednost krščanstvu, toda s tem se ne omejuje na teološke in biblične teme, ampak vsebuje tudi vzgojne, antropološke in socialne teme ter daje možnost za srečanje z drugimi religijami in pogledi na svet. Veroučitelji so glede naslova in plačila izenačeni z drugimi zaposlenimi na šoli. Cerkvi se navadno dovoljuje sodelovanje glede veroučiteljev in učnih pripomočkov. Programe običajno odobrita država in Cerkev.³⁷

O šolskem pouku o religiji ne moremo govoriti na osnovi domačih izkušenj, lahko pa visoko ovrednotimo našo župnijsko katehezo, ki v celotnem obdobju osnovne šole sistematično uvaja v krščanstvo in nedvomno predstavlja enega najbolj uspešnih modelov župnijske kateheze v zadnjih desetletjih. Za to gre priznanje našim katehetom (A. Trstenjak, J. Demšar, V. Dermota, F. Godinič, D. Oberžan, J. Pogačnik, J. Oražem, J. Bogovič idr.) in številnim duhovnikom, redovnikom, redovnicam in laičkim katehistom, ki so v težkih povojnih razmerah župnijsko katehezo postavili na noge.

Razprava podpira zamisel, da bi pouk o religiji tudi v naših razmerah postal šolski predmet. Te odločitve pa si ne moremo predstavljati s preprostim preklicem dekreta iz leta 1951, ki je verouk izključil iz šole. Do takrat je bil šolski verouk edina oblika krščanskega pouka. Danes želimo ohraniti župnijsko katehezo in poleg nje poiskati našim razmeram primeren model šolskega pouka o religiji, ki bo v skladu s krščansko tradicijo in sodobnimi pedagoškimi načeli.

Povzetek: Ivan Rojnik, Župnijska kateheza in šolski pouk o religiji

V razpravi smo predstavili župnijsko katehezo in šolski pouk o religiji kot dva modela verske vzgoje in izobraževanja. Naravo obeh dejavnosti smo osvetlili z zgodovinskega vidika, na osnovi temeljnega smotra, z vidika priročnikov, vsebin, metod dela in z vidika pristojnih oz. odgovornih. Osnovna motivacija za župnijsko katehezo izvira iz cerkvenega poslanstva. Cerkev ima nalogo, da oznanja, uvaja v krščanstvo, pripravlja otroke in mlade za prejemanje zakramentov. Župnija je idealno okolje za takšno dejavnost. Motivacija za šolski pouk o religiji izvira predvsem iz sodobne, demokratične, pluralistične šole, ki vidi v predmetu sodelovanje pri etični, religiozni in socialni vzgoji mladih. S tem zagotavlja celostno in solidno oblikovanje učencev. Pri nas je krščanstvo vraščeno v kulturno in narodno zgodovino in je sestavni del naše civilizacije. Glede na to je upravičena zahteva po uvedbi šolskega predmeta o religiji. Šolski predmet je namenjen vsem, toda ne želi biti obvezen za vsakogar. Zato se slušatelji zanj odločajo svobodno. Nesmiselno bi namreč bilo komu vsiljevati informacijo o religiji. Šolski verouk lahko nekemu vzbudi zanimanje za nadaljnje uvajanje v

³⁷ Prim. C. Brissoli, *Identita e statuto giuridico dell'insegnamento della religione cattolica in Italia*, v: J. Gevaert – R. Giannatelli, n. d., 13.

krščanstvo, zato mora župnija tudi v prihodnje opravljati katehetsko poslanstvo. Primerno je, da ga še izpopolni z vidika mladinske kateheze in kateheze odraslih.

Summary: Ivan Rojnik, Parish Catechesis and School Classes about Religion

In the treatise parish catechesis and school classes about religion are presented as two models of religious education. The character of either is illustrated from the historical aspect, in view of its basic aim, with respect to manuals, contents and working methods as well as from the aspect of those responsible for it. The basic motivation of parish catechesis comes from the mission of the Church. The task of the Church is to preach, to initiate into Christian faith, to prepare children and young persons for the sacraments. The parish is an ideal environment for such activity. The motivation for school classes about religion comes especially from the modern democratic and pluralistic school that sees this subject as a part of the ethical, religious and social education of young persons. Thereby a complete and sound formation of the pupils is ensured. In our country christianity is a constituent part of our cultural and national history and a component of our civilisation. Hence it is a just claim that a school subject about religion should be introduced. The school subject is intended for everybody but does not want to be obligatory for everybody. The students freely decide whether they want to take it. Namely, it would be pointless to force information about religion on anybody. Religious instruction at school may wake somebody's interest in further initiation into Christian faith hence the parish will have to carry out its catechetical mission also in the future. It should be supplemented by the catechesis of young persons and of adults.

Anton Mlinar

Splav in etične dileme onkraj splava*

Uvod

Moralni problem splava je prisoten pri vseh ljudstvih v vseh kulturah v vsej zgodovini. Toda pozitiven zakon je vedno in povsod ščitil nerojeno življenje. Prepoved direktnega splava je bila vedno eden ob bistvenih sestavnih delov zapovedi: Ne ubijaj!

Situacija splava in položaj okrog njega sta v zadnjem času nova zaradi nekaterih nemajhnih podrobnosti: tehnika izvršitve splava se je razvila do popolnosti; pozitiven zakon je »tehničen« in ne ščiti porajajočega se človeškega življenja v celotnem obdobju nosečnosti, s tem pa načelno tudi ne posameznika pred interesi družbe; različne indikacije in nekatere vsebinske distinkcije, ki so bile še »tik pred zdajci« obupen poskus medicinske etike, kako se kompetentno vmešati v legalizem nove dobe, so imele za posledico sprtost raznih moralnih konceptov, njihovo vse večjo svetovnonazorsko opredeljenost in njihovo »pravico do užaljenosti«; etična presoja položaja naenkrat ni več enakovredna tehnični ali logistični presoji in zato »nepotrebna«; glede na to, da je v situaciji postala nepotrebna, se ji je zgodilo, da mora svojo »potrebnost« kar naprej dokazovati. V socialnem okolju to ni popolnoma nov pojav, toda tako »nepotrebna«, kot je etika v sodobnem socialnem okolju, še ni bila nikoli. Predvsem pa je novo to, da sta uveljavljanje pravice do splava in izvedba splava taki, da v bistvu odpirata vrata evtanaziji in ne ščitita pred evtanazično miselnostjo.

Moj prispevek ima pred očmi predvsem elemente nekakšne »svobode«, se pravi arbitraže, ki ji je nerojeno življenje izpostavljeno na milost in nemilost, pa ne samo nerojeno človeško življenje, ampak bolj ali manj že vsako le domnevno »človeka ne vredno življenje«. Najprej govorim o splavu kot problemu vesti. V triadi »zakon, vest, morala« ima vest ne le vlogo pomiritelja med dvema nasprotnima držama, držo zakona, ki je pri nas in v svetu ta čas zelo liberalna in krivična do porajajočega se življenja, in držo morale, ki je izraz svojevrstne človekove nemoči in žal tudi znamenje sprtosti deklarativne etike s formalizmom v praksi, ampak ima tudi ukazujoč značaj, saj je zadnja norma osebne nravnosti. Vsega ne utemeljuje ta ali on zakon, ampak potrjuje avtoriteto naravnega zakona. Zgolj morala brez za vest značilnega načela poslušnosti ni prepričljiva, ker ni plod duha sprave; hoče biti prepričevalna in se ne brani vzvodov

* Predavanje za »Izvedenstvo '93: Splav na Slovenskem«, Portorož 13. 5. 1993.

moči. Splav je problem vesti, se pravi globokega soglasja med objektivno normo in poslušnostjo vesti. Do za-vesti prihaja, da splav vpliva še na mnoga druga področja, ki jih pozitiven zakon in morala komajda slutita. Splav je eno najusodnejših znamenj neupoštevanja dostojanstva človeške osebe. Govori o značaju sodobne kulture, ki ne mara življenja. »Visoka« kultura je proizvedena, ne omogočena, in tudi sama proizvaja, ne omogoča. Pogostnost uveljavitve »pravice do prekinitve nosečnosti« je vznemirljiva. Z moralnega stališča je verjetna in utemeljena domneva, da stoji za splavom k molku prisiljen konflikt, ki zapira usta mnogim drugim problemom, ki bi jih bilo treba verbalizirati, pa zaradi položaja ne smejo ali ne morejo do besede.

Nadalje me zanima, kakšno je razmerje med krščansko etiko in strokovno medicinsko etiko (deontologijo). Krščanska etika o splavu ne govori drugače kot katerakoli druga etika, gotovo ne drugače kot medicinska deontologija, dokler ta kot etika nazorsko ni obremenjena in dokler temelji na naravnem zakonu, se pravi dejanski praktičnosti tega zakona. Medicinska etika, podobno kot krščanska, vidi zlo splava v direktnem splavu, »to je *hotenem* bodisi kot cilj bodisi kot sredstvo ...« Tako nov *Katekizem Katoliške Cerkve*.¹ Direktni splav je izraz globokega nestrinjanja z moralnim redom. Tako krščanska kot medicinska etika ne govorita le o doslednem spoštovanju osebe ampak tudi iščeta poti za civilno uveljavitev dostojanstva osebe v družbi in državi. Nesorazmerja, do katerih prihaja na tem področju, niso izraz nasprotij znotraj moralne govornice, ampak so izraz globoke krize določene medicine, ki hoče biti »ne-dolžna«, znanstvena, arhitektonsko urejena, sholastična in po možnosti kodificirana. Ko medicino začne bolj zanimati ideja o človeku kot konkreten človek, se njena odgovornost spremeni v ideologijo.

Dalje bi rad poudaril, da duh razločevanja, ki ga omogoča etos (življenjski prostor) zdravnika, s tem pa načelno tudi vsaka etika, ne gleda na splav le kot na (moralni) problem, ampak je pozorna na vsa dogajanja v tim. bioetiki, ki je avtonomna zahteva medicine po samostojnejši antropologiji, se pravi tudi onstran sedanje zakonske ureditve, ki je krivična do nerojenega življenja in odprta pot do legalizacije evtanazije. Jus se na bioetičnem področju preprosto ne zna obnašati ali »noče videti«. To je eden od motivov za bolj intenzivno refleksijo o evtanaziji, ki bo s svojim obrazom, svojo držo in svojimi učinki neprimerno bolj kruta kot zakon, ki razglaša splav za eno od pravic žene-matere, za zdravnikovo dolžnost in za neproblematičen postopek. Direktni splav je »hoten«. Z medicinskega stališča je prepovedan in nepotreben poseg; ta splav je izraz moralnega nereda v njej. Sedanja zakonodaja je »alarm« pred to nepredstavljivo, toda možno, verjetno in v preteklosti že preizkušeno krivičnostjo pozitivne zakonodaje, etike, ki je ideologija.

Cilj predavanja je pokazati, da je diskusija o splavu potrebno vrniti vesti. Splav je problem vesti, šele nato moralni in šele nato legalni problem. Da je splav problem vesti, najprej pomeni, da je zadeva vsakega posameznega človeka kot osebe. Zlo splava ni samo v tem, da nasprotuje določenim moralnim, socialnim in drugim kriterijem sožitja med ljudmi, ampak v tem, ker človek ni več stvar (kreatura), ampak sredstvo, in ker to počne človek. Zastrahuječe je, da je

¹ *Katekizem Katoliške Cerkve*, Ljubljana 1993, 2271. Malo naprej (2272) pravi: »Cerkev s tem noče omejevati prostor usmiljenja, ampak hoče samo podčrtati kriminalnost dejanja, nepopravljivo škodo, ki je povzročena nedolžnemu, staršem, družbi.«

bilo javno mnenje ob sprejemanju zakonodaje tako prepojeno s propagando, da ljudje niso vedeli, o čem se odločajo. V sprejemanju zakonodaje o splavu se je javnost obnašala kot neusmiljena publika na stadionu, ki je hotela »kruha in iger«. Mar ji je, da mora to početi človek. Cilj: diskusijo o splavu vrniti vesti nima pred očmi dokazov, kako škodljiv je splav. Gre namreč za zavest, da je splav ena od oblik spodbijanja načela slehernega argumentiranja. Kdo ne ve, kakšnemu skepticizmu je izpostavljen sodobnik, ko mora »dokazovati«, da je še potreben? Splav je eno od najbolj dramatičnih znamenj podkupljenega razuma, ko je ta prepuščen samemu sebi. Kakšnega človeka sooblikujemo? Gladia-torja? Uspešnika? Morilca? Stroj?

1. Splav — problem vesti

Zagovorniki splava si prizadevajo predvsem za to, da naj splav ostane zasebna stvar, in da je pravica do posameznikove svobodne izbire pomembnejša kot nemoralnost splava. Vest to vprašanje postavlja na bolj svetel prostor in pravi, da je splav problem individualne, družinske, socialne in politične etike. Človekovo življenje ni zasebna stvar. Splav je problem vesti zato, ker je vest avtentična priča naravnega zakona in bistveno nepodkupljiva ali, z drugimi besedami, praktična. Ne gre za beg stran od problematike, ampak za soočenje z njo brez hladne distance trenutne zakonodaje, ki je nadomestila nelegitimnost splava. Splav je problem vesti tudi zato, ker vest ni bojno razpoložena, ampak na tem področju razkrinkava siljenje raz-uma v vojno proti naravi. Splav ne bo nikoli stvar človekove arbitraže. Rešitev sedanjega stanja ni v tem, kot je že bilo rečeno, da se bi ukvarjali samo s splavom, da bi ga bodisi legalizirali bodisi prepovedali. Rešitev tudi ni v sprtosti zaradi splava. Splav povzroči globoke krize, ne le spore. Rešitev problema ni v nekakšnem konsenzu ali v kričanju »za« ali »proti« splavu. Vrnitev tega problema vesti je v tem, ali nas življenje nagovarja ali ne. Če splav ni problem vesti, smo oglušeli in oslepeli za življenje. Vest ne le da ve in vidi, za kaj pri splavu gre, ampak tudi ve, da npravno vedenje spada k nauku o človeku. Popolnoma nerazumljivo je, da tisti, ki zagovarjajo splav, pravijo, da do težav prihaja zato, ker nismo spremenili mnenja o splavu. Vest kliče k odgovornosti za to, ker nagovarja po naravi. Dostojanstva osebe in temeljne pravice do življenja človek ne prejema od zakona ali od morale, nasprotno: naravna npravnost spada k bistvu človeka. Vest je priča za to, da dostojanstvo človeške osebe nikogar ne obremenjuje ali omejuje. Individualna ali moralna ter socialna odgovornost ali zakonska urejenost sta nujni za polni razvoj dostojanstva osebe. Povsem druga stvar je, kako bo to definirano. Zadeva vesti ni v tem, da bi se zapletali v diskusijo o tem, ali je splav zadeva posameznika ali ne, ampak v tem, da je dilema znamenje, da je ovira za diskusijo moralna, ne noetična. Nevednost je »hotena«. Vest ne dela nobene krivice, ko razsoja o stvareh, ki so njej lastne: potrjevanje avtoritete (ali poslušnost avtoriteti) naravnega zakona in razkrinkavanje človekove samovolje.

Splav je v vrsti družbenih dejstev tisto, ki je izraz krutih notranjih nasprotij v družbi, ki povzročajo nepotrpežljivost in nečlovečnost tudi na drugih področjih življenja. Znamenje tragičnega nesporazuma v tolmačenju judovske postave je v stavku, ki ga navaja evangelist Janez: »Mi imamo postavo in po postavi mora umreti« (Jn 19, 7). Postava, ki dovoljuje (zahteva) umor, ni več postava.

Zakon sam ni odgovoren za brezvestnost, a je tudi ne more zaježiti. Država ali družba, ki vest preganja ali jo je pustila zaspati ali jo v to sili ali jo celo poskuša odpraviti (ubiti), se mora zelo resno vprašati, kako razume svoje naloge, če sama prvo od svojih bistvenih nalog, to je varovanje posameznika pred interesi skupnosti ter varovanje in zagotavljanje enakih pravic za vsakega človeka, razglašča za privatno stvar. Ta položaj pojasnjuje apostolsko pismo *Familiaris consortio*.² Seveda ne gre za zakon, ki naj bi ustrezal vesti, ampak za zakon, ki nikoli ne more zahtevati absolutne poslušnosti mimo osebne vesti. Zaradi značaja vesti gre v tem primeru za primerno formulacijo zakona in aktualizacijo postave, ki ji lahko rečemo stvarjenjski red ali naravni zakon. Ta ni teoretično-abstrakten, ampak je, podobno kot izrazi vesti, praktičen in kreativen. Vest je živa identiteta postave, ki izpričuje, da na tem svetu ni nobene stvari, ki bi bila indiferentna. Zato je vest najprej taka interpretacija naravnega zakona, ki je obenem njegova identiteta.

Potemtakem je splav problem vesti na dva načina. Najprej je to vprašanje vesti kot osebnega središča, ki je »garant« sooočenja s konkretnim dejstvom, ki hoče splav z legalizacijo posplošiti, osamiti in minimizirati in končno legitimirati kot privatno zadevo. Danes sta legalizacija in legitimacija že izvršeni dejstvi. Zato je, drugič, splav problem speče in (ali) mrtve (ubite) vesti. Največji problem splava, pa ne le splava, je molk o nemajhnih malenkostih. Speča ali celo mrtva vest je lahko tudi rezultat poudarjanja delne resnice, morda celo tiste »resnice vesti«, ki spre na videz nasprotujoča si osebno svobodo in naravni zakon. Medtem ko je vest občutljiva za konfliktno situacijo, pa ima posplošnje konflikta tisto, kar vest prisili k molku. Vest konflikta nikoli ne posploši. Če pride do posplošitve, to izvaja nekdo, ki uzurpira položaj vesti in na njeno mesto vsili svojo privatno sodbo. To se je zgodilo pri splavu. Splav je z molkom pokrit »nemi krik« in s kričanjem pokrit molk. Propaganda o splavu, ki jo podpira celo oblast, kriči polresnice in s tem razodeva, da v njej ni več prostora za odzivanje vesti. Kdor se ji pridruži, mora postati brezbrizen za resnico. To je bistvo nesreče, kajti z resnico izgubi človek tudi svobodo. Splav je problem »mrtve« vesti. Prava nesreča je, da je prikrivanje resnice o splavu stvar hotene nevednosti. V določenem družbenem okolju je hotena nevednost isto kot načelo neodločenosti, drugod morda posledica tega načela, brezvestnost. To je običajen okvir, v katerem morala tudi propade. Moč, ki deklarira moralo za nepotrebno, najdemo v načelu neodločenosti, enem najbolj dramatičnih dejstev našega stoletja.³

Zakonodaja in miselnost, ki se skrivata za njo, se zdi, da sta diskusijo pripeljali do konca. Toliko bolj sta prepričani o tem, ker je zakonodaja o splavu v mnogih evropskih deželah, pri nas sicer ne, bila sprejeta po referendumski poti. Danes se ob prilikah, ki so nenavadno podobne izražanju ljudske volje o splavu, vprašujemo o legalnosti in legitimnosti referendumu ali o kršenju referendumskega načela. Seveda ne gre postavljati pod vprašaj javnega izražanja

² Apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio* (22. nov. 1981), 30. Ko papež med drugim govori o tem, da sta družbeni in kulturni položaj danes pripeljala do življenju sovražne miselnosti, pravi: »Zato Cerkev obsoja kot hudo žalitev človeškega dostojanstva in pravičnosti vse tiste dejavnosti vlad in drugih javnih oblasti, ki na kakršenkoli način omejujejo svobodo zakoncev, da bi sami odločali o potomstvu. Ustrezno temu je treba popolnoma obsoditi in odločno odkloniti vsak ukrep teh oblasti za preprečevanje spočetja ali celo za sterilizacijo ali splav. Prav tako je treba šteti za hudo krivico dejstvo, da je v mednarodnih odnosih gospodarska pomoč za napredek nerazvitih mnogokrat odvisna od programov za kontracepcijo, sterilizacijo in splav« (30, 6).

³ Prim. V. von Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*, Stuttgart 1951, 47 sl.

ljudske volje na referendumu, ampak gre za to, da ne bi spregledali »zmotek« zamolčanosti resnice o splavu, ki je spremljala sprejemanje zakonodaje. To kaže na nevarno in *hoteno* izkrivljanje javnega mnenja. Krščanska etika govori o krivičnosti tega početja, čeprav se zaveda tudi formalnih pogojev, se pravi konteksta, v katerem danes krivde ni mogoče niti prav prepoznati niti je priznati. Ne gre za lov na krivce, ampak za krivdo, ki jo poraja načelo neodločenosti in njegovo razglašanje določenih okolij za indiferentna. Načelo neodločenosti je sad človekove omamljenosti od znanosti in »dela«, ki ga je tako obvladalo, da nima več časa biti svoboden. Ta človek je dal prednost tehtnici in hote ali nehote zavrgel svojo osebno zgodovino. Dejstvo, da je človek neodgovoren in se izogiba odgovornosti, govori o tem, da ga te stvari ne nagovarjajo več in da se je vsled njih prepustil toku, ki je zanj dolgoročno usoden. Malo ljudi danes izpričuje, da se v njem razumski razlogi pokrivajo z njegovo svobodo. Mnogo več jih je, ki jih tok dogodkov nese s seboj s tako silovitostjo, da se ne vedoč niti ne vprašajo več, kaj verjamejo ali kaj ne, in tako sami sebe prisilijo v stečaj vere.⁴ Najnevarnejši je prepričujoči skepticizem, ki okamenel od golega spoznanja in ločen od dinamike bivanja sili v formalne poteze, ki ga razkrinkujejo ne le kot »laično alternativo«, ampak tudi kot protikrščansko fronto in s tem tudi generator neobčutljivosti, zmot in krivic, prikritih kot »pravice«. Te opravičujejo na javnem področju, na notranjem pa uveljavljajo zakon praznega prostora in perverzijo moči (oblasti). Najusodnejši izsledek je, da je za pomiritev neke določene medicinske »vesti« bilo treba nosečnost razglasiti za bolezen.

Pri nas veljavna zakonodaja o splavu,⁵ je v bistvu tak dekret za zdravnike, kaj naj počno ob uveljavljanju te pravice. Ta zakonodaja je proti vsem medicinskim etičnim dokumentom, ki govorijo o človeškem življenju po spočetju in pred rojstvom. Interpretacija zakona slepi z izrazom »civilizacijska pridobitev«. Bistvo vprašanja o splavu ni v tem, da si v njem stojita nasproti dva moralna koncepta, ampak v tem, da se ne ve več, kdo je nasprotnik. Nasprotje ni konstitutivno, ampak kaotično. V njem nasprotniki okamenijo.

Nemajhna težava je v tem, da zakon ukazuje boriti se proti nečemu (nekomu), ki je zgolj še okoliščina. Zakon torej pošilja v boj in nikogar ne varuje. Tisti, ki so v območju zakona, se glede temeljnih humanitarnih izhodišč strinjajo z nujnostjo etične razsodnosti, toda ko je položaj »praktičen«, je tisti, ki ne more izbirati na osnovi spoznanja v vesti, dobesedno prisiljen v boj proti svojemu lastnemu prepričanju in ne verjame več v moč argumentov. Bolj kot za argumente gre za antropologijo, ki je še prej žrtev »pravice« prav zaradi tega, ker na porajajoče se človeško življenje ne gleda kot na del materinega organizma in ker razkrinkava domnevno nujnost posega, ker potem ginekologija kljub vsemu socialni blagajni izda nalog za izplačilo za izvršen splav. Plaz nesorazmerij znotraj medicine in

⁴ V. von Weizsäcker v omenjeni knjigi *Srečanja in odločitve* opisuje ta proces v okolju izobražencev v Nemčiji tik pred drugo vojno in med njo. Mnogi so bili prisiljeni »vztrajati v neodločenosti« do Cerkve in niso bili opredeljeni niti do tega, kar so bojda verjeli, niti do tega, kar je bilo naročeno naj verjamejo (*Begegnungen*, 35 ss). Neodločenost je filozofsko obdelal že Max Scheler, ki pravi, da formalni pomen neodločenosti v prekinitvi vezi z ontično etiko in ukinitvev primata ljubezni. Kar je ostalo, so stavki brez vsebine in brez pomena. Prim. M. Scheler, *Von der Ganzheit des Menschen*, Bouvier, Bonn 1991, 3-32.

⁵ *Zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok*, Ur. l. SRS 24 (1977), 11, 570-573.

vmešavanje prava na področju, ki ga pravo ali ne more ali noče spoznati, je pripeljal do tega, da je postalo materino telo najnevarnejši prostor na tem svetu.⁶

Konkretno gre za razum oziroma veljavnost razumskih spoznanj. Nihče ne dvomi v legitimnost zahteve, da ima država (družba) problem splava urejen s posebnim zakonom, saj se lahko samo tako sooči z nelegitimnim ali mazaškim splavom. Toda kaj je dosegla zakonodaja? Legitimen razlog za legalizacijo splava je bil mazaški (kriminalni) splav; povsem nerazumljivo je, da se je kampanja za zakonodajo obrnila proti tistim, ki so bili proti splavu, saj je bila omejitev splava prvi namen zakonodaje. Prevladal je povsem drug razlog, ki opravičuje vprašanje, kaj se je zgodilo z razumom. Samovolja ga je kupila in razum se je pustil prodati. Zakonodaje, ki so splav legalizirale, se sploh niso ustavile pri legalizaciji, ampak so v resnici legitimirale nelegitimen splav. Tako je prišlo do »heteronomne odločitve« za medicino, v kateri je bila prva žrtev razum. Zakon je zameglil dejanski problem skritega oziroma kriminalnega splava. Pokazal je, da je bil mazaški splav predvsem statistični problem. Še več, zakon sam je sprožil abortivno miselnost, ki ne dela nobenih razlik več med legalnostjo in legitimnostjo. Zakonodaja tako instituirala dvojno mero. To je težka ugotovitev, da gre za zakon, ki daje prednost nazoru pred človekom.

Problem vesti je velika neresnost statističnih podatkov. Kjer je splav legaliziran, statistika govori izključno o številkah in ne o tem, da je legalizacija šele izjemno povečala število splavov. Bistven argument, da se odpravi mazaški splav, je odpadel. Toda zakonodaja se je kot branilka nezavarovanega nedolžnega povsem umaknila. Tako je splav na Japonskem ena od metod kontracepcije.

Človekova vest je srce človekovega dostojanstva. Najbolj jo prizadene zavestna pomešanost sredstev in ciljev. Večina tistih, ki soglašajo z zakonodajo in jih splav direktno ne zadene, točno vedo, da gre pri splavu za sredstvo in (ali) za cilj. Človeško življenje je povsem popredmeteno. Popolnoma je nezanimivo, da veliko večino splavov medicina izvede brez indikacij. Splav je problematičen predvsem zato, ker je hoten in ker človek (zdravnik) z njim zavestno in namerno uničuje zanj »ne-vredno« življenje. Legalen splav, ki medicinsko ni indiciran, ni bolj čist ali manj nevaren kot tako imenovani nelegalen (mazaški) splav; v nekem pogledu je še večje zlo, saj je zlo tukaj »zakonita pravica«. Šele legalizacija splava, ki jo poznamo kot metodo demografske politike, je povzročila mnoge probleme, ki bi jih morala rešiti. Zakon je šele prav sprožil plaz nečlovečnosti, ki jo legalizira. Država ne brani več posameznika pred interesi skupnosti. Če ne brani posameznika, ne brani nikogar in načelno ogroža vse tiste, ki bodo tako ali drugače prišli v območje vetra, ki ga povzroča taka ali podobna zakonodaja.

2. Nravno spoznanje je temelj razmerja med medicinsko in krščansko etiko

Razsoden odrasel človek pred porajajočim se človeškim življenjem natančno ve, da more to mlado življenje s svojo ljubeznijo šele v resnici omogočiti. Noben človek ne more živeti brez pomoči drugih vsaj do petega leta starosti. O tem, kdaj se človekovo življenje začne, je mogoče razpravljati pod mnogimi

⁶ Prim. R. Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?*, v: R. Röw, *Bioethik*, Communio, Bonn 1990, 48.

vidiki. Vse teorije o začetku človeškega življenja soglašajo, da se novo življenje začne s spočetjem. Vsaka teorija posebej pa je v nevarnosti, da postane »razlog« za izgovor, češ, da se človeško življenje v resnici začne šele po rojstvu. Ker je večina zakonodaj o splavu neobčutljiva za meje, ki jih predpisuje sama (npr. splav v prvih desetih tednih), in postanejo spet občutljive šele po normalnem rojstvu otroka, se postavi vprašanje, ali za to obstaja objektivni razlog. V dnu zakonodaj čutimo pomanjkanje npravnega spoznanja, saj se zdi, da zakon ne brani človeka (osebe), ampak človeško vrsto; če brani človeško vrsto, potem brani samo osebnost, se pravi človeka z normalno zavestjo in racionalnostjo. Če so ljudje samo tisti, ki imajo »objektivno« možnost, da to dosežejo, se spet pojavi vprašanje, če miselnost, ki stoji za zakonom, ne misli na osebnost, ampak na tako imenovano osebnostna stanja, se pravi na racionalnost, in napravi pojem osebe dokončno za odveč. To se upira naravni razsodnosti. Nihče se ne more naučiti biti človek brez človeka, ki z njim govori, ga ljubi ter mu tako pripoveduje, da je oseba. Biti osebnost je določen dogovorjen sklop spoznanj, medtem ko je »biti oseba« nekaj, kar človeka dviga nad »species« (vrsto). Vsekakor naglašamo, da gre za bistvo same razsodnosti: razsoja namreč človek; vsi etični koncepti imajo za svoj temelj dejstvo, da gre za specifično človekovo dejavnost. Sodba kot nekaj specifično človeškega je v protislovju z juridičnim »razsojanjem«, ki cela področja razglašajo za »prosta«, »neopredeljena«, za »terra nullius«, ki naj bi jih objektivizacija šele »osvojila«. Govorimo namreč o človeku, osebi, ki je določenega spoznanja deležen po naravi, vsaj kolikor gre za tako imenovano npravnost njegovega spoznanja.

Pri splavu gre za presojo odraslega in razsodnega človeka, ki se opredeli proti življenju. Embrij (fetus) je neopredeljena stvar. Temeljno vprašanje etike (legitimnosti) je priznanje opredeljenosti in vrednosti stvari samih na sebi. To nakazuje že človekova vest. Nastajanje novega življenja lahko opazujemo le s prebujeno vestjo. Ona dokazuje, da je spoznanje »npravno« dejstvo in zato prizna subjekt. Legitimnost ni splošen pojem. Je odmik od predstav o stvareh in je pristop k stvari. Čeprav je sistematiziranje naravnih procesov v teorijah, ki govorijo o začetku življenja, lahko predstavlja določeno pridobitev na znanju, je objektivno spoznanje brez »vnosa subjekta« pravo nasprotje občutljivega ravnanja z življenjem, ki ne krepi legitimnosti, ampak zgolj logičnost.

Zagovorniki splava so povsem razvrednotili npravno motrenje življenja, ga osamili in takega izročili sistematiziranju naravnih procesov. Zdi se, kot da gre diskusiji za pridobitev časa, ki bo moralno diskusijo ločil od bistva vprašanja in jo potisnil med čisto izčrpavajoča dejstva. Neopredeljenost je ena od značilnosti tehnične etike, ki celotna področja v bioetiki izroča tehnični arbitraži. Njeni zagovorniki so dosegli, da se »etika« ukvarja z obrobni vprašanji, in da je to, s čimer se ukvarja, obrobno. Svoj čas so bile to indikacije. Položaj je danes paradoksalen: Ginekolog, ki ženi ne omogoči vseh mogočih preiskav pred rojstvom, stori kaznivo dejanje, splav je pa pravica. Socialna indikacija, kjer jo še poznajo, je postala izgovor za to, da socialna država ni več sposobna omogočiti situacije, v kateri ne bi prišlo do uboja nedolžnega. Cinizem državnih in sanitarnih institucij prisili nosečo ženo v situacijo, v kateri mora postati gospodarica nad življenjem in smrtjo svojega otroka. Svobodna odločitev matere za splav je samo toliko »svobodna«, da se država in institucija še enkrat opraviči, da nima nič zraven. Glede na stanje bi bilo treba govoriti o tem, da se v ustavo socialne države vnese člen, s katerim bi zavarovali mater, da bi se odločila za

življenje, ne za smrt. Sedanje stanje je tako perverzno, da se tudi v krščanskih skupnostih širi mnenje, češ da je treba odločitev za splav »spoštovati«. O kakšnem spoštovanju je tukaj govor? Govor je o rezultatu načrtovanih laži in lažnih informacij v času propagande za liberalizacijo splava. O tem je že bil govor.

Gre seveda za interese. Za zastonodajo so interesi, med drugim verjetno tudi spor okrog moralne ocene splava. Zanimivo je, da tudi tisti, ki nosečnost razglašajo za nikogaršnjo zemljo in so v bistvu neopredeljeni, naglašajo, da je splav moralni problem. Splav v tem primeru seveda ni moralni problem, ampak je ogledalo tehnične in individualistične morale, ki vse, kar ima pred seboj, razglašajo za predmete.⁷ Naš odnos do njega je naše ogledalo. Naš dotik govori o naši distanci. Šele globlja preiskava prikaže življenje v kategorijah komplementarnosti. Sv. Avguštin je menda hotel s knjigo *De civitate Dei* »rešiti«⁸ nedvoumne prednosti imperialnega reda; ko jo je že pisal, mu sv. Ambrož piše: »Urejenost rimskega imperija ni noben razlog za njegovo preživetje.« Imperij je bil moralno na tleh. Prav to se godi z »imperialno«⁹ politiko, politično zakonodajo ter poniževalno diskusijo o človekovih pravicah, ki jo poslušamo konec 20. stoletja. Zakonodaja daje videz pravno urejene družbe, v resnici pa pravni red družbo razjeda od znotraj. Zakonodaja o splavu ni edina, ki je uzurpirala legitimnost in se usmerila proti človeku in tudi proti sebi samemu. Je zakon močnejšega, ki lahko avtorizira karkoli, tudi nasilje. Ko beremo poročila o Finkielkrautovem zavzemanju za narode,⁸ verjetno ne bo težko razmišljati še naprej in ugotoviti, da se danes nahajamo na meji nove (imperialne) delitve in novega reda. Kaj se dogaja? Predmet, o katerem bo govor, se vzame morali, objektivizira, osami in raz-vrednoti in postavi v meglo. S tem so kriteriji za odločanje brez distance in brez kontakta gotovi.

Kakšen pomen ima morala v sodobni družbi? Od tega je namreč odvisna ugotovitev, da instanca, ki funkcionalizira to, o čemer ni mogoče odločiti, v kritičnih trenutkih loči med seboj svobodo in postavo, se pravi suspendira moralno držo z drugo moralno držo in se odloči, konkretno, proti življenju. V dejanski krizi torej pride do odločitve. Toda kaj je tukaj odločitev? Ali ne gre namreč za odsotnost temeljne odločitve? Šele prek temeljne odločitve je mogoče pojasniti, da je tako imenovana odločitev proti življenju znamenje, da poznavanje razmer in krize konkretne odločitve ne podpira, ampak jo onemogoči. Kdor se odloči proti življenju, ne da bi bil v življenjski nevarnosti, se ni odločil, ampak je izbral nasilje. Odločitev v razumu je izbira nasilja. Z razumom človek noče hoteti, ampak bi rad mogel, pa nima dovolj moči. Povečanje moči (znanja) odločitve ne omogoči, ampak jo povzroči. V osnovi ne gre za odločitev, ampak za ideološki nastavek, ki ne spoštuje legitimnosti (smeti) in deontologije (morati), in se prek objektivizacije »zgodí«⁹ kot nujnost brez odločitve. V teoriji o boju za obstanek bomo sicer našli kakšen razlog za nujnost, toda boj za obstanek je gramatikalni dokaz za to, da v njem ne gre za odnose, glagole, ki kažejo na subjekt,⁹ ampak za prirastek na moči, ki uveljavlja, kolikor je še sploh mogo-

⁷ Prim. B. Häring, *Frei in Christus III*, Freiburg 1989, 49.

⁸ Prim. A. Finkielkraut, *Mora 20. stoletja ostaja*, v: *Nova revija* 9 (1992), 123/124, 784-788; *Evropa med Homerjem in Harlekinom ter Prebujenje majhnih narodov* – Odlomki iz pogovora A. Finkielkrauta z redakcijo revije *Politique internationale*, v: *Nova revija* 9 (1992), 125, 963-978.

⁹ V. von Weizsäcker, *Gestaltkreis*, Georg Thieme, Leipzig 1940, 162 sl.

če govoriti o morali, skrajno kolektivizacijo zavesti. Morala, o kateri govorimo, je v bistvu rasistična.

Vloga morale (etike) je v tem, da ponižno služi vesti, se pravi civilnemu uveljavljanju resnice. Na nek način gre tudi za preseženje objektivnosti legalistov, ki pravijo, da je stvar »jasna« in da je treba prepričati le še najbolj trmaste nasprotnike. Toda še mnogo bolj je morala, ki je zasidrana v resnici, prosta diktature duha in ponovno čuti, da njena naloga ni v spopadanju s hoteno nevednostjo, saj ji zgolj moralna sredstva nikakor ne zadostujejo, ampak da je njeno avtentično področje opazovanje in varovanje geneze življenja, ki ima vse značilnosti subjektivnega dogajanja. Nravno spoznanje je v tem, da človek, ko to spozna, to tudi prizna. Žalostno dejstvo sporov med različnimi koncepti moral je eden od uspehov propagande za splav. Ko je postalo nejasno, s čim naj se etika sploh ukvarja, se je etika pustila preslepiti in postati bojevit. Ali je njena naloga res kritika zakonov in pravilnikov ali pa je njeno temeljno počelo poslušnost? Morala v pravem pomenu besede je pozorna do teh, ki jo žalijo, in je pripravljena prostovoljno trpeti, če se ji godi krivica, in prostovoljno sprejeti nase bremena, četudi prizadenejo njeno pravico. Morala je v bistvu postava ljubezni, brez katere noben narod ali družbena skupnost ne more narediti nobene zares družbeno koristne in civilne stvari. Morala je tudi postava resnice. Človek je v njej poklican, da preseže živalskost in egoizem. Morala, ki je npravno spoznanje, ni odvisna od same sebe in ne potrebuje priznanja, da se lahko izrazi. Celo nasprotno: ravno zato, ker je nasprotnik ne prizna, zasveti njena luč.¹⁰

S tega zornega kota je splav stvar krščanske dobe. Ugovor vesti je ena od »nepotrebnih izjem«. ¹¹ Ugovor razkrinkava hladno vojno proti življenju. Ugovor vesti je dejstvo, da se lahko človek zanese nanjo. Vprašanje npravnega spoznanja ali visoke moralnosti ni stvar določene skupine ljudi, ampak je dostopna vsakomur. Gotovo je zahtevna in težka, toda v bistvu je tako preprosta, da je nihče, kdor jo spozna in sprejme, ne bo več postavljaj pod vprašaj. Ko govorimo o značaju morale, ne moremo mimo dejstva, da je ugovor vesti najprej spoznanje, da je v imenu vesti popolnoma neprimerno nasprotnika siliti, naj prizna svojo zмотo, in ga prepričevati o novi zmoti. Ni je namreč večje zмотe kot škodovati življenju.

Pri nas »uradna« interpretacija ugovora vesti pravi, da sicer ta člen zares ščiti zdravnika in zdravnik res ni »prisiljen« opraviti splava, če mu vest govori drugače, da pa je zato kot zdravnik »dolžan omogočiti«, da pride do uveljavitve pravice, ki izhaja iz trenutne zakonodaje. Interpretacija je znamenje, da ima dejstvo npravnega spoznanja tudi na juridičnem področju več kot le resno delo, predvsem v tistih zadevah, v katerih je jus po nepotrebnem postal vzvod politike, v našem primeru demografske politike, in začel vsiljevati moralne argumente scientizma, ki abruptno ukinjajo »subjektiviteto« predmeta, ki ga obravnavajo. Npravno spoznanje pravi, da je izvor npravne govornice o življenju udeležba na njem. Gotovo lahko rečemo tudi obratno: Kdor se hoče življenja udeležiti, ga mora tudi razumeti, hoteti razumeti. Znanstveno spoznanje stvari pred seboj ne

¹⁰ Prim. C. Drevet, *Massignon e Gandhi, Il contagio della verit*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 66 sl.

¹¹ Pripomniti je treba, da je pravica do ugovora vesti stvar civilne nepokorščine. Civilna tukaj pomeni nenasilna, nasprotje od kriminalna. Civilna nepokorščina izvira iz spoznanja npravne vesti, da se je treba odkrito upreti tistemu nasilju zakona, kjer je izpolnjevanje zakona samo po sebi nečastno in celo kriminalno.

individualizira, ampak jih ravno nasprotno opazuje z distance in jih generalizira, objektivizira. Kjer ni prostora za subjektivitete, tudi ni prostora za mnogovrstnost, tudi ne za odgovornost.

Juridično področje žal ne pripada jusu. V mnogih zadevah so bila jusu usta zavezana. Jus je potem na krivičen način zavezoval usta moralnim argumentom in vsiljeval svoje, se pravi politične. V dolgih letih legitimiranega nasilja so ti argumenti v jusu postali znamenje njegove strahopetnosti pred resnico. Ugovor vesti je instanca, ki jo človeku ne more nihče dati ali vzeti. Človek je rojen za resnico. Moralne dolžnosti, ki izhaja iz tega, ne more omejiti noben pozitiven zakon. Ugovor vesti je namreč znamenje občutljivosti vesti za naravno postavbo ali za tako imenovani »biološki čas«. Nravno spoznanje individualizira biološko dogajanje. Ne zanika tipičnosti tega ali onega dogajanja. Prav nasprotno: vest opozarja, da je na človeškem področju tipično to, kar je individualno, se pravi ne-razdeljivo in osebno. Individualizacija organskega dogodka pomeni resno upoštevanje celotnega dogajanja, to pa je zares mogoče šele z zavestnim priznanjem, da je pred nami dogodek s svojo subjektiviteto, avtonomijo, ki je popolnoma različna od okolja in popolnoma povezana z okoljem. Omejitev na subjekt, če je govor o odnosu do porajajočega se življenja, ali omejitev na svobodo (omejitev svobode na priznanje subjekta), če je govor o npravnem spoznanju, je nujen in brezpogojen korak do ustrezne opredelitve formule: ugovor vesti.

Vsaj pri nas je ena največjih ovir za spremembo položaja v prepričanju, da je trenutna zakonodaja »najboljša« in da bi vsaka sprememba prinesla le redukcijo pravic »ad infinitum«. To prepričanje je gluho za svobodo in za resnico. Kdor ne vidi, da ta zakonodaja terorizira s podarjanjem neke svobode, ki je hkrati izraz nemoči zakonodaje, da bi storila karkoli pozitivnega, tudi noče videti, da je cilj zakonodaje čista politična samovolja in nenazadnje tudi poniževanje vsakega, ki bi upal ugovarjati.¹² Popolnoma gotovo je, da zakonodaja, ki liberalizira splav, igra na karto potvorjenih informacij. V Ameriki so nekateri zdravniki, ki so izstopili iz programa nacionalne varnosti, priznali, da so zavestno potvarjali resnico o splavu, da bi zagovorniki splava imeli v rokah dovolj adutov.¹³ V najbolj sekulariziranih družbah postaja to dejstvo toliko bolj boleče, kolikor večji je odpor do tistih, ki kličejo k osveščenju. Ugovor se glasi: polarizacija je nepotrebna. Nevarnost vsake polarizacije je farizeizem. Toda v primeru zakonodaje o splavu ne gre za farizeizem, ampak za poglobljanje moralne in kulturne teme, za nevarnost tihega pristanka na neko novo pravico do življenja, ki jo postavlja novodobna miselnost, in ki človeka v prvih mesecih razglašča za del materinega telesa, v času njegovega življenja pa za del družbe. Nedoumljiva nevarnost nasilja nad posameznikom v materinem telesu išče svoj nov prostor. Moč zakonodaje je v tem, da izvaja nasilje in da ga tudi spočenja. Fertilitetna krivičnega zakona je premosorazmerna z »lomljenjem hrbtenic«. »Po tehtnem premisleku lahko rečem, da je nesodelovanje z zlom dolžnost kakor je dolžnost sodelovanje z dobrim,« je rekel Gandhi.¹⁴ Pravniki in mnogi zdravniki in zdravstveno osebje, ki stojijo za to sedanjo zakonodajo, menijo, da je nesodelovanje z

¹² Prim. *Kaj pravijo jugoslovanski škofoje o splavu*, v: *Družina* 18 (1969) 3, 1. Zahteve škofov so oblasti energično zavrgle.

¹³ Prim. *Exposing the Planners*, Pogovor z Jacqueline Kasun, *The Catholic World Report* 3 (1993), April, 39-41.

¹⁴ Prim. C. Drevet, n. d., 76.

zakonom enako nasilnemu rušenju pravnega reda. Ta zakonodaja legalizira in legitimira nasilje.

Preverjanje rojenosti za resnico pomeni uveljavljanje resnice in ponovno občestveno branje soodgovornosti. Zagovorniki liberalizacije splava na nek način računajo na nezvestobo tistih, ki na zunaj poudarjajo pravico do ugovora vesti, pa se v resnici ne ravnaajo po vesti, ne sodelujejo med seboj, niso brezpogojno na strani življenja in ne dajejo zgeda, da jim gre res za resnico. Za vso »meglo« niso odgovorni samo tisti, ki zagovarjajo splav, ampak tudi tisti, ki vedo, da je npravni zakon zapisan v človekovo srce. Na eni in na drugi strani prihaja tako do ločitve med lovekovm in njegovo naravo, se pravi njegovim okoljem, do vladanja umetne inteligence in seveda več ali manj nujno tudi do zmotnega pojmovanja o vljenju kot neke vrste surovini in o drugih v skupnem človeškem prostoru kot neke vrste oviri svobode. Ta svoboda je umetna tvorba, kakor je umetno tudi okolje, predvsem družbeno okolje, v katerem postaja brezpogojnost priznanja sočloveka vse manj samoumevna.

Vsaka »odločitev« za splav je kompleksna in tragična. Nič ne pomagamo, e si dopovedujemo, da je splav mogoče vračunati v vljenje kot eno od civilizacijskih pridobitev. Medloveški prostor je edini avtentični prostor preverjanja npravnosti. Na osnovi tega lahko sklepamo, da je in kako je zakonodaja o splavu vplivala na medčloveške odnose, na poklic medicinca, na zakon in na družino, na politične odločitve itn. e je v zakonu splav vkalkuliran, je prišlo e pred tem do ločitve med spolnostjo in posredovanjem vljenja ter med spolnostjo in ljubeznijo. eno emancipacija veliko stane: namesto da bi bila subjekt, postane objekt spolnosti. Toliko slabše se godi ženi izven zakona. Zavestna izbira splava ne prizadene le spolnega vljenja, ampak rodovitnost ljubezni in vzgojo otrok.

Glede na povedano in glede na neizrečeno lahko zaključimo, da je vprašanje npravnega spoznanja najprej stvar odraslega, ki lahko presoja. Izhodišče diskusije ni fetus ali embrij, ampak svoboden in odgovoren človek, ki ne more reči, da ne ve, za kaj gre. Splav ni stvar privatne odločitve: ne gre za privatno zadevo, e se odloim proti nekomu drugemu, in ni odločitev, e je zgolj ločitev. Tudi liberaliziran splav ni avtomatizem. Zanj se »odloča« odrasla oseba. Najbolj prizadet je otrok. V trenutni zakonodaji je otrok objekt brez subjekta. Zato je v zakonodaji govor o uboju groba insinucija proti zakonu in proti ustanovi, kjer se splav izvaja. Na »uboj nedolžnega« trenutna zakonodaja ne reagira. Nedolžen je vsak človek, ki ga ima zakon za objekt brez subjekta. To pa je po zakonu tudi zdravnik. Ali je to dovolj za »opravičilo«? Vprašanje je ironično, saj tajitev socialne razsežnosti splava pomeni tudi tajitev socialne razsežnosti osebe kot take, se pravi oseb, ki so vpletene: obeh staršev in zdravnika.¹⁵

Nihče ne more resno dvomiti, kaj se dogaja v začetnem obdobju človeškega vljenja. Zato pa je toliko lažje in s toliko večjo gotovostjo mogoče reči, da je za

¹⁵ Za razumevanje tega vprašanja je treba vedno znova redefinirati stališče krščanske etike do splava, ki odklanja »direkten splav, se pravi hoten bodisi kot cilj bodisi kot sredstvo« (KKC 2271). Tako opravljen splav potegne s svojimi moralnimi posledicami tudi mnenje o nedolžnem in slabotnem. Zaradi tega iz splava ipso facto sledi izključitev iz občestva. Bistvena sestavina npravnega spoznanja je tudi to, kakšen odnos do nerojenega vljenja ima krščansko občestvo. Krščanstvo ne govori o neki abstraktni dolžnosti »Ne ubijaj!«, ki bi veljala samo za neposredno udeležene, ampak govori o človeku kot osebi, se pravi o tem, kaj pomeni biti oseba. Pri uboju nedolžnega je bistveno prizadet etos, sožitje, občestvo.

posredovanje življenja najbolj bistveno to, da je spočeto v ljubezni, da v ljubezni raste in da je kasneje vedno znova »rojevano« v ljubezni. Prvo obdobje življenja je danes kljub tolikim teorijam in končno tudi kljub brezvestni manipulaciji spočetja »za stekleno steno«, nemalokrat tudi v eksperimentalne namene, potisnjeno v »meglo«. Toda zaman je govoriti, da zarodek še ni človek. Ko pride na vrsto vprašanje, kdaj je človek človek, je to vedno znova naslovljeno na svobodno in odgovorno odraslo osebo. Prekinitev življenjskega procesa na poljubni stopnji ni nikoli prekinitev. Nobena teorija o filogenezi sama po sebi ne dovoljuje prekinitve življenjskega procesa. Nihče se ne more zgovarjati na to, da je prekinil življenje človeku podobnemu bitju.

3. Občutljivost za vprašanja onstran splava

Večina avtorjev, ki govorijo o etični in pravni problematiki splava, govorijo vse glasneje in vse pogosteje o povezanosti splava z drugimi problemi, ki niso manjši, kot je splav, in so sami morda še bolj odvisni od »razvojnih perspektiv« in sredstev ali pa so po naravi izrazito znanstveni projekti: gre za genetski engineering in manipulacijo genov, poseg v prenatalno življenje, umetno porajanje življenja, kloniranje, presajanje organov itn. Med najbolj žalostnimi argumenti za širjenje abortivne miselnosti je okuženost matere z virusom aidsa. Splav na tem področju je izključno »preventivni ukrep«.

Med najbolj sorodni področji spadata splav in evtanazija. Ko se je splav pri materah, okuženih z aidsom, začel imenovati preventivni ukrep, se lahko vprašamo, kaj je namen nekaterih postopkov v medicini, npr. s prenatalno diagnozo (»screening« biomase). Najprej gre samo za eno vprašanje: kaj motivira medicinske posege, ki sicer ne prenašajo okužbe, ki pa so kljub temu okužba z miselnostjo, da je dobra smrt neboleča, in da je »neboleče« to, kar medicina definira kot neboleče. Evtanazija (neboleča smrt) počasi prodira v kapilare sodobne družbe. Ima več obrazov kot splav in je še bolj mračna od njega. Evtanazija sicer pomeni »dobro smrt«. Kako dolgo še? Nimamo tujke za »nebolečo smrt«. Evtanazija postaja nosilec še enega novega pomena, nekako že znanega iz obdobja nacizma, kjer se uveljavi prek »Zakona o uničenju človeka nevrednega življenja«. ¹⁶ To je bil eden prvih zakonov, ki jih je uspel Hitlerjev režim spraviti skozi parlament. Najprej so bili na vrsti »duševno prizadeti«. Zakonodaja o splavu odpira vrata evtanaziji, ki ni nikakor »dobra smrt«, in je ne izvajajo tisti, ki ubijajo iz usmiljenja, ampak tisti, ki ubijajo premišljeno in načrtovano.

Onstran legalizacije splava, ki ne bo nikoli legitimna, ker je izraz zavestne in hotene nevednosti o tem, kaj je splav, je mogoče ponoviti v nespremenjeni obliki, da je tako zlo splava kakor zlo evtanazične miselnosti v tem, da ima človek drugega človeka (osebo) za predmet in da domneva, da ga zato, ker je predmet, tudi ne more »boleti«. To je načrtovano in to počne človek. Do istega zaključka pride refleksija o vojni: Zlo vojne je v tem, da je načrtovana, hotena. Ali je abortivno ali evtanazično mišljenje kaj drugega kot »kapilarna vojna« in etnično čiščenje sredi svojih lastnih vrst? In če je govor o »neboleči

¹⁶ Prim. V. von Weizsäcker, »Euthanasie« und Menschenversuche, Heidelberg 1947. Analiza procesov proti zdravnikom je pokazala, da so pojem »nevrednega življenja« bistveno prekoračili zaradi interesov vojske, da je medicina te zdravnike obsodila, da pa se ni branila njihovega preko zločina pridobljenega znanja.

smrti«, ne o »dobri« – očitno ni več dobra, – je upravičen strah, da ta smrt ni namenjena starim ljudem, ki so že blizu smrti, ampak tistim, ki so svojevoljno razglašeni za nezaželjene, in celo med tistimi, ki so morebitni darovalci organov. To niso insinuacije, kajti to se je dogajalo. Da je paradoks še večji, se je bolnica sredi Berlina, v kateri so pridobivali organe za transplantacije z otrok iz Romunije, imenovala »Charité«, Usmiljenje.

Ne manjka tistih, ki se upirajo legalizaciji evtanazije, toda javno mnenje je ranljivo. *Priporočilo 776/1976* z zasedanja Sveta Evrope, ki govori o pravicah bolnih in umirajočih, pravi, da je treba precizno razlikovati med zdravniškim posegom, ki je individualen (namenjen enemu in ne-deljiv), in splošnostjo posegov, ki jih omogoča legalizacija. Istega leta je nemška škofovsko konferenca izdala dramatičen dokument *Pravica do življenja in dostojne smrti*, v katerem se škofje spominjajo državnega zločina in njegovih posledic. Svetovno zdravniško združenje je leta 1983 govorilo o »zadnji fazi bolezni«. Smisel dokumenta je nesporen.¹⁷

Evtanazija kot problem legalizacije se v evropskem parlamentu v Strasbourgu pojavi leta 1985. V smislu legalizacije so šli najdlje v Holandiji. V Združenih državah so se prestrašili izida poskusnega glasovanja, ki so ga izvedli novembra 1991. Nemci posebno po letu 1990 opozarjajo, da je sovraštvo do tujcev vmesna faza do evtanazične zakonodaje. V Nemčiji mnogi ugotavljajo, da prognoze o rojstvih govorijo o Nemčiji, ki bo leta 2010 dežela starcev, ter o Nemčiji, kjer bodo tujci nujno (vitalno) pomembni za preživetje socialne države. Celotna Evropa postaja dežela starcev. Ideja socialne države, kot jo poznamo danes, je v veliki nevarnosti. Zaradi izredno nizke resistenčne stopnje proti nemoralnemu vedenju in zaradi socialno nevzdržnih razmer se lahko zgodi, da bodo države »prisiljene« seči po metodi, ki jim zagotavlja fizično preživetje in moralno smrt. Nemški časopis *Zeitschrift für medizinische Ethik* je leta 1993 celo številko posvetil problematiki evtanazije in aktualnosti vprašanja v mnogih evropskih in izvenevropskih deželah.¹⁸

Povezanost med splavom in evtanazijo je zaradi opisanega še dosti bližja. Splav je namreč ena od evtanazičnih variant: »Neboleča« smrt. Evtanazija je ena od variant abortivne miselnosti. Nihče ne vprašuje več, kako je ali če še boli, saj so tehnike vse bolj prefinjene in popolne, in dokazujejo, da so »neboleče«. Kmalu smrt ne bo več smrt, ampak neboleč postopek.

Papež Janez Pavel II. pravi, da se je že pri splavu pokazalo, da »moralne obsodbe evtanazije ne poslušajo in ne razumejo tisti, ki so... prežeti s pojmovanjem življenja, ki je nezdružljivo s krščanskim oznanilom in prav tako ne s prav umevanim dostojanstvom človeške osebe«.¹⁹ Temeljni problem je absurdno in nečloveško uničevanje življenj, se pravi dejstvo, da tega ni mogoče ozavestiti prek objektivnih in preišljenih argumentov. Iluzija je »prepričevanje prepričanih«; iluzija je, kdor misli, da je to treba argumentirati. Stvar, o kateri je govor, je problem prevladujoče kulture. Ne le splav, ampak evtanazija je »dramatičen po-

¹⁷ Prim. D. Tettamanzi, *Bioetica*, Casale Monferrato 1991, 491 sl.

¹⁸ Prim. D. Giesen, *Euthanasie und Sterbehilfe aus juristischer Perspektive*, v: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 39 (1993), 151-171.

¹⁹ Janez Pavel II., *Nagovor na zborovanju Katoliške univerze v Rimu*, 6. 12. 1984, v: *Cerkveni dokumenti* 28, Ljubljana 1985, 34 sl.

ziv, namenjen vsem ljudem dobre volje, da se zavzamejo in z vsemi sredstvi na vseh ravneh pospešujejo pravilno kulturno izbiro.«²⁰

Kakor je nemogoče govoriti o zdravniški indikaciji za splav, če zdravnik ne ve, kdo je človek in da je pred njim oseba, pa ne najprej tisti človek, ki bo moral umreti, ampak tisti, ki se odloča in bo to izpeljal, tako je tudi na polju evtanazije absurdno govoriti o nevrednosti življenja, ne da bi vedeli, da gre za kršenje zapovedi »Ne ubijaj!«²¹ Zgodovinska nesreča nacional-socialističnega režima v Nemčiji je bila zakonodaja, ki je človeka zavestno razvrednotila do kraja. Nihče ni mogel reči, da je šlo za »uničevanje človeka nevrednega življenja«, če ne bi vedel, da je bil pred njim človek. Priznati drugega je bilo vedno vprašanje tesnobe ali »ozke poti«. Ozka pot je prostor, kjer preprosto nihče ne more mimo drugega, ne da bi se ga dotaknil. Judovsko-krščanska tradicija kaže v podobi ozke poti velik posluš za zgodovino tega sveta. Končno vprašanje kristjana je vedno v tem, kako živeti *skupaj*. Evolucionistične teorije o človeku, ki so danes kot miselni blok nedostopne za vsako neposredno soočenje s »tujim« in »drugačnim«, posebno pa so doktrinalne in vase zaprte v vprašanje, ki ni brezinteresno, so nepripravljene voditi dialog s tipično judovsko-krščansko odprtim časom, ki je za verujočega vedno prilika preverjanja resničnosti določenih težkih teoretičnih vprašanj. Potrebnost dialoga na tem področju diagnosticira vedno vsaj eno prazno mesto. Lahko bi tudi rekli: Če je človek sam in mu je ostala samo njegova pamet, potem bo njegov odgovor nasilen, čeprav z jasnim spoznanjem in prav tako zavestnim zanikanjem, da gre za nasilje. Koga ni na njegovem mestu? Mnogi vidijo, da svet drvi v nesrečo, in da bodo preostali, ko bo ta mimo, prišli do višje zavesti in do večjega sodelovanja. Obnovitev bo tako ali drugače zgodovinska. V tem je zanka. Evtanazična miselnost govori o njej. Podobe pričakovanja za preostale niso niti dejanski niti upravičen motiv za refleksijo o evtanaziji.

Nedotakljivost človeka ni abstraktna norma. Nedotakljivost je v tem, da nihče ne sme ostati nedotaknjen.²² Kristusova pot je »ozka« v tem pomenu: Človek je nedotakljiv ravno zato ali kljub temu, da se ga je treba dotakniti. Nobene evangeljske zapovedi ni, ki je ne bi mogli preveriti v dotiku. Nikodemov motiv za pogovor z Jezusom je primer, na katerega bi pristal marsikateri intelektualec, toda tudi Nikodem ni pričakoval, da se nahaja v taki konfesionalni ožini in da »pogovarjati se z Jezusom« pomeni v tej ožini spustiti mimo še nekoga, čeprav zanj ni prostora. Morda je težavnost priznavanja drugačnosti na intelektualni ravni lahko okvir za pogovor o evtanaziji, za katero ni nobene medicinske indikacije in iz katere hoče določena miselnost narediti »nebolečo« smrt, da bi pridobili nazaj občutek za evtanazijo v pravem pomenu besede kot »dobro smrt«, kot osebno umiranje, ne umiranje osebe, kriterij in kritiko »neboleče smrti«. Propagandni stroj neboleče smrti, splav, je v teku. V evtanaziji (dobri smrti) ne gre in ne sme iti za nobeno pojmovno definicijo smrti; evtanazija marveč predstavlja določeno ravnanje. Pred dejstvom smrti se ljudje med seboj zelo razlikujejo. So taki, ki bi radi v smrti čim več izkusili, spet drugi bi pa o smrti radi čim manj vedeli. In obratno. Veliko ljudi misli na »dobro« smrt kot na hitro in nebolečo smrt. Vsakemu pa, ki si svojo smrt (umrljivost) zavestno kliče v spo-

²⁰ Janez Pavel II., n. d., 35.

²¹ Prim. V. von Weizsäcker, »Euthanasie«, 20.

²² Prim. C. Drevet, n. d., 81.

min, je jasno, da ne zadostuje katerakoli definicija, ampak da je za osebo v čisto posebni situaciji samo en odgovor, ki ni plod samovolje niti ne plod mišljenja, ampak odgovor, ki je izraz celotnega človeka in je odgovor na celoten položaj.

Velikokrat si pogled na smrt (ubijanje) zapiramo zgolj zaradi vztrajanja na bioloških kategorijah, znotraj katerih je smrt bodisi uničenje ali samouničenje. Kolikor bolj je smrt nekaj destruktivnega in kolikor bolj se človek zapira v immanentno ali v svoje zasebno področje in ne vidi, da je po naravi transcendentno bitje, toliko bolj verjetno je, da bosta miselnost in dejavnost destruktivni, med seboj ločeni in nepripravljeni videti, da življenje, ki ga nekdo živi, njemu odkriva svojo pripravljenost za sprejem smisla. Evtanazija v pravem pomenu besede je dejavnost vseh v krogu z umirajočim, tako da vrata za sprejem smisla niso zaprta. Veliko pomeni že to, če ni čutiti deklarativnega in vsiljivega nesmisla in postavljanja barikad na pot upanja. Ni nujno, da gre za eksplicitno vero v vstajenje. V umiranju je bistveno vprašanje smrti, ki ni prepuščena enodimenzionalni definiciji nečesa »pasivnega«, ampak pomeni tudi določeno dejavnost. Ker je v to dejanje vključen razum in ker je v mišljenju vključeno določeno ravnanje, je evtanazija poklic, v katerem je tisti, ki umira in tisti, ki so zraven, še vedno »ti«.

Namesto sklepa

V Deklaraciji o evtanaziji²³ beremo, da je evtanazija danes, žal, povezana z novo določitvijo pomena besede. Določitev pomena in smisla smrti je pomembna za vsakega posameznika. To je celo ena od bivanjskih nalog, ki spada k dostojanstvu osebe. Danes beseda nima več originalnega pomena, ampak pomeni direkten poseg medicine v življenje nekoga drugega, ki trpi, in mu medicina lajša bolečine, ali pa v ožjem pomenu tudi pomeni radikalno odstranitev trpljenja z dejanjem hotene smrti iz usmiljenja. Tukaj ne gre za definicijo smrti, ampak za opredelitev določene skupine ljudi, ki so samo in predvsem breme. »Z vso trdnostjo je potrebno ponoviti, da ne more nič in nihče ukazati uboj nedolžnega človeškega bitja, fetusa ali embrija, otroka ali odraslega, starega, bolnega ali borečega se s smrtjo. Nihče ne more zahtevati tega morilskega dejanja zase ali za koga drugega, za katerega je odgovoren, ali soglašati niti eksplicitno niti implicitno. Nobena oblast je ne more legitimno ukazati ali dovoliti. Gre za kršenje božje postave, napad na dostojanstvo človeške osebe, za zločin proti življenju in za atentat na človeštvo.«²⁴

Med krizami, ki razjedajo sodoben svet, je moralna kriza najgloblja. Ta je znamenje vseh kriz, vzrok in posledica hkrati. Kriza (razpoka) je sicer konstantna spremljava človeka v vseh obdobjih. Toda kriza, o kateri govori splav, ni katerakoli in v kateremkoli obdobju; je kriza družbe, ki jo ta družba pretežno rešuje na ramenih medicine. Obraz sodobne krize, o kateri govori splav, je v bistvu problem nespravljalivosti s krizami, preko katerih mora vsak človek, in problem utelešenja miselnosti, ki je razvrednotila življenje in v kateri ni prostora za antropološko medicino. To je razvidno iz odgovorov na specialna moralna vpra-

²³ Kongregacija za nauk vere, Deklaracija o evtanaziji *Iura et bona*, v: AAS 72 (1980), 1542-1552 (*Enchiridion Vaticanum VII*, 346-373).

²⁴ *Iura et bona*, *Enchiridion Vaticanum VIII*, 356.

šanja, kot so bioetična. Odgovori niso neodvisni. Razpoke so globoke. Človek se ob teh vprašanjih ne znajde in zdi se, kot da bi pozabil, da je ustvarjen za dobro.

Še nedavno tega se je bioetika ukvarjala z nepotrebnimi delitvami splava glede na indikacije in druge kriterije. Samo po sebi je to kot dimna zavesa pred dejstvom, da gre pri direktnem splavu, se pravi pri hotenem bodisi kot sredstvo bodisi kot cilj, za umor.

Obstajata dve ideji medicine. Prva ideja govori o medicini, v kateri obstaja objektivna krivda, zadolženost, saj se ta medicina loteva bolezni in celega človeka kot da bi bil nikogaršnji predmet. Značilno je, da v bolezni vidi objekt, ne pa določen način življenja. Ta medicina se, podobno kot zakonodaja, distancira od človeka in gleda nanj kot na predmet. Medicina (in zdravnik) se obnaša, kot da (lahko tudi) ni odgovorna za celotno dejanje. V njej ni nobene obrambe pred nečlovečnostjo in nesmiselnostjo posegov. Obstaja še druga zamisel o medicini, ki bi ji lahko rekli »antropološka«. Njena nezavarovanost pred nečlovečnostjo je drugačne vrste. Če si namreč ta medicina zastavlja cilj, da bo sprejela človeka kot človeka in ga vodila k človečnosti, jo bo spremljala stalna zadolženost pred človekom. Nikoli ne more z gotovostjo reči, ali lahko stori to, kar bi morala storiti, ker v celoti ne ve, kaj pomeni: »biti človek«. Že samo z biološkega stališča ni dovolj, če bi imela nekoga »samo« za človeka. Če zdravnik odmisli dejstvo človekove presežnosti, mu bo že samo s tem, ko ga bo imel samo za človeka, v bistvu onemogočil biti človek. Po V. Franklu in P. Tournierju gre za to, da se zdravnik temu vprašanju ne sme niti izogniti niti ga jemati izven profesionalno zavarovane personalne unije s pacientom.²⁵ Antropološka medicina se tega zaveda in o tem ne molči. To pa je tudi eden od razlogov, zakaj je treba biti pozoren ne le na hladne odnose med različnimi moralnimi koncepti, ampak predvsem za krizo etike znotraj same medicine.

To ni lahko priznati, ker to ni osamljen primer. Tudi na drugih področjih, ne le v medicini, ima etika mesto »dekle« in ji je služenje v pravem pomenu besede onemogočeno. Ni enostavno izključena, toda tudi vključena ni. Ravnanje, ki gre mimo nje in se vrednotam posmehuje, zato ni zmota, ampak napaka, ni zlo, ampak »problem«. Mar naj potem rečemo, da je splav dovoljen predvsem zaradi pomiritve državnega kazenskega zakonika? Mar je bila evtanazija v tretjem rajhu res samo blažja oblika izvajanja visoke zahteve o rasni čistosti in bi v strožji obliki »biti prizadet« pomenilo »kaznivo dejanje«? V judovstvu se je zamislil o vstajenju upirala aristokratska inteligenca, ki pa občutka krivde, se pravi podzavestne krivde, ni mogla pregnati. Antropološka medicina se zaveda, da je to, kar počne danes medicina v imenu humanosti, višje kvalitete življenja in blagostanja drugih in kot dekla družbe ter sistema oblasti, njen počasen samomor.

Končno gre za upravičeno pripombo, zakaj omenjati zamisel o antropološki medicini, če pa je vendar vse razmeroma jasno. Je to res? Menim namreč, da je samo v antropološki medicini popolnoma razvidno tisto, kar je medicini najbolj lastno in nekakšen kriterij vseh moralnih razmerij do stvarnosti, odnos s človekom kot osebo in zavest o človekovi nedokončanosti. To je medicini najbolj lastno in tega se ni mogoče naučiti niti ne nadomestiti z brkljavo pomiritvijo vesti. Temu lahko rečemo priznanje ali uvedba subjekta v objekt (človek) in razlikovanje med »ontičnim« in »patičnim« v človeku. Krivda v antropološki medicini

²⁵ Prim. *Altes Ethos – Neues Tabu*, Dokumentation, Lindenthal Institut – Kolloquium, Köln 1974, 103.

ni tiste »sorte«, ki bi jo pregnali z »občutkom« in ostali »nedolžni«, ampak je tista, ki sedaj v medicini ponovno odkriva bistveno vprašanje vesti: po-moč, služenje. Smisel pomoči je v tem, da pomaga človeku biti človek. Najprej to velja za tistega, ki se sklanja nad človeka ali k človeku, da bi pomagal. »Pomoč« je med drugim tudi eminenten teološki pojem, saj ga srečamo na neštivilnih mestih v razodetju in pomeni pot, po kateri prihaja Bog. Vse človekovo hrepeneje in pričakovanje sta v tem odrešujočem razmerju »pomoči«. ²⁶ Ni mogoče pomagati brez nenasilja. Vest človeka varuje pred prepotentnostjo.

Najslabše bi bilo, če bi se v diskusiji o vprašanju splava in moralni problematiki onstran njega držali načela »Ujemite tatu!« in menili, da je vse dobro, le da nekateri hočejo nekaj svojega. Diskusija mora odpreti nova in relevantna etična vprašanja, ne pa po navdihu časa legitimirati, kar je pravo legaliziralo. Legitimnost v medicini sledi iz zamisli o medicini kot po-moči. To je razlikovanje med dobrim in zlim. Dobro in zlo ne prenehata biti to, kar sta, če začnemo govoriti o dobrih namenih. Sicer pa se vprašanje legitimnosti ne ukvarja z obsojanjem idej, ampak z osveščanjem tega, da je zlo lahko tudi načrtovano.

Ironija je v tem, da tisti, ki se sklicuje na situacijo, se pravi na vojno, nezdržne socialne razmere, na bedo itn., zdravniku vsiljuje prepričanje, da naj zdravi. Zdravnik naj predvsem pomaga, ozdravljati ne more. V medicini je smrt včasih znamenje poraza znanosti, ki hoče zdraviti in ne zna (noče) pomagati. Ko pride tako daleč, je to obenem poraz človečnosti. Noben zdravnik ne more obljubiti ozdravljenja. V tem smislu je splav dvojna ironija, ki jo navidez pokrije »situacija«, ki opravičuje. Ne bi smeli spregledati, da je krščanska etika v zadnjih dvajsetih letih ²⁷ v zvezi s splavom nehala govoriti o indikacijah predvsem zato, ker je splav namerno poseganje po nasilju. Ni res, da je vojna razlog za uvedbo izrednih razmer. Stiska ni nikoli razlog, da bi lahko prišlo do suspenza tiste moralne norme, ki je nesporna in utemeljena na naravnem zakonu. Poglobitev in potrditev neodločenosti je odločitev za zlo. Danes vsak od diskutantov nekako ve, da gre v soočenju s problematiko splava tudi za poslavljanje od do-ločene preživete ideje o medicini, ki proizvaja, ne omogoča.

Povzetek: Anton Mlinar, Splav in etične dileme onkraj splava

Krščanska etika gleda na splav predvsem kot na problem vesti. Drža morale je brez upoštevanja vesti znamenje globoke sprtosti med ljudmi glede moralnih načel in ugotavljanje nemoči pred dejstvom, da deklarativne etike in moralne sodbe danes nihče ne jemlje resno. Splav kot problem vesti je zavest, da ta diskusija ni končana in da splav vpliva še na mnoga druga področja, ki jih zakon in deklarativna morala komaj slutita. Govori o značaju sodobne družbe, ki ne mara življenja. Mogoča je domneva, da splav zapira usta drugim vprašanjem in problemom, ki tako ne morejo do besede.

V iskanju odgovora na to vprašanje me zanima, kakšno je razmerje med krščansko in strokovno medicinsko etiko. Menim namreč, da pravno stališče do splava ni odvisno od tega, ali ga postavljamo s krščanskega ali medicinskega stališča, marveč da različnost in razhajanje med stališči ene in druge plati pome-

²⁶ Prim. H. Spaemann, *Was macht die Kirche mit der Macht*, Freiburg 1993, 48 sl.

²⁷ Prim. Kongregacija za nauk vere, *Izjava o namernem splavu*, v: *Cerkveni dokumenti 4*, Ljubljana 1980, 21-32.

ni, da je diskusija nazorsko obremenjena in da je zlo direktnega, to je »hotenega« splava pustilo svoje sledi tudi na čutenju nestrinjanja z moralnim redom.

Krščanska etika ne naglašale doslednega spoštovanja dostojanstva človeške osebe, ampak tudi išče poti za civilno uveljavitev njenega dostojanstva. Načelno torej ne sme mimo tega, da jo dejstvo splava in problematika onstran njega kliče k novemu presojanju položaja, da se tudi sama ne bi zanašala na golo avtoriteto. Problem splava, v sodobnem času še posebej, je problem praskušnjave človeka, kako bi se mu posrečilo absolutno obvladovanje. Močnejši je vsiljiv fizično, psihično in duhovno. Človekova vest razkrinkava splav kot nasilje in perverzno uporabo moči. To je tudi razlog, zakaj se ne ustavljam pri splavu kot razmeroma dobro izoliranem problemu, ampak gledam onstran sedanje zakonske ureditve na odprto pot do uzakonitve evtanazije, ki bo v svojih učinkih neprimerno bolj kruta kot zakonodaja o splavu. Sedanja zakonodaja bi morala biti »alarm« pred neopredstavljivo in možno krivičnostjo pozitivne perverzije pravnega reda.

Summary: Anton Mlinar, Abortion and the Ethical Questions beyond Abortion

Christian ethics views abortion primarily as a problem of conscience. The attitude of morals without consideration for conscience is a sign of disagreement among moral viewpoints and an avowal of helplessness in the face of declarative ethics and moral judgement are not being taken seriously at all. Abortion as a problem of conscience is the awareness that this discussion is not finished and that abortion influences many other spheres which law and declarative ethics can hardly have in mind. It witnesses the evil of modern society that rejects life. The assumption can be made that abortion silences other questions and problems that therefore are pushed in the background.

Searching for answer to this question I'm interested in the relationship between christian and professional medical ethics. I consider that the ethical standpoint on abortion does not depend on whether we look at it from the christian or medical point of view. I also think that diversity between the standpoints on one side or the other means that the discussion is ideologically burdened and that the evil of a direct i.e. »deliberate« abortion has lessened the sense of moral order.

Christian ethics not only stresses a consistent respect of human dignity but also looks for ways for its civil enforcement. In principle christian ethics should not overlook that the fact of abortion and problems beyond it call for a new discernment of the situation in order not to call upon authority alone. The problem of abortion, especially in our time is the problem of man's primeval temptation to gain complete control of his situation. The more powerful agent imposes his own will physically, psychically and spiritually. Human conscience evidences abortion as an act of violence and as a perverse use of power. This is the reason why I don't stop at abortion as an isolated problem. However, I look beyond the present legislation and consider it as an open way to sanctioning (legalisation) of euthanasia that will be much more cruel in its effects than the legislation about abortion. The present legislation should be an »alarm signal« in front of this unimaginable but possible injustice which lies in this positive perversion of the legal order.

Ivan Štuhec

Današnje labilno razmerje med osebo in naravo*

Vprašanje splava in vseh razprav okrog njega, ki so pogosto polemične in izrazito ideološko-politične narave ni mogoče razumeti, če se ne soočimo s temeljnimi vprašanji antropologije. S stališča katoliške antropologije ne gre samo in v prvi vrsti za teološko argumentirano antropologijo, ampak za soočenje le-te s celotno duhovno dediščino človeštva. Novoveško razumevanje človeka kot subjekta, je sicer vneslo dinamiko v antropologijo, ki je temeljila predvsem na človekovi fiziološki naravi, a je danes sama v globoki krizi. Ker je subjektivistična razlaga človeka pripeljala do relativizma, v katerem človek izgublja smisel bivanja, smo danes priče pojavu nekakšnega kozmičnega determinizma, h kateremu se sodobni človek zateka zato, da bi zavaroval svoje bivanje. Pojmovanje človeka je tako danes razpeto med dvema skrajnostima: ali se ga istoveti z naravo in njenimi zakonitostmi, ki jim je človek popolnoma podrejen in zato brez svobode, ali pa se ga pojmuje kot popolnoma svobodno in nevezano bitje, kar vodi človeka v popoln individualizem.

Med osebo in osebnostjo

Naše izhodišče je človek kot oseba, ki je nosilec svobode in odgovornosti, s tem pa tudi nravnih oziroma etičnih dejanj. Zato nas zanimata izvor in pomen besede »oseba«, da bi mogli pokazati na dostojanstvo človekove osebe in na njegovo etično odgovornost. V zvezi s splavom pa je posebej pomembno vprašanje, od kdaj naprej lahko govorimo o človeku kot osebi?

Iz grške tradicije prevzet pojem »persona« je skozi dvatisočletno zgodovino dobival vedno nove pomene. V krščanski misli se prvič srečamo s tem pojmom pri Tertulijanu, v 3. stoletju po Kristusu, in sicer v zvezi z odnosi med tremi osebami v enem Bogu. V enem božanskem bitju obstajajo tri med seboj stvarno različne hipostatične (gr. hypo - pod; histanei - postaviti, položiti) osebe in odnosi med njimi: Bog Oče, Sin in Sveti Duh. To Tertulijanovo razumevanje nam predstavlja osebo tako v njeni individualni kakor relacijski razsežnosti.

V 6. stoletju po Kristusu je Boecij prvič opredelil osebo kot nedeljivo substanco razumne narave (Persona est naturae rationalis individua substantia). Ta

* Predavanje je bilo pripravljeno za simpozij o *Splavu na Slovenskem*, ki ga je organiziralo sodno izvedenstvo pod vodstvom dr. Antona Dolenca 13. maja 1993 v Portorožu. Organizator je prosil, da predavanje izročimo za objavo v *Medicinskih razgledih*. Uredništvo MR je predavanje odklonilo z obrazložitvijo, da razprava spada v družboslovno revijo in ne v MR.

definicija je postala za zahodno teologijo in s tem tudi za antropologijo zavezujoča, čeprav vsebuje močan individualistični značaj. Vidik odnosa, ki je za pojmovanje osebe bistvenega pomena, obnovi kasneje Tomaž Akvinski zopet v zvezi z razumevanjem troedinega Boga.

Immanuel Kant razlikuje osebo od stvari kot umno naravo. Oseba ima absolutno vrednost in je »sama sebi cilj«, medtem ko stvari lahko uporabljamo kot sredstvo. Iz tega razlikovanja izhaja tudi Kantov kategorični imperativ: Umna narava obstaja kot tista, ki ima sama sebi namen. Praktični imperativ se glasi: Delaj tako, da boš svojo lastno človečnost, kakor človečnost drugega, vedno imel za cilj in ne za sredstvo. Zanj je zadnji konstitutivni element osebe svoboda – avtonomija – od vsakršne tuje določitve ali določenosti – heteronomija.

Oseba torej pomeni tisto enkratno nedeljivo celoto človeka v njegovi telesno-duševni in duhovni tubitnosti, ki je časovno- prostorsko določena. Končno pomeni nezamenljivo svobodno uresničitev človečnosti ali vsaj možnost za to uresničitev. Biti oseba pomeni tudi biti prežet in nošen od soljudi, od njih odvisen in določen, tako z zgodovinskim izročilom kot s sodobnimi določljivkami.

V psihologiji se danes pogosto namesto o osebi govori o osebnosti. Ta dva pojma seveda nista istovetna. Za razliko od osebe opredeljujemo z osebnostjo to, kar človek v svobodnem razpolaganju s samim seboj lahko naredi oziroma v kar se razvije. Dostojanstvo osebe ni posledica izoblikovanja osebnosti, ampak jo ta predpostavlja. Tudi v primeru, da je neka osebnost zlomljena zaradi bolezni ali da je celotna duhovna potencia človeka uničena, ostane človek bitje s sebi lastnim dostojanstvom, ki ga je potrebno ščititi pred vsem in vsemi. Njegovo varnost je potrebno tudi ustavno zagotoviti. Teološko gledano osebo ljubi Bog ne glede na njeno stanje ali stopnjo njene osebnostne razvitosti.

Življenje osebe kot dar

Življenje je dar, ki ga človek lahko samo sprejme od svojih staršev. Teološko rečeno - od Boga. Kristjani izhajamo iz prepričanja, da je vsak človek kot oseba odraz, odslikava Boga, Božja podoba, in da so kljub grehu vsi ljudje poklicani k odrešenju, ki nam ga je pridobil Jezus Kristus. Biti oseba z vsem, kar Bog daje človeku kot odprto možnost, je torej dar in naloga. Zato človek svoje osebe ne sme zlorabljati ali z njo razpolagati na uničevalen način.

Po krščanskem razumevanju ima vsak človek vse do svoje telesne smrti pravico, da se ga obravnava v skladu s človekovim dostojanstvom. K nepogrešljivim temeljnim človekovim pravicam spadajo človekove osnovne pravice, kot sta telesna nedotakljivost in življenjsko nujna pomoč, ki je človeku ne smemo odreči. V večini demokratičnih družb je dostojanstvo človekove osebe pravno zaščiteno, s čimer vsi soglašajo. Kljub temu pa se danes pojavljajo težnje po tem, da bi dostojanstvo človekove osebe relativizirali; pri tem izhajajo iz osebnosti in ne iz osebe.

Peter Singer, filozof in direktor Inštituta za bioetiko na Univerzi Clayton v Avstraliji je napisal knjigo *Praktična etika*, ki je izšla leta 1984 v nemščini.¹ Njej je krščansko razumevanje osebe opredelil kot posebno krščansko moralno, ki ni utemeljena. Trdi, da človekovemu življenju ne moremo pripisovati njemu lastnega dostojanstva zgolj zaradi tega, ker gre za življenje posebne vrste. To, da

1 Prim. J. Grundel, *Leben aus christlicher Verantwortung*, Dusseldorf 1991, 66.

kako živo bitje pripada določeni vrsti, samo na sebi nima etičnega pomena. Pač pa je varovanje človekovega življenja potrebno postaviti v odvisnost od stopnje sposobnosti tega bitja, da se samega sebe zave, oziroma od stopnje njegove občutljivosti. Popolno dostojanstvo ima človek šele takrat, ko je prebujen v samoosveščenosti in ko v svobodi lahko določa samega sebe. To pa seveda v primeru dojenčka še ni uresničeno. Zato Singer novorojenčkom v prvih tednih po rojstvu odreka popolno dostojanstvo osebe in jih uvršča celo za odraščajočimi mladiči drugih sesalcev. Posledično Singer odobrava usmrtitev težko prizadetih otrok takoj po rojstvu. Za utemeljitev svoje teze se Singer sklicuje na krščansko-zahodno civilizacijo, ki do 22. tedna nosečnosti na podlagi genetskih indikacij dovoljuje splav. 22. teden je namreč čas, ko zarodek postaja sposoben preživetja. Podoben ukrep bi tako moral biti možen neposredno po rojstvu, saj med zarodkom pri 22. tednu in po rojstvu ne gre za bistvene razlike. Dalje argumentira upravičenost usmrtitve prizadetega otroka s tem, da bi mu tako bile odvzete nepojmljive bolečine, ki bi jih kasneje doživljal. Varstvo občutljivih živali je tako pomembnejše kakor pa varovanje življenja človekovega zarodka, ki še ni občutljiv. Ljudje, ki se jim niso razvile možganske funkcije ali pa so le-te bile prizadete pri nesreči ali bolezni, po Singerju niso potrebni nobene zaščite. Zato se embrije lahko uporablja za znanstvene namene ali pa za teste različnih zdravil in oblik zdravljenja. Preprosto, smemo jih »uporabljati«. Motiva, zaradi katerih je potrebno varovati človekovo življenje, sta po Singerju izključno stopnja sposobnosti zavedanja in pa stopnja zdravlja.

Res je, da obstajajo različne stopnje v razvoju človekovega življenja in različne stopnje uresničitve tega življenja. Vendar pa kriterij stopenj razvoja ostaja podrejen kriteriju celovitosti. Zaradi pomanjkljive osebnosti še ne moremo sklepati na pomanjkljivo osebo.

Singerjev pogled ni daleč od tistega, ki je vsesplošno razširjen v naši sodobni potrošniški družbi, v kateri se presoja človekovo življenje po koristnosti in uspešnosti, katerih predpogoj je visoka stopnja razvitosti.

Besedo življenje pogosto uporabljamo v zelo analognem pomenu. Že v moškem semenu in v ženskem jajčecu je prisotno življenje, ki izvira od človeka. Pri oploditvi ženskega jajčeca z moškim semenčecem pride do enkratne genetske kombinacije tega bodočega človeka, četudi pri tem njegova spolna opredelitev še ni jasna. Tri mesece star zarodek, ali rojen človek, ki mu manjkajo bistveni deli možganov (anenzephalus), je človeško življenje. To bi moralo biti nesporno.

Lahko pa razpravljamo o tem, ali je zarodek v vseh svojih razvojnih stopnjah dokončno in v polnem pomenu besede individualna oseba, se pravi nedeljivo človekovo življenje. Teološko rečeno, ali je Bog nad tem bitjem že izrekel svoj dokončni Da tako, da bo takšno bitje že deležno večnega življenja? Srednji vek je poznal stopenjsko vdihovanje duše. To je pomenilo, da je človek v svojem razvoju prehodil različne stopnje svojega nastajanja: najprej materialno, potem vegetativno prek čutnega k duhovnemu življenju. V povezavi z biološkimi predstavami grške antike je bilo sprejeto prepričanje, da moški zarodek dobi dušo v četrtem tednu, ženski pa komaj v osmem mesecu nosečnosti. Nauk o stopenjskem oživljanju je v visokem srednjem veku zavrnil Albert Veliki (+ 1280). Ta teorija je vsekar temeljila na izkušnji, da človekovo življenje nastaja v določenem razvoju.

Stališče Katoliške Cerkve o varovanju človekovega življenja izhaja iz spoštovanja človekovega življenja od spočetja naprej. Ta nauk ostaja veljaven. Danes mu dajejo veljavo tudi znanstveni dokazi: biologija priznava, da se v

oplojenem jajčecu oblikuje biološka identiteta novega človeškega bitja. To stališče je v glavnem nesporno. Pogreša pa se določen diferenciran pogled na nastajanje človekovega življenja. Ne oziraje se na dejstvo, da je vsaka razvojna stopnja bitja, ki je nastalo iz človeških celic, nujno človeško bitje, se da zagovarjati tudi druga stališča. Če izhajamo iz individualnosti človeka kot nečesa nedeljivega, kakor je to pojmoval že Boecij v 6. stoletju, in ga je sprejelo zahodno krščanstvo, potem se pri človekovem zarodku tako dolgo ne da govoriti o individuumu, dokler je možna delitev na dvojčke ali trojčke ali četvorčke, to časovno pomeni do vgnezditev. Po tem prepričanju je zarodek vsekakor značilno človeško življenje in ne kakršnakoli brezimna materija. Toda specifikacija rodu še ni nujno specifikacija individualnosti. Zato obstaja pomislek, ali je res mogoče govoriti o individualnem osebnem človeškem življenju pred 9. oziroma 14. dnevem, se pravi pred vgnezditvijo, dokler je mogoča delitev na več individuumov.

Kdor zagovarja to stališče, seveda še ne more takoj sklepati, da je mogoče z oplojeno žensko celico eksperimentirati in manipulirati po mili volji. Saj obstaja tudi zelo velika možnost, da individualno osebno življenje nastane prej. Nahajamo se torej na skrajni meji našega vedenja. Enoumna, jasna in razvidna meja ali trenutek začetka individualnega človeškega - osebnega življenja bi se lahko določila samo pozitivistično, to pomeni na temelju različnih točnih podatkov in spoznanj. Zaenkrat pa nam to ni dano in je vprašanje, ali nam sploh kdaj bo. Zato je v primeru tako temeljne dobrine, kot je človekovo življenje, potrebno ravnati skrajno varno.

S krščanskega vidika naj bi človekovo življenje spoštovali od začetka do konca. Zakaj so takšna razmišljanja sploh potem potrebna? Zato, ker so možni taki primeri, ko se je treba zaradi različnih dejavnikov odločiti med večjim in manjšim zlom in se odločiti v prid enega življenja na račun drugega. Zato je potrebno vedeti, kdaj je tveganje za takšne odločitve bistveno manjše ali pa ga sploh ni.

Med statičnostjo in dinamičnostjo narave

Tako kot oseba je tudi narava tisti antropološki pojem, ki igra odločilno vlogo pri razumevanju človeka in njegovega ravnanja, tudi v primeru splava. Pojem narava, ki izvira iz grške besede »fysis« (fyesthai - fyo = nastanem, raste, poganjam) in latinske »natura« (nasci = rojevam se, rodim ali porajam se) ima v zgodovini človeške misli zelo raznolike pomene. »Narava' lahko pomeni življenjsko počelo, bistvo, nagon ali nagnjenje, temperament ali splošni značaj ali pa sklop nujnosti in determinizmov, ki narekujejo delovanje kakega živega bitja. To so tako imenovani formalno-ontološki pomeni tega izraza, kjer gre za misel na bolj ali manj globoko zajet notranji ustroj kakega bitja.«² Gre torej tako za dinamični kakor za statični vidik notranjega ustroja bitja, kar vpliva tudi na delovanje. Odgovor na vprašanje, ki se postavlja ob naših odločitvah, je odvisen prav od tega, čemu dajemo prednost pri delovanju: ali statičnim danostim ali dinamičnim možnostim. Ob teh formalno ontoloških vidikih narave, govorimo tudi o njenem materialno-ontološkem vidiku, ko mislimo na ves zunanji svet, ki je predmet našega spoznanja in delovanja. Danes se največkrat govo-

² A. Stres, *Človeška narava — kočljivo vprašanje filozofske antropologije*, v: *BV* 39 (1979), 276.

ri o naravnem, ko se misli na spontano in čutno razpoloženje človeka, za razliko od kakršnikoli vzorcev vedenja, ki človeka omejujejo. Naravno je v nasprotju z etičnim ali pravnim redom, je ustvarjanje civilizacije svobode, ki ne prenese nobene normativnosti. Naravno je individualno razpoloženje in čutenje, ki naj se samouresničuje brez vsake konvencionalnosti. Naravno kot obče veljavno in za človeka zavezujoče in obvezujoče izgubi vsakršno težo in pomen. Dilema, ki je s tem povezana, filozof in teolog Anton Stres tako opredeljuje: »Če vzamemo za izhodišče našega razmišljanja dejstvo, da narava največkrat pomeni to, kar ni narejeno, kar torej ni zgodovinska, kulturna danost, se nam odpreta dve možnosti: ali pojmujeemo razmerje med naravo in človekovo zavestno in svobodno dejavnostjo tako, da ima premoč narava, ali pa tako, da ima nad naravo premoč človek.«³

Ta dilema je prisotna skozi vso zgodovino človekovega duha in različni nazori so za svoje izhodišče enkrat dajali prednost naravi kot determinanti, drugič pa te narave niso upoštevali ali pa so jo absolutno podrejali človekovi svobodi. Oboje izhaja iz dveh pristnih izkušenj, ki jih ne gre postavljati v nasprotje, ampak v medsebojni dopolnjujoč odnos. V zvezi s tem pravi dr. Anton Stres: »Kdor poudarja samo premoč narave nad svobodo ali pa nasprotno premoč svobode, kulture in zgodovine nad naravo, dokazuje, da ni sposoben njune različnosti in drugačnosti artikulirati drugače, kot da eno od njiju podredi drugi ali pa ju med seboj celo - kot eksistencializem - popolnoma odtuji. Rešitev je treba iskati v takem nazoru, ki pojmuje človekovo naravo in njegovo svobodo kot dva pola, ki sta naravnana drug na drugega.«⁴

Tomaž Akvinski je avtoriteta, h kateri se lahko vračamo tudi danes, ko gre za odgovor na to vprašanje. Po njem je posebnost človeške narave v tem, da človek s svojim umom spoznava temeljne zahteve narave in se po njih tudi ravna. Človek po Tomažu ni preprosto podvržen tem zakonitostim, ampak jih odkriva in jih tudi sam sprejema za svoje moralno ravnanje. Danes moralni teologi govorijo v podobnem okviru o avtonomiji moralnega subjekta, ki pa nima nič skupnega s kakršnokoli samovoljo. Franc Böckle je govoril o tem, da je temeljna naravna zahteva prav človekova moralna samouresničitev. Problem, ki pri tem nastaja, zadeva vprašanje, do kod sme posegati človek s svojo svobodo v naravne danosti, ki so mu dane na voljo? Človek nima samo pasivnega odnosa do svoje lastne narave, ampak aktivno deleži na Božjem zakonu. Bog je dal človeku razum, da bi si z njegovo pomočjo oblikoval moralni zakon. Sodobni moralisti zato na nek način izenačujejo človečnost, pametnost in moralnost, ker izhajajo iz prepričanja, da je človekova umna narava tista človekova posebnost, s katero se razlikuje od drugih živih bitij, in da je moralno tisto, kar je pametno za človekovo človečnost. Na podlagi tega izhodišča je potem o naravnih moralnih normah mogoče govoriti na univerzalen, vsem ljudem priobčljiv način. S tem pa seveda ni rečeno, da razodetje ne vsebuje elementov, ki presegajo človekovo naravo in njene zakonitosti. Razodetje poleg naravnega zakona vsebuje tudi motive za dejanja, ki so »nespametna«, ker so onkraj naravnega. Tako je s samskim življenjem zaradi Božjega kraljestva in s prostovoljnim sprejetjem smrti za življenje drugega.

³ A. Stres, n. d., 278.

⁴ A. Stres, n. d., 292.

Spremenljivost in nespremenljivost narave - in s tem tudi naravnega zakona - sta danes v veliki meri odvisni od različnih humanističnih ved, ki se ukvarjajo na različne načine s človekom, in tudi od človekovega izkustva. Vendar pa je vsa ta različna spoznanja potrebno umestiti v neko celoto, ki jo lahko predstavlja teološka antropologija. Potrebnost takšne integracije se vse bolj kaže tudi v zahtevah po etiki v različnih strokah. Prav odnos med medicino in antropologijo lahko v veliki meri pripomore k razjasnjevanju tega, kaj je človekova stalnica in kaj se spreminja.

Kakor smo z vidika osebe ugotovili, da moramo ob nastanku človeškega zarodka govoriti o človeškem življenju in ne o čem drugem, tako smemo tudi z vidika narave trditi, da je žensko oplojeno jajčece z moškim semenom zasnovala človekove narave, ki se bo razvijala do svoje, sebi lastne polnosti. Z nečim, kar predstavlja osnutek človekove narave, pa je potrebno ravnati skrajno previdno.

Vsak poizkus opredeljevanja človeka, najsi bo z vidika osebe ali z vidika narave, naleti na mejo, za katero razum ne seže. Pred vsako nejasnostjo pa se je potrebno odločiti med dvema možnostima: ali se obnašamo tako, kakor da vse vemo in zato smemo tudi z vsem razpolagati, ali pa je to motiv za trenutek molka in začudenosti. Do kakšnih konkretnih posledic nas pripelje eno ali drugo stališče, je mogoče opazovati tako v odnosu do odraslih kakor komaj spočetih ljudi.

Povzetek: Ivan Štuhec, Današnje labilno razmerje med osebo in naravo

Pričujoča razprava izhaja iz novoveške dileme o človeku kot bitju, razpetem med subjektivnim in objektivnim. Tako pojem osebe kakor pojem narave v svoji tradiciji pokažeta na težave, ki so povezane s pojmovanjem človekovega življenja od spočetja do smrti. Zgodovina človekovega duha se nam po teh pojmih razkriva ali v monistični ali v dualistični tendenci. Krščanski pogled na človeka pa si prizadeva za vzajemen odnos med posamičnim in množtvom, med statičnim in dinamičnim. Upoštevanje navideznih nasprotij v njihovi povezanosti, soodvisnosti, enosti in celovitosti predstavlja tisti pogled na človeka in njegovo življenje, ki ga je potrebno zaščititi do največje možne mere. Vprašanje o splavu je tako predvsem antropološko vprašanje.

Summary: Ivan Štuhec, Contemporary Delicate Balance Between Person and Nature

The present treatise is based on the modern dilemma of man as a being living in a tension between the subjective and the objective. The concept of person as well as the concept of nature in their tradition show the difficulties connected with the outlook on human life from conception to death. Just through these concepts the history of human spirit shows its tendencies either towards monism or towards dualism. Christian view of man tries to reach a reciprocal relation between the individual and the plurality, between the static and the dynamic. Considering the apparent opposites in their closeness, interdependence, unity and completeness represents the outlook on man and his life that should be protected to the largest possible extent. Thus the question of abortion is mainly an anthropological question.

France Oražem

Duhovništvo v dokumentih cerkvenega učiteljstva (1908 – 1993)

Ob 15. obletnici izvolitve Karla Wojtila za papeža (1978) in ob izidu Posidonadne apostolske spodbude *Pastores dabo vobis* je Tommaso Stenico – pastoralist in uslužbenec na Kongregaciji za duhovščino – pripravil izbor dokumentov cerkvenega učiteljstva, ki se nanašajo na duhovništvo. Ta izbor dokumentov 20. stoletja naj bi ne dal duhovnikom samo vpogleda v to duhovno bogastvo, temveč naj jim bo predvsem v pomoč pri njihovem nenehnem oblikovanju, o čemer govori šesto poglavje spodbude *Pastores dabo vobis*. Zbrani dokumenti morejo duhovnikom pomagati pri stalnem oblikovanju po velikem duhovniku Kristusu dobrem pastirju. Vedno bolj naj bi se zavedali svoje deležnosti pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve in hkrati stalno zoreli z oblikovanjem svoje osebnosti v človeški, duhovni, umski in pastoralni razsežnosti.

Ob pozornem branju dokumentov našega stoletja odkrijemo bogato snov o duhovništvu v teološkem in duhovnem pogledu. V nobenem stoletju prej ni čutila Cerkev tolike nujnosti, da se obrne k svojim duhovnikom s številnimi dokumenti, okrožnicami, apostolskimi spodbudami, pismi, poslanicami in kratkimi govori ob priložnostnih srečanjih.

V petinosemdesetih letih o duhovništvu

V začetku našega stoletja je duhovnikom spregovoril papež Pij X. ob svojem zlatomašniškem jubileju. Njegova apostolska spodbuda *Haerent animo* z dne 4. avgusta 1908 je vsa prežeta z očetovskimi vabili k svetosti in molitvenemu življenju, in to v znanih klasičnih oblikah, ki pa so vedno aktualne. Devet let kasneje, 15. junija 1917, je izšla okrožnica papeža Benedikta XV. o oznanjevanju Božje besede *Humani generis redemptionem*. Papež razlaga, kako nepogrešljiva je Božja beseda za spreobrnjenje, za rast v veri in vztrajanju v njej. Pij XI. je v okrožnici *Ad catholici sacerdotii* 20. decembra 1935 prvi podal sintezo nauka o katoliškem duhovništvu. V drugem delu okrožnice pa izrečno govori o duhovniški vzgoji. Mejnik v nauku cerkvenega učiteljstva o duhovništvu je prav gotovo spodbuda Pija XII. *Menti nostrae*, objavljena 23. septembra 1950, ob sklepu njegove 50-letnice duhovništva (1899-1949). Spodbuda je v teologiji duhovništva in v njegovi duhovnosti v mnogih pogledih še vedno veljavna. Tudi Pij XII. je posvetil velik del svoje spodbude vzgoji klerikov, katerim se je potrebno zaradi

vojnih posledic posvetiti še z večjo skrbjo in ljubeznijo. Ob stoletnici smrti arškega župnika Janeza Vianneya je papež Janez XXIII. 1. avgusta 1959 napisal okrožnico *Sacerdotii nostri primordia*. Na zgledu tega svetega duhovnika zelo neposredno spodbuja duhovnike k svetemu življenju. Posebej še zato, ker ta duhovnik časovno ni preveč odmaknjen, po pastoralnih problemih, s katerimi se je spopadel pa je celo blizu. Arški župnik je duhovnikom zgled svetega življenja in neutrudne pastoralne službe.

Zdaj pridejo odloki Drugega vatikanskega koncila, ki govorijo tudi o duhovništvu. *Dogmatična konstitucija o Cerkvi (Lumen gentium)* z dne 21. novembra 1964 v 10. členu govori o skupnem (krstnem) duhovništvu, ki je za lastno zveličanje temeljna in odločilna stvarnost. Pokaže tudi na bistveno razliko med skupnim in službenim duhovništvom. V 28. členu govori posebej o službenem duhovništvu. Na temelju zakramentalnega posvečenja imajo duhovniki – vzporedno s škofi – delež pri Kristusovi trojni službi. *Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi (Christus Dominus)* z dne 28. oktobra 1965 govori v členih od 28 do 32 o škofijskih duhovnikih, ki so en sam zbor ali prezbiterij s škofom. V ospredju je želja za novo oblikovanje razmerja med škofom in duhovniki. *Odlok o duhovniški vzgoji (Optatam totius)* z dne 28. oktobra 1965 je v celoti posvečen vzgoji bodočih duhovnikov, to je oblikovanju njihovega duha in srca ter vsega življenja. Zaželeno prenova vse Cerkve je v veliki meri odvisna od duhovniške službe, ki jo oživilja Kristusov duh. Zato je tako pomembna duhovniška vzgoja, ki pa mora upoštevati spremenjene časovne okoliščine. Posebej je duhovnikom posvečen *Odlok o službi in življenju duhovnikov (Presbyterorum ordinis)* z dne 7. decembra 1965. Odlok postavlja temelje duhovniške duhovnosti. Duhovnik naj bi se vztrajno bližal idealu duhovništva-Kristusu. Po njegovem zgledu naj bi ljubezen do Boga in bližnjega navdihovala vse duhovnikove apostolske dejavnosti. Tako morejo te dejavnosti v veliki meri že same po sebi dajati duhovniku prepotrebno hrano za rast njegovega duhovnega življenja. Dve leti pozneje, 24. junija 1967, je papež Pavel VI. izdal okrožnico *Sacerdotalis caelibatus*. Čeprav tu ne govori o sami naravi duhovništva, je vendar celibat v latinski Cerkvi obvezen pogoj za duhovništvo in popolnoma v skladu z zahtevo brezpogojne hoje za Kristusom. Zaradi spremenjenih razmer, vznemirjanj in današnje miselnosti, ki skuša razvrednotiti razloge za celibat, in obljuba, ki jo je dal papež na koncilu, da bo poglobil razloge za celibat, jih je zdaj predložil današnji Cerkvi v tem dokumentu. Tako se je rodila – lahko rečemo – kratka razprava o duhovniški duhovnosti, kjer je celibat prikazan v luči novosti Kristusove službe, v polni podaritvi Cerkvi in v povezanosti s polnostjo duhovnega življenja. Kot krona te okrožnice je njegova poslanica ob sklepu leta vere (1967-1968), 30. junija 1968, *Messaggio a tutti sacerdoti della Chiesa cattolica*. To je globoko razmišljanje o duhovniškem življenju, ki more biti duhovnikom še danes v spodbudo pri pastoralnem delu in skrbi za osebno posvečenje. Kongregacija za duhovništvo je 4. novembra 1969 izdala navodilo o nenehnem oblikovanju duhovnikov *Inter ea*. To je prvi korak pri uresničevanju koncilskega naročila o stalnem spopolnjevanju duhovnikov. Škofovska sinoda leta 1971 je pripravila zelo dober dokument *O službenem duhovništvu*, vreden vse pozornosti s teološkega, pastoralnega in duhovnega vidika.

Škofovska sinoda v Rimu je 28. oktobra 1990 pripravila *Messaggio al Popolo di Dio*. Poslanica je kratka, a bogata. Govori o duhovniški vzgoji v današnjih razmerah. Obravnava se k laikom, duhovnikom, semeniščnikom in mladim vsega sveta in jih vabi, naj o duhovništvu razmišljajo z novim zaupanjem, z velikodu-

šnim srcem, da bi bili sposobni, da se tudi oni darujejo Bogu, če jih kliče v duhovniški poklic. Na vprašanje, ki ga postavlja škofovska sinoda, kako oblikovati duhovnike, da bodo na ustrezni ravni našega časa sposobni, da evangelizirajo današnji svet, skuša odgovoriti apostolska spodbuda *Pastores dabo vobis* (Dal vam bom pastirjev) papeža Janeza Pavla II. z dne 25. marca 1992. Spodbuda, ki je nekak skupek teologije in duhovnosti duhovništva, zaradi spremenjenih kulturnih okoliščin premika pozornost s problema o duhovniški identiteti na probleme, ki so povezani z oblikovanjem duhovniških kandidatov in s kakovostjo življenja duhovnikov.

Prav je, da omenimo tudi nekatera pisma, ki jih je papež Janez Pavel II. napisal duhovnikom vesoljne Cerkve na veliki četrtek, to je na spominski dan duhovništva. Prvo je napisal 8. aprila 1979, v prvem letu svojega papeževanja, kar jasno pove že prvi stavek: »V začetku svoje nove službe v Cerkvi, čutim živo potrebo, da se obrnem na vas vse, škofijski in redovniški duhovniki, ki ste v moči zakramenta reda moji bratje« (Janez Pavel II., *Duhovnikom vesoljne Cerkve* 1). Bogato je pismo za veliki četrtek 1986, ki je posvečeno spominu Arškega župnika Janeza Vianneya ob dvestoletnici njegovega rojstva.

Nikakor ne smemo iti mimo še nekaterih dokumentov, ki govorijo o duhovništvu. Zelo pomembna je apostolska spodbuda *Evangelii nuntiandi* Pavla VI. z dne 8. decembra 1975, saj še zmeraj velja kot temeljna listina evangelizacije Cerkve po Drugem vatikanskem koncilu. Škofovska sinoda oktobra 1967 je govorila o prenovi semenišč. To je spodbudilo Kongregacijo za katoliško vzgojo, da je pripravila in 6. januarja 1970 izdala *Ratio fundamentalis sacerdotalis*, kjer so podane temeljne smernice in navodila za duhovniško vzgojo in izobrazbo.

Na veliki četrtek 1994 je Kongregacija za duhovništvo izdala *Direktorij za službo in življenje duhovnikov*. Direktorij je namenjen predvsem škofom, po njih pa vsem duhovnikom. Vsakemu duhovniku želi biti v pomoč, da pogloblja svojo osebno duhovnost v vseh razsežnostih. Spodbuja ga tudi k zavzetosti v njegovi službi in k nenehnemu oblikovanju. Nova evangelizacija, o kateri toliko govorimo, potrebuje novih oznanjevalcev evangelija. To pa so duhovniki, ki si prizadevajo, da bi živeli svoje duhovništvo kot posebno pot k svetosti.

Obrisi nekaterih tem

Snov o katoliškem duhovništvu, ki jo obravnavajo navedeni dokumenti, je zelo obsežna. Res pa je, da se nekatera vprašanja oziroma teme skoraj povsod ponavljajo, seveda pod različnimi vidiki. Omenimo najpogostejše pomembne teme.

Duhovnik – Božji mož

V *Poslanici vsem duhovnikom* ob sklepu leta vere 1968 Pavel VI. zgoščeno izrazi to teološko razmerje duhovnika: »Duhovnik je Božji mož, Gospodov služabnik. Napraviti more dejanja, ki presega naravne zmogljivosti, ker deluje v Kristusovi osebi. Po njem deluje višja moč in je v določenih trenutkih duhovnik njeno vredno orodje; je 'vozilo' Svetega Duha. To je edinstveno razmerje, Božje zaupanje se ustvari med njim in Božjim svetom« (Pavel VI., *Messaggio ai sacerdoti* 1). Posebej je poudarjeno razmerje, ki je vedno v središču razmišljanja

o duhovništvu: najtesnejša povezanost s Kristusom. Zato ga tudi imenujejo drugi Kristus. Iz tega pa sledijo za duhovnika tudi posledice, kot velikokrat opozarjajo papeži, da duhovniki posnemajo Kristusa v vsem svojem življenju. Pij X. razmišlja: »Če je duhovnik deležen tolikšne Kristusove moči, mar ni dolžan, da ga posnema tudi v njegovem delovanju« (Pij X., *Haerent animo* 21). »Če je duhovnik v 'Kristusovem imenu poslan' (2 Kor 5, 20), mora tudi tako živeti, da bo mogel v resnici ponavljati apostolove besede: 'Posnemajte mene, kakor jaz posnemam Kristusa' (1 Kor 11, 1). Živeti mora kot drugi Kristus, ki s sijem svojih kreposti razsvetljuje svet« (Pij XI., *Ad catholicos sacerdotii* 9). »Duhovnik je s svojimi navadami in svojim življenjem živa podoba Kristusa. Prizadevati si mora, da bo verodostojen Kristusov predstavnik. Prvi nagib, ki mora voditi duhovnikovo srce, naj bo ta, da se tesneje združi z Božjim Zveličarjem in da se v celoti in ponižno oklene zapovedi krščanskega nauka, ki naj jih uresniči v vsakem trenutku svojega življenja, in v tako obilni meri, da bo katoliška vera luč njegovemu življenju, ki bodi na poseben način odsev njegove vere. Svetloba kreposti naj ga vodi, da bo imel svoj pogled stalno uprt v Kristusa. Z največjo marljivostjo naj se ravna po njegovih naukih, dejanjih in zgledih. Naj bo trdno prepričan, da zanj ni dovolj, če izpolnjuje dolžnosti, ki vežejo preproste vernike, temveč mora vsak dan bolj težiti po tisti polnosti življenja, ki jo zahteva vzvišeno duhovniško dostojanstvo. Kakor izvira duhovniško življenje iz Kristusa, tako mora biti vsak čas k njemu usmerjeno. Kristus pa je Božja beseda, ki se ni branila sprejeti človeške narave. Živel je tu na zemlji, da bi izpolnil voljo večnega Očeta... Duhovniška služba ne bo mogla doseči svojih ciljev, ki bi v celoti ustrezali potrebam naše dobe, če duhovniki ne bodo ljudstvu svetlal izraz te svetosti, če ne bodo 'vredni služabniki Kristusovi' in zvesti 'oskrbniki Božjih skrivnosti' (prim. 1 Kor 4, 1), uspešni 'Božji sodelavci' (prim. 1 Kor 3, 9), primerni za vsako dobro delo (prim. 2 Tim 3, 17)« (Pij XII., *Menti nostrae* 2).

Že v času pripravljanja na duhovništvo naj bi se bogoslovci naučili stalno živeti v priskrbenem odnosu z Očetom po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. »Ker bodo s posvečenjem postali podoba Kristusa duhovnika, naj se navadijo biti z njim kot prijatelji združeni tudi v najgloblji predanosti vsega življenja« (DV 8). Kristus naredi duhovnike deležne svojega lastnega poslanstva s posebnim zakramentom. »Čeprav svečeništvo duhovnikov sicer predpostavlja zakramente krščanskega uvajanja, se vendar podeljuje s posebnim zakramentom, s katerim se duhovnikom po maziljenju Svetega Duha vtisne posebno neizbrisno znamenje in se tako upodobijo po Kristusu duhovniku, da morejo delovati v osebi Kristusa, ki je glava Cerkve« (D 2). Duhovnik ni samo znamenje Kristusa, temveč tudi znamenje uresničevanja odrešenjskega načrta. »Duhovnik je znamenje večnega Božjega načrta, ki se danes oznanja in deluje v Cerkvi. On stori Kristusa, odrešenika celotnega človeka, zakramentalno navzočega med brati, in sicer v njih osebnem in socialnem življenju« (SD 1, 4). »Duhovniki so poklicani, da nadaljujejo navzočnost Kristusa, edinega in najvišjega pastirja, tako da uresničujejo njegov slog življenja, in da sami tako rekoč prosejajo njega sredi črede, ki jim je zaupana... Duhovniki v Cerkvi in za Cerkev zakramentalno zastopajo Jezusa Kristusa« (Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 15). »Duhovnik ima temeljni odnos z Jezusom Kristusom Glavo in Pastirjem, saj je na poseben in verodostojen način udeležen pri Kristusovem posvečenju« (Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 16).

Duhovno življenje duhovnika mora biti prežeto s skrivnostjo Cerkve, saj duhovnik vedno deluje v imenu in v moči Cerkve. Kot živo orodje sodeluje duhovnik pri nastajanju in rasti Cerkve. Tudi svoj celibat naj duhovnik sprejema zaradi večje razpoložljivosti v službi Cerkve. »Prevzet od Jezusa Kristusa (prim. Flp 3, 12) do popolne predanosti njemu se duhovnik popolneje upodablja po Kristusu tudi v tisti ljubezni, s katero je večni veliki duhovnik ljubil Cerkev, svoje telo, in samega sebe popolnoma dal zanjo, da bi jo sebi napravil slavno, sveto in brezmadežno nevesto (prim. Ef 5, 25-27). V Bogu posvečenem devištvu služabnikov svetišča se namreč razodeva deviška ljubezen, s katero Kristus ljubi Cerkev, ter obenem deviška in nadnaravna rodovitnost tistega ženitovanjskega zedinjenja, iz katerega se Božji otroci rodijo ne iz mesa in krvi (prim. Jn 1, 13)« (Pavel VI., *Sacerdotalis caelibatus* 26). Cerkev torej vstopa kot bistvena razsežnost v duhovnikovo duhovno in teološko življenje. »Duhovnik ni samotni samotar, temveč je član (ud) urejenega telesa: vesoljne Cerkve, škofije in še prav posebno svoje župnije« (Pavel VI., *Messaggio ai sacerdoti* 3). »Kot vsako pristno krščansko duhovno življenje ima tudi duhovnikovo življenje bistveno in neodpovedljivo cerkveno razsežnost: je udeležba pri svetosti same Cerkve... Duhovnikovo pripadnost in predanost delni Cerkvi je treba imeti za njegovo vrednoto. Cerkvi pa dejansko niso pomembni samo organizacijski in disciplinski razlogi. Nasprotno, odnos do škofa v enotnem duhovniškem zboru, udeležba pri njegovi skrbi za Božje ljudstvo v konkretnih zgodovinskih in krajevnih razmerah delne Cerkve, so prvine, mimo katerih ni mogoče pri orisu duhovnikove podobe in njegovega duhovnega življenja... Potrebno je, da se duhovnik zaveda, da je njegov 'biti v delni Cerkvi' po svoji naravi označujoča prvina, ki mu pomaga živeti krščansko duhovnost. V tem pomenu najde duhovnik prav v svoji pripadnosti in predanosti delni Cerkvi vir pomenov, kriterijev za razločevanja in delo, ki oblikujejo tako njegovo pastoralno poslanstvo kot tudi duhovno življenje« (Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 31). »Duhovnik je na poseben način poklican, da zori v zavesti, da je član delne Cerkve, v kateri je inkardiniran, to je včlenjen z vezjo, ki je hkrati juridična, duhovna in pastoralna. Taka zavest domneva in razvija posebno ljubezen do lastne Cerkve, saj je živ in trajen cilj pastoralne ljubezni, ki mora spremljati duhovnikovo življenje. Vodi k temu, da deli s to delno Cerkvijo zgodovino in življenjsko izkušnjo v njenem bogastvu in krhkosti, v njenih težavah in upanju, da dela v njej za njeno rast. Vsak duhovnik mora torej skupaj z drugimi čutiti, da jih delna Cerkev bogati« (Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 74). Cerkev moramo ljubiti z njenimi napakami in pomanjkljivostmi. Ne ljubimo je zaradi njenih napak in pomanjkljivosti, temveč ker samo, če jo ljubimo, pomagamo, da se bo prenovila in zablestela v lepoti Kristusove neveste. Cerkev je tista, ki odrešuje svet, Cerkev je ista danes in jutri, in ima ob pomoči Svetega Duha in ob sodelovanju vseh svojih sinov in hčera moč, da se prenavlja in pomlaja, da more odgovarjati na nove probleme in vprašanja» (Pavel VI., *Messaggio ai sacerdoti* 3).

Duhovnik – človek za druge

Duhovnik je po svojem poklicu in posvečenju na nek način odbran sredi Božjega ljudstva, vendar ni ločen niti od ljudstva niti od posameznega človeka. Ne mogel bi biti Kristusov služabnik, če ne bi bil priča in delavec drugega življenja, kakor pa je zemeljsko. Ljudem ne bi mogel služiti, če bi mu bile tuje njihove življenjske razmere. Njegova služba še posebej zahteva, da se ne ravna po svetu, kolikor ga kvari greh. Vendar pa mu hkrati narekuje, naj v tem svetu živi med ljudmi in kot dobri pastir pozna svoje vernike in jim prinaša Kristusa. Pri svojem duhovniškem delu bo duhovnik gledal, da ne bo samo voditelj »svojih«, temveč bo pozoren do vseh ljudi, tudi tistih, ki niso v Cerkvi. Čim globlje je duhovnik povezan s Kristusom, tem bolj postaja človek za druge. »Duhovnik ni prejel dar duhovništva zase, temveč za druge. Duhovnik je človek skupnosti« (Pavel VI., *Messaggio ai sacerdoti* 3). »V resnici je duhovništvo dar občestvu, ki izhaja iz Kristusa samega iz polnosti njegovega duhovništva... Naša pastoralna dejavnost zahteva, da smo blizu ljudem in vsem njihovim problemom, tako njihovim osebnim in družinskim kot socialnim problemom; zahteva pa tudi, da smo vsem tem problemom blizu kot 'duhovniki'. Samo tako ostanemo sredi vseh teh problemov to, kar smo... Vsi se moramo zavedati: ne gre, da bi kdorkoli izmed nas zaslužil ime 'najemnik', se pravi človek, 'ki ovce niso njegove, ki ovce popusti in zbeži, ko vidi, da prihaja volk, in volk jih pograbi in razkropi. Najemnik za ovce ni v skrbeh' (Jn 10, 12-13). Skrb vsakega dobrega pastirja je, da bi ljudje 'imeli življenje in ga imeli v obilju' (Jn 10, 10), da se nihče od njih ne bi pogubil, temveč vsak dosegel večno življenje« (Janez Pavel II., *Pismo vsem duhovnikom Cerkve za veliki četrtek 1979*, 6). Ljudje, s katerimi se duhovnik srečuje v svoji pastirski službi, spadajo v različne kategorije: to so verni in neverni, praktični verniki in malodušni, mladi in stari, poročeni in redovniki, politiki in neopredeljeni, bolni in zdravi, sveti in grešniki, delavci in izobraženci, posamezniki in skupine. »Kristjan, naj bo v kateremkoli položaju ali stanu, se obrača k duhovniku, da bi mu z močjo milosti, ki jo je prejel od Boga, ohranjal in krepil njegovo nadnaravno življenje« (Pij XI., *Ad catholici sacerdotii* 73). »Bistvena vsebina pastoralne ljubezni je podaritev samega sebe, celotna podaritev sebe Cerkvi po zgledu in v povezanosti s Kristusovim darom. Pastoralna ljubezen je tista krepost, s katero posnemamo Kristusa v njegovi podaritvi sebe in njegovemu služenju. Ni samo to, kar mi delamo, ampak podaritev nas samih, kot nam jo razodeva Kristusova ljubezen do njegove črede. Pastoralna ljubezen določa način našega mišljenja in delovanja, način našega odnosa do ljudi. In je za nas posebno zahtevna« (Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 23).

Duhovnik se mora prizadevati za svetost

Vodilna misel vseh dokumentov cerkvenega učiteljstva in največkrat tudi njihov povod je prav ta temeljna zahteva duhovniškega življenja. Papeži pišejo svojim duhovnikom, da jih spodbujajo v svetosti, ki jo zahteva njihova služba. Pij X. piše: »Že na začetku naše spodbude vas opozarjamo na tisto svetost, ki jo zahteva dostojanstvo vašega stanu. Samo svetost nas napravi vredne našega poklica« (Pij X., *Haerent animo* 3). Pij XI., nadaljuje: »Duhovniško dostojanstvo samo po sebi zahteva višino duha, čistost srca, svetost življenja, ki ustreza

vzvišenosti duhovniške službe. To nalaga duhovnikom dolžnost stalnega prizadevanja za globoko svetost« (Pij XI., *Ad catholici sacerdotii* 84). V enakem duhu piše Pij XII.: »K popolnosti duhovnika posebej veže njegova služba. Vsako njegovo duhovniško dejanje mora biti že po svoji naravi k njej naravnano, saj ga je Bog prav zato izbral za duhovnika ter mu dal Božjo službo in Božje daritve. Duhovnik mora namreč z Jezusom Kristusom, edinim in večnim duhovnikom, marljivo sodelovati. Potrebno je, da hodi za njim, da posnema njega, ki tu na zemlji ni imel druge želje, kakor izpričevati svojo plamtečo ljubezen do Očeta, ljudem pa deliti neskončne zaklade svojega srca. Vzvišeno dostojanstvo zahteva od duhovnikov, da z največjo vestnostjo živi ustrezno svoji odgovorni službi. Ker morajo skrbeti za Božjo čast na zemlji ter za pospeševanje rasti skrivnostnega Kristusovega telesa, je nujno potrebno, da se tako odlikujejo po svetosti, da se po njih povsod razširja 'prijeten Kristusov vonj' (2 Kor 2, 15). Tisti dan, ljubljeni sinovi, ko ste bili povzdignjeni v duhovniško dostojanstvo, vam je škof v Božjem imenu slovesno naznačil vašo posebno dolžnost s temi besedami: 'Umevajte, kar delate; ravnajte se po tem, kar opravljate. Ker boste obhajali skrivnost Gospodove smrti in njegovega vstajenja, si prizadevajte, da boste v sebi zatirali vsako grešno nagnjenje ter hodili po poti novega življenja.' Vaše življenje naj bo povsem brez greha bolj kakor življenje navadnih vernikov, skrito s Kristusom v Bogu (prim. Kol 3, 3). In če vas bo krasila tista izredna krepost, ki jo zahteva vaše dostojanstvo, boste mogli nadaljevati delo odrešenja človeštva, za kar vas je pač določilo mašniško posvečenje. To je naloga, ki ste jo sprejeli svobodno in prostovoljno; bodite sveti, kajti, kakor veste, je sveta vaša služba« (Pij XII., *Menti nostrae* 2).

Janez XXIII. je ob stoletnici smrti Janeza Marija Vianneya že v začetku opozoril: »K vrhovom duhovniške svetosti nas vse kliče in močno spodbuja sveti Janez Marija Vianney. Da bi si za to prizadevali prav vsi duhovniki današnjega časa, z veseljem dodajamo tudi svoje spodbude. Poznamo njihove skrbi in prizadevanja, vemo, kakšne težave ovirajo njihovo delo. Kakor nam je hudo, da nekaterim begajo duha valovi današnjega sveta in so utrujeni in onemogli, nam je pa iz izkušnje pri mnogih drugih, veliko številnejših, tudi znana v viharju trdna vera in goreča vnema duha, s kakršno si mnogi prizadevajo za najboljše. Obojim je na dan mašniškega posvečenja rekel Gospod ljubeznive besede: 'Več vas ne imenujem služabnike, ampak prijatelje' (prim. Jn 15, 15). Naj naša okrožnica vsem duhovnikom pomaga, da to Božje prijateljstvo gojijo in množijo, prav v tem je obseženo vse veselje in ves uspeh duhovniškega dela« (Janez XXIII., *Sacerdotii nostri primordia* 7). Med mnogimi bogatimi mislimi Pavla VI. o duhovništvu omenimo tole: »Predvsem se mora duhovnik z vso ljubeznijo, katero mu navdihuje milost, truditi za prisrčno povezanost s Kristusom, poglobljajoč se v njegovo neizčrpno in osrečujočo skrivnost. Pridobi naj si globlji čut za skrivnost Cerkve, brez česar je v nevarnosti, da bi imel svoje življenje za zgrešeno in brez temelja. Duhovniška pobožnost, ki dobiva hrano iz čistih virov Božje besede in svete evahristije, ki živi iz obhajanja svetega bogoslužja v okviru cerkvenega leta in ki je prežeta z nežnim in razsvetljenim češčenjem preblažene Device, matere večnega velikega duhovnika in kraljice apostolov, bo vodila duhovnika k studentem pristnega duhovnega življenja, ki edino premore Bogu posvečenemu devištvu dati popolnoma trden temelj« (Pavel VI., *Sacerdotialis caelibatus* 75).

Ko govori Janez Pavel II. o poklicanosti k svetosti na temelju svetega reda, se nasloni predvsem na nauk Drugega vatikanskega koncila: »O duhovnem živ-

ljenju duhovnikov in o daru ter odgovornosti, da postanejo sveti«, nam koncilski *Odlok o službi in življenju duhovnikov* daje izredno bogat in spodbuden povzetek: 'Zakrament svetega reda upodobi duhovnike po Kristusu Duhovniku in jih napravi za služabnike Glave, da kot pomočniki škofovskega reda gradijo in zidajo celotno Kristusovo telo, ki je Cerkev. Sicer so že pri svetem krstu kakor verniki prejeli neizbrisno znamenje in dar tolikšnega poklica in milosti, da morejo in morajo kljub vsej človeški slabosti težiti za popolnostjo po Gospodovih besedah: 'Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče' (Mt 5, 48). Kot duhovniki pa so še na poseben način dolžni dosegati to popolnost; saj so s prejemom svetega reda Bogu na nov način posvečeni in so postali živo orodje Kristusa večnega duhovnika, da morejo v vseh časih nadaljevati njegovo čudovito delo, ki je prenovilo vso človeško družbo. Vsak duhovnik torej na svoj način zastopa Kristusa samega in je zato obdarjen tudi s posebno milostjo, da more v službi zaupanim mu ljudem primerneje težiti za popolnostjo tistega, katerega predstavlja. Za svojo človeško slabost dobiva zdravilo iz svetosti njega, ki je za nas postal 'veliki duhovnik, svet, nedolžen, neomadeževan, ločen od grešnikov' (Heb 7, 26)» (Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 20). In še razmišlja papež: »Za vse kristjane brez izjeme je evangeljska radikalnost temeljna in neodtujljiva zahteva, ki izvira iz Kristusovega klica, da hodimo za njim in ga posnemamo v moči globokega življenjskega občestva z njim po Svetem Duhu (prim. Mt 8, 18 sl.; 10, 37; Mr 8, 34 sl.; 10, 17-21; Lk 9, 5 sl.). Ta zahteva se znova predlaga za duhovnike, ne samo, ker so 'v' Cerkvi, ampak tudi zato, ker so 'na čelu' Cerkve, kot upodobljeni po Kristusu, Glavi in Pastirju, usposobljeni in zavezani za duhovniško službo, poživljeni s pastoralno ljubeznijo. Znotraj evangeljske radikalnosti in kot njen izraz je mnogo raznovrstnih kreposti in etičnih zahtev, ki so odločilne za duhovnikovo pastoralno in duhovno življenje, kot npr. vera, ponižnost pred Božjo skrivnostjo, usmiljenje in razumnost. Prvenstven izraz radikalnosti so različni 'evangeljski sveti', ki jih Jezus predlaga v govoru na gori (prim. Mt 5-7) in med njimi sveti, ki so najtesneje med seboj povezani, pokorščina, čistost in uboštvo. Duhovnik je poklican, da jih poglobljeno živi po načinu, namenih in izvorni značilnosti, ki izhajajo iz duhovniku lastne identitete« (Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 27).

Duhovnikovo prizadevanje za svetost veliko pripomore k uspešnosti njegove službe. Čeprav more Božja milost delo odrešenja izvrševati tudi po ne vrednih služabnikih, pa vendar Bog redno rajši razodeva svoja čudovita dela po tistih, ki se dajo bolj voditi Svetemu Duhu in morejo zaradi svoje tesne zveze s Kristusom in zaradi svetosti svojega življenja reči z apostolom: »Skupaj s Kristusom sem križan; ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2, 20) (prim. D 12).

Duhovništvo zahteva primerno pripravo

Najbrž ni Cerkev v teku stoletij za nobeno stvar pokazala tolike skrbi in ljubezni kot prav za vzgojo duhovnikov. To je tudi razumljivo, saj duhovništvo po moči svoje Božje ustanove pomeni dejansko pot, po kateri se sadovi odrešenja velikodušno razdeljujejo ljudem, poklicanim, da postanejo deležni kraljestva pravice, ljubezni in milosti. Da bi bili Kristusovi služabniki in skrbniki Božjih skrivnosti (prim. 1 Kor 4, 1), v vsakem času na višini svojega poslanstva, je Cerkev vedno zahtevala za duhovniške kandidate zadosten čas priprave. Tako tudi

papeži od Pija XI. do Janeza Pavla II. govorijo o potrebni pripravi na duhovništvo. O pripravi na duhovništvo kar obširno piše Pij XI. »Cerkev dobro ve tole: kakor so verske in npravne razmere narodov odvisne od dela duhovništva, tako je tudi delo duhovnikov odvisno od izobrazbe in vzgoje, ki jo prejemajo. Kajti tudi zanje velja izrek Svetega Duha: 'Vzgajaj dečka primerno njegovi poti, tudi ko se postara, ne krene z nje' (Prg 22, 6). Zato je Cerkev po Božjem navdihu ukazala, da se povsod ustanovijo semenišča, kjer naj bi se prav posebno skrbno vzgajali pripravniki za duhovniški stan... Vsi hvalevredni naporji za čim boljšo vzgojo in izobrazbo duhovniškega naraščaja ne bodo imeli veliko uspeha, če se ne bodo tisti, zaradi katerih so semenišča, izbirali z največjo skrbnostjo. Pri tej izbiri naj sodelujejo vsi, ki vodijo vzgojo in izobrazbo duhovništva. Z vso skrbjo morajo gojiti in krepiti poklic za duhovništvo, ki ga je Bog položil v srca mladeničev« (Pij XI., *Ad catholici sacerdotii* 95).

Da se je potrebno tudi v tej pripravi prilagajati časovnim potrebam, opozarja Pij XII.: »Da bo ta naša očetovska spodbuda učinkovitejša, pa mislimo sedaj, da bi bilo potrebno, ako bi določneje obravnavali nekaj stvari, ki so važnejše za vsakdanje praktično življenje. To je toliko potrebnejše, ker v sodobnem življenju nastaja često nov stvarni položaj in so na dnevnem redu nekatera nova vprašanja, ki zahtevajo od nas večje pozornosti in skrbnejšega proučevanja. Želimo torej z resnično očetovskim srcem opomniti vse duhovnike, posebno pa škofe, da se bodo iz vsega srca prizadevali pospeševati vse tisto, kar je v našem času najpotrebnejše. Vse tisto pa, kar se je oddaljilo od prave poti ali kar je popolnoma skvarjeno, naj popravijo... Če smo tako skrbno priporočali vsestransko umsko pripravo bogoslovcev, je lahko razumeti, kako nam mora biti pri srcu šele skrb za njihovo duhovno in npravno vzgojo. Kajti brez te ostane celo blesteče znanje brezplodno in more povzročiti nepreračunljivo škodo zaradi napuha in prevzetnosti, ki se tako lahko vselita v srce. Zato sveta mati Cerkev predvsem srčno želi, da polože mladeniči v semeniščih trdne temelje tiste svetosti, s katero bodo pozneje morali vse življenje razvijati in utrjevati« (Pij XII., *Menti nostrae* 5). Ob štiristoletnici semenišč je Pavel VI. 4. novembra 1963 izdal apostolsko pismo *Summi Dei Verbum*. Da bi poudaril pomembnost odloka Tridentskega koncila o semeniščih, navaja besede kardinala Sforza Pallavicina: »Predvsem je bila obravnavanja deležna konstitucija o semeniščih. Mnogi so odkrito izjavili: tudi če bi nič drugega dobrega ne dobili od tega koncila, je že samo to dovolj vredno naporov in skrbi; saj je to treba imeti za najmočnejše sredstvo pri ozdravljanju propadlega npravnega življenja; saj za vsako pravilo velja, da bomo imeli takšne člane, kakršne bomo vzgojili« (Pavel VI., *Summi Dei Verbum* 8). Nato spregovori papež o današnji vzgoji duhovniških kandidatov. »V pričakovanju modrih določil, ki jih bo glede semenišč izdelal vesoljni koncil, menimo, da je dolžnost naše najvišje službe, opomniti vse, ki se posvečajo vzgoji duhovniških kandidatov, naj obenem dobro premislijo, katere nevarnosti ogrožajo učinkovitost tiste vzgoje, ki je zdaj v navadi v semeniščih, hkrati pa naj bolj vneto goje tiste elemente pri vzgoji kandidatov, ki to zaslužijo« (Pavel VI., *Summi Dei Verbum* 25). »Kogar torej Bog kliče k temu, da bi bil oznanjevalec-znanilec in služabnik Božje besede, Odrašenika vseh ljudi, se mora odlikovati po svetosti in znanju« (Pavel VI., *Summi Dei Verbum* 42).

Drugi vatikanski cerkveni zbor je dal veliko koristnih smernic za vzgojo duhovniških kandidatov. Zbrane so zlasti v *Odloku o duhovniški vzgoji*. Ovrednotil je spet vlogo velikih semenišč. »Velika semenišča so nujno potrebna za

duhovniško izobrazbo in vzgojo. V njih mora vse oblikovanje bogoslovcev imeti ta namen, da postanejo po zgledu našega Gospoda Jezusa Kristusa, učitelja, duhovnika in pastirja, pravi dušni pastirji... Zato naj bodo vsi vidiki vzgoje, duhovne, umske in disciplinske, soglasno usmerjeni v ta dušnopastirski cilj; vsi predstojniki in profesorji zvesto poslušni škofovi avtoriteti, naj si skrbno in vzajemno prizadevajo, da se to doseže« (DV 4). Posebej se je posvetila vzgoji duhovniških kandidatov v našem času škofovska sinoda 1990. Kot sad te sinode se je porodila posinodalna apostolska spodbuda *Pastores dabo vobis*. Temu vprašanju je posvečeno obširno peto poglavje, kjer je takoj na začetku poudarjeno, da je človeško oblikovanje temelj celotnega duhovniškega oblikovanja. »Če se človeško oblikovanje razvija v povezanosti z antropologijo, ki sprejema vso resnico o človeku, se odpira in dopolnjuje. Vsak človek, ustvarjen od Boga in odrešen s Kristusovo krvjo, je poklican v prerobenje 'z vodo in Duhom' (prim. Jn 3, 5), in da postane 'sin v Sinu'. V tem učinkovitem Božjem načrtu je temelj globoke religiozne razsežnosti človeškega bitja, kot jo sicer uvidi in prizna preprost razum: človek je odprt za nadnaravo, za absolutno; ima srce, ki je nemirno, dokler se ne spočije v Bogu... Bistvena vsebina duhovnega oblikovanja v točno določenem potnem načrtu naproti duhovništvu dobro izraža koncilski odlok o duhovniški vzgoji: 'Duhovna vzgoja naj skrbi za to, da se bodo bogoslovci naučili stalno živeti v priskrbenem odnosu z Očetom po njegovem Sinu Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. Ker bodo s posvečenjem postali podoba Kristusa duhovnika, naj se navadijo biti z njim kot prijatelji združeni tudi v najgloblji predanosti vsega življenja. Iz njegove velikonočne skrivnosti naj tako živijo, da bodo znali vanjo uvajati tudi ljudstvo, ki jim bo zaupano. Naučijo naj se iskati Kristusa v zvestem premišljevanju Božje besede; v dejavnem udeleževanju v svetih skrivnostih Cerkve, predvsem evharistije in duhovnih dnevnic; v škofu, ki jim daje poslanstvo, in v ljudeh, h katerim so poslani, posebno v ubogih, otrokih, bolnikih, grešnih in v nevernih. Z otroškim zaupanjem naj ljubijo in častijo preblaženo Devico Marijo, ki jo je na križu umirajoči Jezus Kristus dal učencu za mater'« (Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 45). S človeškim in duhovnim oblikovanjem je tesno povezano umsko oblikovanje. Predstavlja se kot nujna zahteva razumnosti, s katero je človek deležen luči Božjega uma (prim. CS 15) in skuša pridobiti modrost, ki se s svoje strani odpira in usmerja v spoznanje Boga in povezavo z njim. Po študiju, predvsem teologiji, se bodoči duhovnik povezuje z Božjo besedo, raste v svojem duhovnem življenju in se pripravlja za opravljanje svoje pastoralne službe. Umsko teološko oblikovanje in duhovno življenje, posebno pa molitveno življenje, se srečujejo in se med seboj krepijo, ne da bi kaj odvzeli resnosti raziskovanja niti duhovnemu okusu molitve (prim. Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 51-53).

Sklep

Pregled dokumentov cerkvenega učiteljstva v našem stoletju razodeva koliko ljubezni, truda in skrbi je bilo vložene, da bi duhovniki v vseh mogočih okoliščinah in preizkušnjah postajali to, kar so, duhovni možje. Velika škoda bi bila, če bi mnoge globoke in tehtne misli o duhovništvu šle v pozabo. Danes govorimo o prepotrebem nenehnem oblikovanju duhovnikov. Prav bi bilo, da bi ponovno vzeli v roke te dokumente, jih brali in premišljevali, kar nam more pomagati, da bo bolj prosojno zaživela med nami podoba Kristusa dobre pastirja.

Roland Pietsch

Temeljne poteze filozofije Pamfila D. Jurkeviča

Filozofsko življenjsko delo najpomembnejšega ukrajinskega filozofa 19. stoletja, Pamfila Daniloviča Jurkeviča, ki je bil učitelj ruskega filozofa religije Vladimira Solovjeva, je tako na Zahodu kot na Vzhodu ostalo skoraj neznano. Tukaj bi rad na kratko predstavil življenje in delo tega pomembnega misleca.

I. Biografski podatki

Pamfil Danilovič Jurkevič se je rodil 16. februarja 1826 v Lipljavah, okrožje Zolotonoša v tedanji guberniji Poltava v Ukrajini kot sin ortodoksnega duhovnika. Svojo prvo izobrazbo je dobil v cerkveni vaški šoli, kjer je poučeval njegov oče. Leta 1841 je vstopil v semenišče (geistliche Lehranstalt) v Perejaslavl in je tam študiral do leta 1847. Istega leta vstopi v XV. tečaj kijevske Duhovne akademije, ki jo je končal z velikim uspehom leta 1851. Ko so istega leta profesorja za zgodovino filozofije Silvestra Silvestroviča Hohockega s te akademije poklicali na kijevsko univerzo, je ta določil Jurkeviča za svojega naslednika. Že 12. septembra istega leta je začel poučevati. Naslednje leto je Jurkevič dosegel stopnjo magistra. Leta 1854 je bil imenovan za asistenta inšpektorja akademije in je to službo opravljal do 1856. Od leta 1857 naprej je Jurkevič poleg zgodovine filozofije učil tudi nemški jezik, ki ga je popolnoma obvladal. Leta 1861 je bil imenovan za rednega profesorja in poklican na novo katedro za filozofijo na univerzi v Moskvi. Tukaj je poleg filozofije predaval tudi pedagogiko na učiteljskem seminarju. Od leta 1869 do njegove smrti 8. oktobra 1874 je bil dekan Fakultete za zgodovino filologije na univerzi v Moskvi.

II. Začetek in vstop v filozofijo

V Jurkevičevo filozofijo ni mogoče prodreti le po zgolj zgodovinski predstavitvi njegovega miselnega sveta; njegovo filozofijo je mogoče docela spoznati, če se izrečno vprašamo po resnici njegovega mišljenja.

Vprašanje o resnici se nanaša na najbolj notranji duhovni temelj njegove filozofije, ki je tako izhodišče kakor tudi cilj njegovega filozofiranja. Duhovni temelj pa na začetku njegovega filozofiranja ni prisoten enostavno kot predmet. Problem vsakega začetnega uvajanja v filozofijo dejansko obstaja v tem,

da je predmet filozofiranja najprej nepoznan in se pokaže šele v teku filozofiranja. Medtem pa, ko se vprašujemo po nepoznanem predmetu ali vsebini, se vprašujemo tudi po povodu in razlogu (Grund) tega vpraševanja, se pravi po začetku samega filozofiranja. Filozofija ima dejansko svoj začetek, če človeški duh najde povod in nujnost zanjo, v tem, da se dvigne nad običajno vsakdanje človeško mišljenje. V tem smislu začenja svojo filozofijo tudi Jurkevič, ko hoče najprej dojeti predfilozofsko temeljno držo človeka. Bistven pojem te predfilozofske temeljne drže je zanj predfilozofska splošno človeška zavest, ki »ni omejena niti na meje izkustva niti ne trdno vezana na razlage pojavov na osnovi njihovih empiričnih pogojev«,¹ in to premika »z nezlomljivo energijo vprašanj o temelju in cilju sveta, o odnosu sveta in človeka do Boga«. ² In naprej ugotavlja, da »preden mi svoje misli zavestno usmerimo na rešitev vprašanj, so te v našem duhu že tako ali tako odločene, čeprav ne strogo logično, pa vendar odgovarjajoč tistim namenom, ki premikajo naše srce«. ³ Ta dejavnost duha pa je mogoča le zato, ker v njem stanuje notranje merilo resnice, in sorazmerno temu merilu šele postane očitna nepopolnost splošne človeške zavesti. Izraz te nepopolnosti so ravno vprašanja, ki z nezlomljivo močjo premikajo zavest. Da bi razumeli, kje se tukaj za Jurkeviča začenja prava filozofija, je treba najprej pojasniti razmerje med duhom in zavestjo. Za razliko od Kanta in njegovih naslednikov Jurkevič izrečno razlikuje med duhom in zavestjo. Medtem ko je zanj duh »realna substanca, ki v svojih stanjih in dejavnosti vsebuje bistveno več, kot pa je mogoče sprejeti v zavest«, ⁴ pa zavest pojasni in osvetli zgolj stanja in dejavnost duha. Duha moremo zato z vso pravico imenovati za pravi temelj zavesti. V duhu je kot kališče položen celoten razvoj »z izkustvom pogojene zavesti do duhovne in ne samo s slučajno vsebino napolnjene samozavesti«. ⁵ Dokler resnica, ki prebiva v duhu, temu duhu ne postane zavesten predmet, temveč se ta ozira le na posameznosti, še ne moremo govoriti o filozofiji v pravem pomenu besede. Šele ko ta dejavnost duha izrečno postane predmet splošnega spoznanja in vsebina zavesti, potem govorimo o filozofiji v pravem pomenu besede. Pri tem velja, da je resnica, ki prebiva v duhu, tista odločilna moč, ki se dviga nad to, kar je danega. Začetek in določitev filozofije je torej v naravi duha in njegove resnice, se pravi, da je duh tisti, ki določa smer in obseg filozofije. Gibanje duha, ki prihaja do izraza v gibanju mišljenja, je odvisno od dveh primarnih stanj duha: od določljivosti duha od zunaj in od njegove samodoločljivosti: »določljivost od zunaj in samodoločljivost se pogojujeta vzajemno, kakor sprejemljivost in dejavnost, kakor gibanje od pojavnosti do bistva in od bistva do pojavnosti«. ⁶ Gibanje duha navzven ima pred očmi zunanji svet pojavov, gibanje duha navznoter pa je refleksija; ta ima pred očmi notranje bistvo ali pa notranji razlog pojavnosti. Pojavnost in bistvo pa sta medtem vidika enega in istega duha in kažeta na enovit temelj vse resničnosti. Odtod izhaja celotna naloga filozofije, da hoče mnogovrstni svet pojavov razumeti z vidika »njihove odvisnosti od neodvisnega temelja vse resničnosti«. ⁷

¹ *Ideja 4*, v: *Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščeniya* 10 (1859), 1-35; 87-125; odslej: *Ideja*.

² *Ideja 6*.

³ *Ideja 6*.

⁴ *Ideja 7*, op.

⁵ *Ideja 5*.

⁶ *Ideja 5*.

⁷ *Ideja 6*.

III. Ideja kot počelo filozofije

Celovit temelj, na osnovi katerega »razlagamo pojave za našo zavest in jih s tem istočasno v resničnosti utemeljimo in razvijemo«,⁸ imenuje Jurkevič ideja. Uporabi izraz, ki ga je v starogrški filozofiji uporabil že Platon in je v teku evropske zgodovine filozofije doživel mnogovrsten razvoj. »Ni enostavno, da bi v splošni definiciji dojeli tiste posebnosti in nianse (Feinheiten), s katerimi se izraz ideja uporablja v sistematični filozofiji. Če se odpovemo izrazom, v katerih je globok pomen ideje poplitven do preproste empirične predstave o njej - to so izrazi, ki jih srečamo v angleški in francoski filozofiji preteklega (se pravi 18.) stoletja - potem je ideja za razliko od pojma in v samostojnejšem pomenu uporabna predvsem tam, kjer se dviga misel onstran predmeta, da tako postane vidno njegovo razumno in celovito bistvo. Govorimo o ideji določenega umetniškega dela in pod idejo razumemo tisto enovito, nedeljivo in celovito zamisel umetnika, iz katere je nastala čudovita celotnost umetnine kot iz žive moči in ustvarjalnega bistva, se razvijala in se organizirala in že zaradi tega šla skoz vsak del njegove stvaritve, v njej zasijala in zadihala, jih povezala in oživila.«⁹ V tej lepi podobi Jurkevič označuje idejo kot notranje bistvo, ki ga pojav napravi vidnega in ga istočasno tudi organsko prešinja. Dejansko je mogoče govoriti o ideji samo takrat, če je podana logična in metafizična »razlika med notranjim in zunanjim, bistvom in pojavnostjo, resnično enotnostjo in pojavno mnogovrstnostjo«¹⁰ in je prisoten in prepoznan tudi razvoj od notranjega k zunanemu. Vpogled v razvoj od znotraj navzven uspe zaradi obrata/refleksije k notranjemu bistvu in izvoru, iz katerega izhajajo pojavi. S tem pride v ideji do dveh gibanj, ki se med seboj strinjata: gibanje, ki poskuša pojave priklicati v bivanje, in gibanje, ki poskuša odkriti temelj pojavov, pri čemer se vedno ravna po predpisih in normah, ki so prisotne v ideji. Zato bo Jurkevičeva ideja vedno tudi počelo filozofije in počelo resnice sploh. Za tem duhovnim počelom filozofija ni v nasprotju z drugimi načini spoznanja, predvsem s predfilozofskim svetovnim nazorom; mnogo bolj kot to velja, »če se filozofija prek idej in s pomočjo njih prizadeva pojasniti pojave nam zunanjega sveta ali sveta, ki se javlja v nas, če opazuje svet kot razodetje in utelešenje misli in če je ideja zanjo izvor, temelj, postava in tip javljajoče se resničnosti, da v tej smeri poskuša pojasniti in utemeljiti tisti nazor, katerega začetki se nahajajo v vsaki človekovi duši in ki so predpogoj za vsako religiozno in moralno življenje človeštva.«¹¹ Jurkevič s tem za razliko od mnogih sodobnih filozofov, posebno Hegla, poudarja ozek spoj med predplatonskim svetovnim nazorom oziroma splošno človeško zavestjo in filozofijo kot tako. Onstran tega pa po njegovem mnenju služi počelo ideje predvsem za pojasnitev tiste resnice, »kjer se mišljenje, čeprav razlikuje meje med izkustvom in notranjo nujnostjo, kaže kot objektivno, se pravi, da sovпада s tistimi predmeti, ki deloma ali pa sploh ne utemeljujejo našega čutnega dojetja (Anschauung)«. ¹² S tem je jasno, da Jurkevič s pojmom ideje dejansko zahteva, da bi vso resničnost razlagali in tolmačili na osnovi enovitega in brez-pogojnega temelja.

⁸ Ideja 4.

⁹ Ideja 1 sl.

¹⁰ Ideja 2.

¹¹ Ideja 5 sl.

¹² Ideja 2.

IV. Nauk o spoznanju

Če se na svoji poti do resnice filozofija hoče poglobiti tako v človekovega duha kakor tudi v bistvo stvari in pojavov, potem to počne z mišljenjem. Mišljenje stoji nasproti bistvu stvari in njihovi pojavnosti, tako da nastane vprašanje, kako more mišljenje prodreti v bit in kako more zunanja bit prodreti v mišljenje. Mišljenje, po katerem bit postane to mišljeno, na splošno imenujemo spoznanje. Spoznanje ima torej opraviti z razmerjem med mišljenjem in bitjo. Ker je po neki stari določitvi filozofije resnica sozvočje med mišljenjem in bitjo, se postavlja bistveno vprašanje o možnosti in pogojih pravega spoznanja. Z drugimi besedami: postavlja se vprašanje, na kakšen način more priti na dan ujemanje med mišljenjem in bitjo. Jurkevič na to odgovarja, ko na osnovi razmerja med mišljenjem in bitjo razvija svoj nauk o spoznanju in glede na to govori o treh odlikah ali stopnjah spoznanja: 1) spoznanje iz predstav, 2) spoznanje iz pojmov in 3) spoznanje iz ideje.

1. Spoznanje iz predstav

Predstave, ki nam jih ponujajo čutne predstave, so za Jurkeviča oblika spoznanja, ki je glede na popolno ujemanje med mišljenjem in bitjo, se pravi resnico »najbolj zunanje neujemanje med mislijo in predmetom«. ¹³ Ta negativna sodba je pri Jurkeviču tukaj zato, ker po njegovem mnenju prihaja do predstav na osnovi osebnih asociacij, ki so često tudi nehotene, čisto neprostopvoljne in »imajo značaj čisto prigradne podobe, v kateri ne prihaja do izraza stvar, marveč bolj človek, ki to stvar gleda, in njegova občutljivost ali vsaj prigradna povezanost med človekom in stvarjo.« ¹⁴ Slučajnost in subjektivna samovolja, ki v tem odnosu prevladujeta, sta v neposrednem nasprotju s tisto gotovostjo resnice, ki je v popolnem ujemanju med mišljenjem in bitjo.

2. Spoznanje iz pojma

Tudi pri spoznanju iz pojma še ni doseženo soglasje med mišljenjem in bitjo. Za razliko od subjektivnosti spoznanja na osnovi predstav pa je s pojmom že podana objektivna zavest o stvareh in njihovi pojavnosti. Pojem oblikuje razum, ki za razliko od neprostopvoljnega in nenamernega spoznanja iz predstav »naša izkustva namerno in zavestno razlaga ali sestavlja, primerja ali posplošuje in na ta način iz njih izvaja nova spoznanja.« ¹⁵ Pojem prepozna bistvo neke stvari, se pravi zajame skupaj značilnosti stvari, po katerih se ena razlikuje od vsake druge stvari in brez katere stvar ne bi bila to, kar je. »V pojmu se paralelno približujeta drug drugemu mišljenje in bit. Tukaj je mišljenje miren in netrpljiv opazovalec ali gledalec pojava. Prepozna in zaveda se doživetja, da je to zanj nekaj tujega, glede na obliko in vsebino njemu zunanjega.« ¹⁶

¹³ Ideja 3.

¹⁴ Ideja 3.

¹⁵ P. D. Jurkevič, *Čtenia o vospitanii*, Moskva 1865, 34.

¹⁶ Ideja 4.

3. Spoznanje iz ideje

Spoznanje se izpopolni prek gledanja idej. To najvišjo obliko spoznanja omogoči um (Vernunft), nous. »Razum poveže posamezna spoznanja, do katerih je prišel razum (Verstand), v celovit nazor o svetu, ki se po spoznanju in po veri, npr. po veri v Boga, v neumrljivost duše ali v našo določenost, dopolni in osvetli.«¹⁷ Mišljenje in bit padeta v ideji na ta način skupaj (sovpadata): »Misel ali um bosta priznana kot objektivno bistvo stvari; idejo priznavamo kot temelj, postavbo in normo pojava (pojavnosti), z eno besedo, um prepoznavamo kot resničnega in resničnost kot umno.«¹⁸ Um (Vernunft) najde svoj popoln izraz v spoznanju resnice.

Jurkevič je svojo teorijo o spoznanju resnice, posebno spoznanja na podlagi pojmov in idej, razvijal še posebno na primerjavi med Platonovo in Kantovo filozofijo. Pri tej primerjavi sploh ne gre le za pojasnjujoče primere iz zgodovine filozofije; za Jurkeviča sta Platonova in Kantova filozofija dva načelno drugačna koncepta filozofije sploh. Medtem ko Platonova filozofija na splošno uči, da je glavno opravilo človekovega duha v tem, da (kako) spozna resnico, pa uči Kant, da lahko človek prepozna le splošno uporabne podatke. Jurkevič raziskuje obe različni stališči, ko postavlja Platonov nauk o umu in ideji ob Kantov nauk o izkustvu. Bistvene razlike med obema filozofoma poskuša Jurkevič predstaviti v sledeči shemi:¹⁹

»Platon: Samo nevidno in nadčutno bistvo stvari je spoznavno.

Platon: Polje izkustva je prostor senc in sanj (Država 514 a, 476 c): samo stremljenje razuma v nadčutni svet je stremljenje k luči in spoznanju.

Platon: Resnično spoznavamo, če se s svojim mišljenjem gibljemo k idejam od ene po (durch) drugi.

Platon: Spoznanje bistva človekovega duha, njegove neumrljivosti in določenosti k višjemu, zasluži ime znanost; to je kraljevska znanost.

Platon: Spoznati resnico je mogoče le umu (Vernunft).

Kant: Spoznavno je samo viden in čuten pojav.

Kant: Z razumom stremeti v nadčutni svet pomeni stremeti v področje senc in sanj; dejavnost v območju izkustva pa je stremljenje k luči in spoznanju.

Kant: Resnično spoznanje imamo, če se s svojim mišljenjem gibljemo od enega do drugega nazora do naziranja.

Kant: To ni nobena znanost, ampak formalna disciplina, ki svari pred nekoristnimi poskusi, da bi nekaj trdili o bistvu človekove duše.

Kant: Spoznanje resnice ni mogoče niti za čisti um niti za razum, obogaten z izkustvi.»

Iz obeh primerov razumevanj možnosti oziroma nemožnosti spoznanja resnice Jurkevič enumno sprejema Platonovo stališče in pri tem z razlago njegove filozofije in njegovega tolmačenja spoznavoslovja razlaga svojo lastno filozofijo.

Središče Platonove spoznavne teorije oblikuje spoznanje idej. Ideje se kot predmet spoznanja, v nasprotju do predstav in pojmov, »ne oblikujejo z obnaša-

¹⁷ P. D. Jurkevič, *Čtenija o vospitanii*, 34 sl.

¹⁸ *Ideja* 4 (prost prevod).

¹⁹ P. D. Jurkevič, *Razum po učeniju Platona i opyt po učeniju Kanta*, v: *Moskovskija Universitetskija izvestija* 5 (1865/66), 356. Odslej: *Razum*.

njem ali z dejavnostjo živega subjekta, ampak obratno, ravnanje in delovanje živega subjekta se oblikuje po idejah.«²⁰ To pomeni, da so ideje popolnoma neodvisne od človekovega spoznanja. O biti ideje pravi Jurkevič na kratko, da »ne nastane in ne preide, ampak je sama resnica«,²¹ in »resnice ni treba niti ustvariti niti iznajti; njej je večnost lastna.«²² Pred to od človekovega subjekta neodvisno večno resnico se postavlja vprašanje, koliko jo more človek sploh spoznati. Za rešitev tega vprašanja, ki se med drugim nanaša tudi na razumevanje platonskega nauka o razumu in njegovi logični obliki, Jurkevič predlaga, da bi se predstavili v položaj fizika, ki se, medtem ko proučuje gibanje teles, umakne iz vsakdanjega sveta. V mislih izključi vse moteče ovire, ki bi mogle motiti gibanje teles. Tako se postavi v prazen prostor, kjer teles v gibanju ne ovira trenje ali kaj podobnega. Na podoben način se mora, kot pravi Jurkevič, tudi filozof, ločiti od vseh prigradnih položajev, od navad subjekta, od njegovih osebnih izkustev in od različnih intenzivnostnih stopenj premišljevanja, »kar je treba misliti o predmetu. Ta idealna točka, h kateri stremlji subjekt, ... je resnica, je ideja. Resnica biva za splošen razum. Ta ne izraža tega, kar moremo spoznati o stvareh, ampak to, kar je v stvareh samih ali kar je stvar sama, resnično bivajoče.«²³ Na ta način postane jasno, da je za Platona razum spoznavna zmožnost, ki človeka usposablja za gledanje metafizične resnice, se pravi za gledanje idej. Metodo, ki se je pri tem poslužuje, imenuje Jurkevič spekulativno metodo, pri čemer gre pravzaprav za Platonovo dialektično metodo. Jurkevič razlikuje spekulativno oziroma dialektično metodo od silogizma: »Medtem ko se v silogizmu zahteva, da vodimo nižji pojem k višjemu, je v spekulativni metodi neposreden razvoj pojma do takih oblik že predpostavka, oblik, ki so dane za stvari ali v stvareh in katerih dejanski obstoj se s tem spremeni v razumnega; ali to, kar je, se pojasnjuje s tem, kar mora biti glede na zahteve idej.«²⁴ Vrsta predpostavk, na katere misli tukaj Jurkevič, je vrsta utemeljitev, ki kažejo na poslednji temelj, se pravi na to, kar mora biti glede na zahteve idej. Ideja je tukaj vzrok kot hipoteza, kot predpostavka (vzročnosti), na ta način pa je obenem temelj biti. To pomeni, da ideja tako ni vzrok stvari, temveč temelj, v katerem se vidita resnica in bistvo stvari. Jurkevič izrečno poudarja: »Večna resnica ni nobena moč ... je resnica in s tem je izčrpana vsa njena bit.«²⁵ S tem Jurkevič ostro omejuje Platonovo razumevanje idej od razumevanja idej nekaterih nemških idealistov, ki so trdili, »da se ideja uresničuje sama in da je svet pojavov njen resničen podaljšek.«²⁶ Če pa ideja sama v svetu pojavov ni podaljšek, potem se postavlja vprašanje, kako ideja vpliva na svet stvari in na pojave. Jurkevič odgovarja na to vprašanje tako, da pokaže, »da se tek stvari pokorava zahtevam idej, sledeč vnaprejšnji določitvi stvarjenjske volje, ki ta svet napravlja za izvršilno moč, odvisno od idej, ki so pa zakonodajna moč.«²⁷ Z drugimi besedami: resnico, ki je v idejah, je treba izvesti iz kozmosa - ta je po Platonu Božji Sin in Bog sam -, medtem ko so ideje same na sebi neposredno povezane z božanskim razumom. Živa

²⁰ Razum 334.

²¹ Razum 334.

²² Razum 334.

²³ Razum 336.

²⁴ Razum 339.

²⁵ Razum 340.

²⁶ Razum 340.

²⁷ Razum 340.

bistva, ki so zmožna delovanja in pasivnosti, medtem ostajajo skrivnost Božjega stvarstva, ki ga ni mogoče popolnoma prepoznati. S tem se kaže, da s človeškim razumom kraljestva idej ni mogoče popolnoma spoznati. Tudi če bi razum s pomočjo dialektične metode mogel videti ideje v njihovi celoti, bi bila individualna bit živih in razumnih bitij dejansko nedojemljiva in »razodetje, ki je v idejah navzročje tudi kot to, kaj je, bi ga pustilo v popolni nevednosti o tem, kdo je«. ²⁸ Meje razuma in dialektične metode je mogoče preseči edinole prek zavesti o dobrem, te pa so zasidrane v duhu: »Ideja najpreprostejšega, najbolj pojmovnega in najbolj prvotnega dobrega v duhu meče nepričakovano luč na nazor o svetu, ki se odpre z indukcijo. To, kar lahko biva (ideja), gre v to, kar je (resničnost), s pomočjo tega, kar mora biti (to agathon)«. ²⁹ Jurkevič s tem pojasni, da je vsaka resničnost utemeljena v tem, kar mora biti, se pravi v ideji o dobrem, ki jo je mogoče imenovati tudi kot brezpogojen temelj vse resničnosti. Dobro je tako temelj in cilj Jurkevičeve filozofije.

V. Filozofija srca

Za Jurkeviča iskanje resnice o dobrem nikakor ni omejeno samo na miselne in spoznavoslovske vzgibe, ampak se še bolj dogaja v uresničevanju dobrega iz vsega srca in vse duše. Ker hoče Jurkevič v tem pogledu vse človekovo delovanje strniti v uresničevanje dobrega, sprejema v poglobljenem nastavku srce za izhodišče svojega filozofiranja. Jurkevič pri tem na srce ne gleda le v njegovih metaforičnih pomenih, kajti tak pomen sam še ne bi opravičil filozofije srca. Mnogo bolj razume s srcem tisti organ, ki v človekovem duhovnem življenju predstavlja prvotno moč duše, za katero nima nobenih primernih opredelitev. Pojmi kot predstava, zavest, razum itn. zmorejo dojeti le določene vidike duhovnega življenja, ne pa človeka v njegovi telesno-duhovni celoti. Filozofija srca je potem utemeljena, če je dejansko mogoče dokazati, da je srce najbolj notranji pojem vse človekove osebne resničnosti. Do te izjave se Jurkevič prebije, ko iz Svetega pisma Stare in Nove zaveze skoraj dobesedno navaja izjave o srcu in to razdeli v sledeče tematske kroge:

1. Srce je obramba in nosilec človekovih telesnih moči.
2. Srce je središče človekovega duševnega in duhovnega življenja.
3. Srce je središče mnogovrstnih občutkov, gibanj in bolečin.
4. Srce je središče človekovega nramnega življenja.
5. Srce je izhodišče vsega dobrega in slabega v besedah, mislih in dejanjih.
6. Srce je glava.

Polnost in bogastvo bibličnega nauka o srcu, ki je v tem le na kratko omenjena, je povsem nasprotna znanstvenim teorijam o mehanizmu človeške duše, ki so se razširile v začetku 19. stoletja. Jurkevič opozarja, da vse te teorije ne morejo pojasniti niti človekove svobodne volje niti ne nramne vrednosti in pomena človekovega ravnanja. On pokaže onstran tega na to, da je pod vplivom mehanistične psihologije in filozofije prišlo do prepričanja, da je bistvo duše le mišljenje, volja in občutek srca pa nista nič drugega kot slučajni stanji in pojava mišljenja. Ta enostranska redukcija človekovega duševnega življenja na ab-

²⁸ Razum 348.

²⁹ Razum 348.

straktno mišljenje je imela rušilne posledice na splošno in posebno etiko, kajti po logičnem sklepanju so nekatere filozofske smeri novega veka »živo zapoved ljubezni - zapoved, ki je tako pomembna za srce - nadomestile s hladno zavestjo o dolžnosti«. ³⁰ Prikaz tega nesorazmerja med zapovedjo ljubezni in hladno zavestjo dolžnosti ne pomeni, da je hotel Jurkevič igrati na karto bibličnega nauka o srcu proti abstraktnemu mišljenju razuma. Mnogo bolj mu gre za to, da bi nalogo mišljenja in s tem končno vse filozofije na novo utemeljil na temelju biblične resnice. Naloga, ki jih mora rešiti mišljenje, izvirajo konec koncev iz nagibov in zahtev srca. Srce pri tem izraža na prvoten način vsa taka stanja duše, ki ne nasprotujejo abstraktnemu mišljenju razuma. Obratno pa tudi drži, da je abstraktno razumsko mišljenje, če naj postane notranje duhovno stanje in človekova duhovna moč, treba posredovati v globine srca. Jurkevič ne zanika, »da se obotavljajoče gibanje razuma kot počasen korak odlikuje z določenostjo, pravilnostjo in nazornostjo, kar pa še daleč ne doseže energičnega gibanja srca.« ³¹ Nravno dobrega ravnanja torej primarno ne bo utemeljeval z razumom, marveč tako, da človeku »resnica pade v srce«. ³² Na ta način postane resnica osebna dobrina in dragocenost: »Samo zaradi te dragocenosti, ne pa zaradi abstraktnega mišljenja more človek stopiti v boj proti okoliščinam in ljudem. Samo v srcu je mogoče junaško dejanje in zatajitev samega sebe.« ³³ Srce kot človekovo telesno, duševno in duhovno središče ljubi dobro. Jurkevič meni, da Sveto pismo potrjuje »to metafizično počelo ljubezni srca do dobrega kot bistveno nravno dejanje, ko uči, da je človek ustvarjen po Božji podobi«. ³⁴ Ravnanje in dejanja človeka, ki jih ta stori iz ljubezni, prejmejo tako svojo pravo nravno vrednost. Razum, ki se takih dejanj in takega ravnanja zaveda, more z odgovarjajočimi pravili in predpisi tako oblikovati splošno nravno pravilo. Nravna postava je za človeka nujna, saj more človeku nuditi pravo smer, tudi če njegovo delovanje ni več utemeljeno v srcu. Resnica o človekovem nravnem značaju pride na dan v tistih prilikah, v katerih ni nobenega časa za premislek in se je treba hitro odločiti. Človek tedaj ravna »ustrezno svojemu celotnemu dojetju samega sebe bodisi pogumno in herojsko bodisi tako, da pred nami odkrije vso nevrednost svoje osebe, ki jo je za nas do tega trenutka skrival v svojem obnašanju, ki ga je vodil preišljen, načrten, preračunljiv in previden razum.« ³⁵

S tem primerom je Jurkevič še enkrat natančno pokazal, da izvir nravnosti ni človekov razum, marveč srce. Srce pa je tudi dejansko središče njegovega filozofiranja. S tem mu uspe premagati etični formalizem v novodobni filozofiji in tako vzame v predujem filozofski nastavek nemškega filozofa Maxa Schelerja. Čeprav je Jurkevičevo filozofsko delo ostalo fragmentarno, je mogoče po praviči govoriti, da je v času, ko je filozofija skoraj povsem pozabila na svojo nalogo, on hotel to filozofijo na novo utemeljiti.

³⁰ P. D. Jurkevič, *Srce i ego značenje v duhovnoj žizni čeloveka po učeniju slova Božija*, v: *Trudi Kijevskoj Duhovnoj Akademii*, Kiev 1860, I, 76. Odslej: *Serdce*.

³¹ *Serdce*, 89.

³² *Serdce*, 89.

³³ *Serdce*, 90.

³⁴ *Serdce*, 99.

³⁵ *Serdce*, 105.

Anton Mlinar

Čas in prostor Cerkve pri Georgesu Bernanosu

Razprava o prostoru in času Cerkve pri G. Bernanosu ima pred očmi nekaj na prvi pogled preprostega in vendar ne čisto samoumevnega: prostor in čas nista kategoriji, ampak stvari med drugimi ustvarjenimi stvarmi. Potem ko smo z njegovimi očmi pogledali v globine tega sveta, ki je Božje stvarstvo in tudi »satanov svet«, je vprašanje o času in prostoru Cerkve dokončno zavzetje stališča glede absolutne prednosti procesa odrešenja, ki sicer še ni dokončen, ampak je kot proces že od začetka brezpogojen, se pravi v bistvenem pogledu vendarle dokončno Božje razodetje. V naslovu »čas in prostor Cerkve« se ne vprašujemo po identiteti Cerkve ali njenem odnosu do določenega časa ali določenega okolja – Cerkev ni ločena od časa in okolja, ampak je tudi sama čas in prostor, – ampak hočemo predvsem ugotoviti, da je transcendiranje Cerkve v svet pri Bernanosu podobno trepetanju šotorskega platna, ki se odziva zato, ker je pač šotorsko platno takšno, ali občutljivi meji med rodovitno pokrajino in puščavo. Čas in prostor Cerkve sta čas in prostor poglobljanja odnosov na vseh ravneh. Z ozirom na to, da je na Drugem vatikanskem koncilu prevladala misel o Cerkvi kot skrivnostnem Odrešenikovem telesu, lahko lažje razumemo tisto Bernanosovo misel, ki se v pojmovanju Cerkve razvije v eno njegovih najlepših vizij o edinosti človeka in stvarstva v Bogu. Cerkev je Gospodovo telo, novozavezni dar »sobote«, ki že v stari zavezi dosega tudi živino in polje. Jezus Cerkve ni ustanovil zato, ker bi hotel ustanoviti novo religijo, ampak zato, da čas in svet privede v območje resnice, to je edinosti.

Središčno vlogo ima Kristusovo trpljenje. Njemu Bernanos posveča toliko skrbi, da lahko le domnevamo, da sta zanj čas in prostor Cerkve predvsem gledanje na Cerkev, ki je pot h Gospodovemu miru in tako izhodišče za motrenje globokih kriz in nesporazumov – tedaj sredi zbora apostolov in kasneje sredi nevarnih diskusij o identiteti Cerkve. Notranje krize in neporazumi so hujši od zunanjih nevarnosti. Ko M. Buber govori o soboti, pravi, da je njena svetost v prostosti, dopuščanju in odpuščanju: medtem ko so v soboto ljudje prihajali k Bogu, so prihajali drug k drugemu.¹ Bistven vidik življenja Cerkve je univerzalnost njene poti k edinosti. Toda medtem ko Bernanos ne skriva zgražanja nad demoničnostjo institucije, v kateri je »občestvenost« podrejena nedomači in malodane magični razdalji do resničnega življenja, ne podcenjuje pa »razlogov« za takšno držo do zunanjih nevarnosti. Toda prav te nevarnosti čakajo na to nena-

¹ M. Buber, *Moses*, (1948) Lambert Schneider, Heidelberg 1994, 112.

vadno živo in zato vedno šibko Božjo prisotnost v svetu, ki se imenuje Cerkev. Kljub izjemnemu naporu, kako izraziti pojem Gospodovega nenasilja, Bernanos v Cerkvi odkriva poteze, ki jih je danes – trideset let po koncilu, zares vredno premisliti.

V razpravi se bomo omejili na štiri podnaslove, ki bodo na nekoliko neznačilen način obravnavali življenje telesa Cerkve v svetu. Najprej gre za vprašanje »modela« Cerkve. To je svetnik. Na svetniku je mogoče videti »obraz« krščanstva. V tretjem odstavku bomo predstavili Bernanosove pojme svobode, poslušnosti in odgovornosti. Odtod bo morda bolj razumljiv zadnji, čeprav prvi in najvažnejši vidik prisotnosti Cerkve v svetu, to je uboštvo.

1. Človek in svetost

Ali obstaja model krščanstva in Cerkve? Da, to je svetnik. Svetost izvira iz krsta. Bernanos hoče reči, da je svetost nekakšna predpravica kristjanov. Dalje je svetost kritičen pojem: po njem odkrijemo kristjana.

Cerkev je Cerkev samo toliko, kolikor je Cerkev svetnikov. Svetniki so nje-no razpoznavno znamenje. Toda za prepoznanje svetnikov nima človek prav nobenega orodja. Samo Bog jih pozna. Svetniki so ljudje, ki so polni smisla za življenje. Bernanos pravi, da se svet vrti okrog svetnikov. Svetniki namreč živijo neko posebno, ponotranjeno, sicer pa povsem človeško življenje. Kakor so analizi nedostopne vse tiste oblike življenja, v katerih je človek odpovedal, je podobno s svetostjo: v svetosti je vse manj možnosti, da bi odkrili kakršnokoli razmerje med dejanji in motivi. V življenju ne uresničuje več nobenih namenov. Na videz živi tjavdan. Analitik bo rekel, da se svetnikova dejavnost pogreza v nesmisel. Osebna odločitev (odpoved) je za analizo popolnoma nedostopna. Če hočemo dojeti smisel svetništva, se je treba dvigniti kvišku, da bi videli celega obenem, kar pa je nemogoče. Končno je svetnik povsem »na tleh«: ne leta in ga ne nosi veter. Če ne bi bil na tleh, bi ga lahko odnesel vsak veter. Svetnik je na (v) svetu. Njegovo življenje preveva globoka edinost s svetom. Zraščjen je z njim.

Svetnik je vedno nekako »spredaj«. Tako uhaja izpred oči in ga povprečnež ne more videti v obraz. Čeprav se svetnik obrača k svetu in torej tudi k povprečnežu, ga ta ne vidi, ker ga bolj zanimajo pravila kot njegovo življenje. Svetnikovo delo je njegovo življenje, ne pa njegova dejanja. Svetnik sicer opravlja to ali ono, toda njegova dejanja niso nikoli ločena od življenja; dejanja svetnikov niso nikoli tako pomembna ali velika, da bi se prek njih lahko dokopali do osebe človeka-svetnika. »Svetost nima formul, bolje povedano: ima vse formule.«²

Bernanos ni hotel biti biograf, še manj hagiograf. Toda s svojim občutkom za svetost je tudi na tem področju naredil nekaj izjemnih potez. V *Dnevniku* (se) župnik iz Ambricourta vprašuje, kaj je hudega storil, da ga ljudje ne marajo. Kanonik La Motte-Beuvron mu pravi: »Da ste to, kar ste, temu se ne da pomagati. Kaj hočete, dragi moj, ti ljudje ne sovražijo vaše preproščine, marveč se branijo pred njo, ker je kakor nekakšen ogenj, ki jih žge. Vi hodite po svetu s svojim ponižnim nasmehom, ki prosi milosti, in s plamenico v roki, ki se zdi,

² G. Bernanos, *Izbranci*, Mohorjeva družba, Celje 1991, 80 (odslej: *Izbranci*).

da jo imate za pastirsko palico. V desetih primerih vam jo bodo devetkrat iztrgali iz rok in jo pohodili. Dovolj je le trenutek nepazljivosti, razumete.«³

Čeprav ni hotel napisati hagiografije, pa je Bernanos v svojem kratkem delu *Sveti Dominik*⁴ pokazal na svoje izjemno poznavanje ne le svetnikove človeške skrivnosti, ampak je prek njega razkril tudi svoje globoko spoštovanje redovništva in skrivnostno moč zaobljubljenega življenja. Med drugim pravi: »Življenja, ki jim zapovedujejo velike življenjske strasti, imajo onstran svojega velikega nereda neko neotesano enotnost, ki omogoča, da najslavnejše usode prenesemo na raven običajnih, omogoča, da tako rečemo, najti skupni imenovalec. Nič ni bolj pustega od strasti, ki se tako bedno ponavlja... Strast jemlje vse, kar se ji nudi, in ne daje ničesar. Nasprotno pa dobrota daje vse in še več se ji povrača. Katero nadčloveško računovodstvo bi odgovarjalo za takšno veličastno izmenjavo? Če se bo zgodovinar držal svoje točnosti, nam bo povedal zelo malo o svetnikovem življenju. Stare legende so dosti bolj obširne... Imajo tisti značaj naivnosti, ki na videz nalašč zavaja našo logiko in naše izkustvo.«⁵ O sv. Dominiku pravi: »Ubog je in sam, čas mu je odmerjen: sedemnajst let, dvesto štiri mesece! Še več, videti je, da nima nobenega načrta, še vedno ne pozna svoje poti. Ima pa nekaj boljšega od kateregakoli programa: popolno nenavezanost, notranjo svobodo, ki nedvomno privlači Duha od zgoraj kakor očarano ptico. In prav tedaj mu je nenadoma dano prvo znamenje.«⁶

Verujoč človek ne bi smel nikoli računati na kaj drugega kot na tisto vrsto poguma, ki ga Bog deli — čeprav po drobtinicah — dan za dnem. »Božja hiša je hiša ljudi in ne nadljudi. Kristjani niso nadljudje. Svetniki še toliko bolj ali še toliko manj, saj so najbolj človeški od vseh ljudi. Svetniki niso vzvišeni, ne potrebujejo vzvišenosti, prej vzvišenost potrebuje njih. Svetniki niso junaki, kakršni so junaki pri Plutarhu. Junak nam zbuja vtis, da vse človeško presega. Svetnik pa ga ne presega, povzema ga, trudi se, da bi ga kar najboljše uresničil. Razumete razliko? Trudi se, da bi se kar najbolj približal svojemu vzoru, Jezusu Kristusu, to je tistemu, ki je bil človek na najboljši način, s tako popolno preprostostjo, da je povsem zmedel junake in vlil poguma drugim. Kajti Jezus ni umrl samo za junake, umrl je tudi za strahopetce.«⁷

Bernanos ponavlja, da ne govori samo o svetnikih iz koledarja. Na svetu je nešteto svetnikov. Bog jih pozna in zato ne potrebujejo, da bi jih postavili na oltar. Njihovo življenje je v svetu, v katerem so kot luč, sol in kvas.

2. Obraz krščanstva

Obraz krščanstva je svetnikov obraz, ki je obenem skrivnost in prozoren. Gospodovo naročilo v Markovem evangeliju: »Pojdite po vsem svetu in označujte evangelij vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15) je tisti razlog, ki Bernanosa priganja, da ne govori samo o človeku, ampak o človeku-svetniku ali svetilniku, o človeku v svetu, ki je čisto blizu človeku, prodanem satanu, skratka: človeku, ustvarjenem po podobi in podobnosti, ki je vse njegovo življenje in tudi njegovo

³ G. Bernanos, *Dnevnik vaškega župnika*, Družina, Ljubljana 1982, 195 sl. (odslej: *Dnevnik*).

⁴ *Izbranci*, 75-96.

⁵ *Izbranci*, 80.

⁶ *Izbranci*, 84.

⁷ *Izbranci*, 30.

posebno poslanstvo v svetu. Obraz krščanstva je najprej Jezusov obraz; slika Kristusovega obraza so blagri. V *Naših prijateljih svetnikih*, predavanju, ki ga je imel za redovne sestre Charlesa de Foucaulda, je med drugim zapisal: »Slavni profesor Guyenot... zagovarja razdelitev (človeka) na telo, duha in dušo. Če sprejmemo to hipotezo, ki je sv. Tomaž ni zavrgel, si lahko z zgroženostjo rečemo, da se ogromno ljudi rodi, živi in umre, ne da bi enkrat samkrat uporabili dušo, zares uporabili svojo dušo, pa čeprav zato, da bi užalili dobrega Boga. Kako razpoznavamo te nesrečnike? V kolikšni meri tudi mi pripadamo tej vrsti. Kaj ne bi bilo pogubljenje v tem, da bi prepozno odkrili, veliko prepozno, po smrti, svojo dušo popolnoma nerabljeno, dvakrat skrbno prepognjeno in že uničeno, kakor neke vrste dragoceno svilo, ki se z njo tako zgodi, če je ne nosimo? Kdor pa svojo dušo uporablja, čeprav kar se da nerodno, je s tem že deležen vesoljnega Življenja, se že sklada z njegovim velikim ritmom, hkrati in na isti ravni vstopa v občestvo svetnikov, ki je občestvo ljudi dobre volje, katerim je bil obljubljen mir.«⁸

Kristjan je človek v svojem času in na svojem mestu. Nihče naj ne pričakuje, da bo Cerkev svoja sredstva ločila od sveta, od kulture, skratka: od sveta, ki je umazan in Božji obenem. Cerkev ni ločena od sveta in ne živi v idealnih razmerah. Bernanosovi svetniki niso idealni, ampak resnični ljudje.

Glavna Bernanosova skrb pri iskanju obraza krščanstva je njegovo izkustvo sveta, v katerem je vedno večja nevarnost, da v njem človek izgubi svojo svobodo, ki je temelj vsake pristne kulture in religije. Zaradi raznovrstnih zoževanj in zatemnitev tega prostora, zaradi (super)kulture strojev in socialnih napetosti ter drugih znamenj ločevanja med ljudmi postaja človek vedno bolj čredniški, vedno bolj nadomestljiv, vedno bolj naprodaj (podkupljiv), vedno manj oseba. Zato ne sme ostati zanemarljivo dejstvo, da se in kako se v Katoliški Cerkvi prav kot odraz katolištva poudarja pokorščina Cerkvi. Nič bolj pokvarjenega si ni mogoče misliti kot približevanje enega in drugega pojma, katolištva in pokorščine, zamenjava (medsebojno nadomeščanje) obeh pojavov ali morda celo njuna združitve. Ni malo ljudi, ki so morda ravno zato menili in še menijo, da je katolištvo isto kot nezaupanje človekovi svobodi in slabitev sposobnosti za osebno odločitev. Bernanos poudarja, da vse tisto, kar slabi človeka kot moralno osebo, jemlje moč in resničnost tudi Cerkvi. Tako postaja vedno bolj brezobraz(n)a. Za Bernanosa je glavna kristjanova naloga v tem, da pričuje za svobodo in sposobnost za osebno odločitev.

Bernanos je zaskrbljen, ko govori o modernem človeku, ki ga razjeda kolektivizem, in pravi, da je človek, ki ga sili v sožitje nekakšna korporativna ideja, vedno bolj nesposoben za civilno neposlušnost. Ko opazuje kristjane, je slabe volje, ko vidi razširjenost te epidemije. O nedeljnikih pravi, da so prav tako brez Duha kot drugi, le da se to pri njih bolj vidi kot pri drugih: izvršujejo dolžnost, izvajajo nasilje nad Bogom in ne upajo biti prosti. Tako se jim nedelja, v kateri se razodeva sam Bog in se ni treba truditi za svoje predstave o njem, razdrobljena v prah izmuzne med prsti. Ta svet je brez duha. Svoboda se mu dozdeva neskončno daleč in je neskončno težka. Bernanos meni, da se večini ljudi svoboda vendarle ne zdi tako daleč, celo nasprotno, zelo blizu je, vendar se je kot prepovedanega sadu ne upajo dotakniti. To je strašna usoda izgube smisla za svobodo, ko ta postane predmet v trgovini, ob kateri sicer »zasrbijo prsti«,

⁸ *Izbranci*, 28.

da bi jo vzeli, vendar je »predraga«, da bi šli z njo v preizkušnje. Sodobno od kolektivismu in individualizmu razjedeno občestvo je tako zelo preprosto žrtev propagande in strankarskega duha, ki odločata o držah vesti. Bernanos to ugotavlja ne le kot zgodovinsko dejstvo, ampak tudi kot nekaj skoraj živega in stopnjujočega se v sedanjem času in prostoru. To je doseglo tudi kristjane. Izraža se kot neopredeljenost do resnice in laži, kot duhovna anemija, utrujenost, nesposobnost in nejevolja.

Kristjan se ne sme sklicevati na situacijsko pogojenost. Sklicevanje nanjo je zavajajoče in ni daleč stran od laži. Opravičevanje kristjanove utesnjenosti s situacijo ni nič drugega kot tajitev svobode. To je delovni prostor zla. Hudič sili v vest kot puščava v rodovitno oazo. V človeku, ki svojo nedejavnost opravičuje z nekakšnim bojem proti zlu, ki je vsiljiv kot puščavski pesek, vest lahko postane sklerotična. Otrdelost in hromost duha ali skleroza vesti je pogost pojav in pomeni, da se je začel Bog »umikati«. Skupaj s svobodo človek izgubi tudi Boga. »Da bi jo (svobodo) ponovno našli, ni dovolj, da jo želimo ali da tarnamo zaradi njene izgube ali da začnemo v farizeizmu socialne pravičnosti iskati alibi, s katerim bi lahko imeli Boga za norca.«⁹ Ni res, da svobode ne bi mogli izgubiti ali da ne bi mogla umreti. Če je nekaj res živo, lahko umre. Če svoboda ni živa, je tako in tako ni vredno jemati resno. Če pa je (sedaj) mrtva, je bila nekoč zares živa.

Bernanos meni, da je naraščanje različnih oblik kolektivismu v našem stoletju močno prizadelo posameznikovo sposobnost in pripravljenost, da bi se v odnosu do kolektiva upal postaviti na svoje noge in kljubovati nenasilno (civilna neposlušnost). Bernanos ne svari pred kakšno zmotno resignacijo in ne dela reklame za nekakšen individualizem, ampak predvsem ugotavlja, da je Cerkev sodelovala pri nastajanju in rasti kolektivne ideje. Vse življenje se je boril, da bi se v Cerkvi neploden in prav tako nevaren duh množice zmanjšal na minimum. Njegova katoliška apologetika bi bila strašna, če bi jo napisal. Toda Bernanos ima rad prav to Cerkev. Ker jo ima rad, se v njej boji »stranke samo pravilnomislekih«, ki so kot pokopališča. Prepričan je, da je razlog za obubožan smisel za moralnost treba iskati v nemoči katoliških programov in njihovem muzejskem značaju. Programi so (bili) pomembnejši kot ljudje.

Da bi razumeli ta gnev nad kolektivizmi vseh vrst, je treba biti pozoren na Bernanosovo stisko, ko vidi, kako se v njih krščanstvo zožuje na Cerkev, se pravi, da se krščanstvo samo odpoveduje zanj samoumevni zahtevi, da je »v svojem času« in »v svetu«. Tudi Péguy je menil, da te izgube smisla za pričevanje ni mogoče nadomestiti. Krščanstvo, ki je postalo zgolj cerkveni nauk, je v marsičem postalo drugo ime za strah in stisko pred svetom. V njem ni nobene upornosti več. Svoje sanje o upornosti (civilni neposlušnosti) in spomin na »močno Cerkev« je v *Dnevniku* položil v usta župniku iz Torcyja: »Zato smo bili že čisto na tem, da ustanovimo cesarstvo, sinko moj, cesarstvo, ob katerem bi ne bilo cesarstvo rimskih cesarjev pasje fige vredno, pax romana, resničen rimski mir. Vsi skupaj so bili eno samo krščansko ljudstvo. In krščansko ljudstvo ni bilo ljudstvo potuhnjenec. Cerkev ima trdne živce, greh ji ne vzbuja strahu, nasprotno. Mirno mu pogleda naravnost v oči in ga celo po zgledu našega Gospoda jem-

⁹ G. Bernanos, *La Liberté pour quoi faire?* (izbor predavanj iz povojnega časa, uredil A. Béguin), Gallimard, Paris 1953, 186 sl.; prim. H. U. von Balthasar, *Gelebte Kirche: Bernanos*, Johannes, Einsiedeln 1988, 513 (odslej: *Balthasar*).

lje na svoj račun in ga prevzema nase... Čuj, opredelil ti bom krščansko ljudstvo po njegovem nasprotju. Nasprotje krščanskemu ljudstvu je žalostno ljudstvo, ljudstvo starcev.«

Bernanosovo krščanstvo in Cerkev nista taktična pojma. Cerkev ni velika v svojih institucijah, ugledu in politiziranju, ampak v pogumu, ki so ga kristjani (vedno) tvegali v soočenju s svetom, vedno računali z vsem in bili v tem vedno brez vsakega načrta. Kristjan je brez taktike. Taktično krščanstvo ne bi ustvarilo Evrope, čeprav Evropa še danes simpatizira s karolinško idejo o krščanski strategiji. Če bo krščanstvo umrlo, ali bo z njim umrla tudi Evropa? To ironično vprašanje Bernanos naslavlja na tiste, ki pod pojmom »krščanstvo« mislijo na »cerkveno politiko«. Taka Cerkev ne more niti vzbuditi spoštovanja niti prebuditi strahu pri državah in državniki. Če je v krščanstvu skrivnostna le še institucija Cerkve in v Cerkvi njena politika, potem to ni več Cerkev z veliko začetnico.

Ko nekateri kristjani tarnajo, da je v svetu vse manj prostora za Cerkev, jim je žal za Cerkev, ki je postala svetna in diha zrak tega sveta, ki ga ji lahko vsak vzame. Ta Cerkev je sredstvo za mašenje špranj. Morala pa bi biti »škandal« za ta svet, svobodna in občutljiva. Cerkev bi se morala bati, da postane ugledna svetna ustanova ali visoka raven diskusije o pravičnosti, toda pravičnosti brez Božje ljubezni. Cerkev bi se morala bati, da postane škandal pred Bogom. Krščanstvo lahko raste le iz polnosti evangelija, ne pa iz nekakšnega ravnovesja med pametnim podajanjem Božje besede na eni ter upoštevanjem zahtev časa na drugi strani. Cerkev ne bi smela služiti ideji napredka. Njena najpomembnejša dejavnost je delitev zakramentov. Ko govori, naj govori v imenu človekove osebe proti ideji napredka (Napredka), ki je v svoj voz sklenil vpreči tudi svobodno osebo. To ni lahko, toda samo taka Cerkev ima v sebi upanje, ki ji ga ni mogoče vzeti.

3. Človek (v Cerkvi) je svoboden, poslušen in odgovoren

Podobno kot Cerkev tudi posameznik razodeva svojo naravo, predvsem svobodo tako, da je svoboden, da uporablja in brani posameznikovo svobodo. Človek je s svobodo in spoznanjem obdarovan po naravi, da v njiju raste in da ju s svojo rastjo prenavlja.

Kaj Bernanosu pomeni svoboda, smo že videli. V svojih medvojnih razmišljanjih pravi: »Svoboda ni samo dobrina, ob kateri bi se človek razveselil, ali bogastvo, od katerega se dobijo obresti, ampak je živa resničnost, del našega bistva, in ki živi zaradi duhovnega počela v naši duši. Naša duša tvega z njo vsak trenutek, kot mi z njo in skupaj z nami, bodisi odrešenje bodisi pogubo.«¹¹ Kdo je torej svoboden človek? Bernanos bi rekel lapidarno: Svoboden je tisti, ki se zna podariti, ki to tvega in sebe tako zavrže, toda je tudi tisti, ki se nikoli ne proda.

Bernanos ima pred seboj odnose med verniki in uradno Cerkvijo. To zanj ni umeten problem in ne zadeva navadnega in samoumevnega poslušanja v vsak-

¹⁰ *Dnevnik*, 24.

¹¹ G. Bernanos, *Chemin de la Croix des Ames*, (Rio de Janeiro 1942-45) Gallimard, Paris 1948; prim. N. Filippi, *L'espressione dell'amore nella forma dolorosa della croce in G. Bernanos*, (ciklostil) Roma 1988, 64.

danjih rečeh. Bernanosu gre za »rešitev« krščanske kreposti poslušnosti, ki je, podobno kot svoboda, postala preperela zaradi vplivov modernega totalitarne- ga defetizma z ene in kolektivistične lenobe z druge strani. Tudi če ne pove na glas, čutimo, da svoboda raste iz ljubezni: samo tisti, ki ljubi, ki je ljubljen in se pusti imeti rad, pozna sebe in druge in je lahko do vseh svoboden. Samo svoboden človek more ljubiti. Svoboda – s tem pa tudi poslušnost in odgovornost – je posebej izbrana podoba ljubezni. Bernanosovi svobodnjaki so kot posebna »rasa« ljudi, ki se vedno borijo, nikoli ne zmagajo in niso nikoli poraženi. Ti ljudje vedno nekaj tvegajo. Človek »pod satanovim soncem« dela ravno nasprotno: dolgočasi se, ne tvega, nič se mu ne ljubi, ne ljubi, se ne pusti imeti rad in tako naprej. Bernanos »rešuje« pred pozabo določeno podobo otroške poslušnosti, ki jo izriva sodobna nad-naravna (nenaravna) infantilnost, in njene podobe slepe pokorščine.¹² Bernanos rešuje svobodno osebo in osebno svobodo. Človek je lahko odgovoren samo tedaj, če je svoboden, se pravi: če ljubi. Zato Cerkev razume kot prostor, ki varuje in veča svobodo, je pa ne utesnjuje.

V *Dnevniku* slišimo župnika iz Ambricourta, ko s strahom govori o nekem srhljivem vojaškem jeziku, češ »da naj ne poskušamo razumeti«, ¹³ česar ne moremo, da ni treba razumeti, ampak samo poslušati. Moderni totalitarni in kolektivistični defetizem se kaže predvsem v vojaški poslušnosti in iz nje izvirajočih »zakonitostih«. Vojaška miselnost se je postavila proti eni od treh najvišjih vrednot, ki jih lahko človek živi na tem svetu, da namreč »razume« in »ve« (veruje), od kod prihaja in kam gre ter zakaj počne to ali ono. Manj ga skrbijo tisti, ki so neposlušni in kličejo k upor, ki so neotesani in morda celo nasilni, kot tisti, ki so poslušni brez besed, ki so »mašilo lukenj«, »naprodaj« in jim lahko rečemo »delfini«. Stavek: »Ne razumem, ampak poslušam; ne mučim se, da bi razumel, kakšna sreča!« je za Bernanosa pravi vrhunec »neozdravljivega optimizma« in sodobnikove blazne zahteve po nedolžnosti, ki se s tem stavkom (miselnostjo) brani z vsemi štirimi, da bi od svojega voditelja (zdravnika) dobil kakšno razlago ali kakšno navodilo, kaj šele, da bi to zahteval. Aktivisti so pokorni in sebični.

Svetniki so poslušni, ne pokorni. V odnosu do sodobnika (meščana, svobodnjaka, meščanstva), ki se je usedel na svojo vest, jo naložil v banko in od nje kani dobiti obresti,¹⁴ je svetnik popolnoma brez interesov, ker je poslušen. Njegova pokorščina ni brez razumevanja. Slepa pokorščina je izraz nesvobode in vanjo spet vodi. Če ni ljubezni, ne more nihče poslušati. Pokorščina je lahko v določenih okoliščinah celo polna navdušenja. Toda navdušenje ne more nadomestiti ljubezni. Dolgoročno je za našo dušo navdušenje nekaj podobnega kot slepota za oči. Bernanos na ta način opisuje »brata Lutra« in pravi: »Res je bil človek, na katerem ni bilo nič podobnega lepi posodi, ampak prej kmetovemu vrču, enemu tistih vrčev iz grobe rumenkaste glin, s katerim greš k sodu iskat karkoli že: jabolčnik, pivo, žganje. Dobro, ta možak ni zdržal dlje kot drugi. Tudi on je prišel ob pamet. Videli so ga, kako je zbežljal kakor konj, ki je z nogo brcnil v osje gnezdo in je stekel nerodno brcaje z vsemi štirimi, s trebuhom pri tleh. Ko pa se je ustavil – gotovo ne zaradi utrujenosti, – temveč da vidi, kje je, da pride do sape in da si ovoha rane, je bila stara Cerkev že daleč za njim. Vmes je

¹² Prim. *Balthasar*, 243-258.

¹³ *Dnevnik*, 9.

¹⁴ Prim. *Balthasar*, 518 sl.

bila neizmerna razdalja. Ločevala ju je cela večnost. O čudo, o groza, o strašna nesreča!¹⁵ Drugod pravi: »Ljudje, ki so zdresirani zato, da slepo poslušajo, so isti, ki bodo nekoč slepo neposlušni. Da poslušaj in da si poslušen brez ugovora vsekakor nima istega smisla kot poslušati, ne da bi razumel, in popolna pokorščina je mnogo manj daleč od popolnega upora, kot se na prvi pogled zdi. Krščanska pokorščina ima po naravi junaški značaj.«¹⁶

Popolna pokorščina je nasprotje človeške časti. Ne moreš služiti dvema gospodarjema. Človek služi Bogu v svojem srcu. Ljubezen do bližnjega in do sebe je konkretna oblika ljubezni do Boga. Ko (slepa) pokorščina v nekom postane neposlušnost nagibom srca, Bernanos zasluti, da se je najvišje točke v človeku polastilo nekaj nizkotnega, totalna zamisel, ideja, teorija, skratka: nekaj, ki tudi v krščanstvu, pa ne samo v Lutrovem primeru, ni zavarovana pred nasilnim totalitarnim ponosom. Tudi tistemu, ki je pravkar opravil ignacijanske duhovne vaje, se lahko zgodi, da spregleda smisel pokorščine (poslušnosti) in nasede svemu častihlepju.

Ko je ironično kazal na nevarnost »slepote« v poslušanju, je Bernanos veliko tvegalo. Izraz »slepa poslušnost« je pri njem več kot zgovoren. Hans Urs von Balthasar je spomnil na tri ravni točke v dolgi zgodovini Cerkve, ki so Bernanosa delale besnega na slepo pokorne ljudi: 1) cerkvena tradicija se je borila proti Tertulijanovemu stavku »Credo quia absurdum« in pristala na avguštinško-anselmijanski stavek »Credo ut intellegam«, ki ni boljši od prvega; 2) Ignacij s svojim idealom poslušnosti ni prinesel v Cerkev nič novega; 3) redovno pokorščino pojmuje Cerkev kot poseben dar (karizmo).¹⁷ Čudno se zdi, da H. U. von Balthasar, eden najboljših poznavalcev G. Bernanosa, tukaj čuti potrebo, da se brani in da brani Cerkev pred pesnikovo ironijo. Pokazal pa je tudi, kako je Bernanosa vznemirjala tragična temina slepe pokorščine, ki je bila čudna zmes totalitarizmov in katoliške poslušnosti in se strašno izražala v vojnem nasilju.

Njegove zaostrene trditve o slepi pokorščini zahtevajo bolj natančno analizo. Tertulijanov »Credo quia absurdum«, ki je Bernanosu nekakšen kriterij »pokorščine v veri«, je brez »fides quaerens« ali pristne »radovednosti« in prav otroškega vpraševanja lahko prav tako pošastna podoba pokorščine, kot je lahko slepa vera (Bernanosu brez upanja in brez ljubezni), ki hoče razumeti (Credo ut intellegam). Seveda nismo daleč od resnice, če trdimo, da Bernanosovo nagibanje k tertulijanski veri, ki je »skregana s pametjo«, predstavlja njegovo najglobljo »intelektualno« zahtevo, da razkrinka neke vrste racionalizem v veri, ki je hotel element vere, se pravi tudi upanja in ljubezni, popolnoma podrediti razumu. Tako je vera postala kanon resnic, ki jim je bilo treba pritrditi. Vera brez želje, da bi vedel, komu verjamem, je za Bernanosa nevera in tema. Kdor ne verjame, da mu vera širi obzorje, ne samo, da ne veruje, ampak zavrača vse tiste naravne razloge za vero, predvsem spoznanje, ki mu pomagajo do osebne vere. Avguštinovega načela »Credo ut intellegam« seveda ne prevajamo kot nasprotje Tertulijanovi formuli »Credo quia absurdum«, ampak kot vprašanje, kako verovati? Ne zanima nas le vsebina vere, ampak tudi tisti, ki veruje. Pavel vzklika: »Vem, komu sem veroval« (2 Tim 1, 12). Kar velja za vero v Boga, še

¹⁵ *Izbranci*, 112.

¹⁶ G. Bernanos, *Chemin de la Croix des Ames*; prim. Balthasar, 519.

¹⁷ Prim. Balthasar, 520 sl.

toliko bolj velja za vero (v) Cerkev. Danes se bolj poudarja stavek iz veroizpovedi, kjer pravimo »credo ecclesiam« in ne »credo in ecclesiam«. Credo je na isti ravni kot Cerkev. Ne »verujem v Cerkev«, ampak »verujem Cerkev«, verujem, ker sem takšen. Ne morem reči, da verujem, če nisem osebno odgovoril na to, kar verujem in če nisem za to osebno odgovoren. Ne morem verjeti tako, da bi »absurdni« del nadomestil s prisego (zakletvijo). Morda je na tem mestu mogoče ugotoviti, kako nas lahko besede utesnijo, če jih ne izgovarjamo iz prepričanja. »Credo quia absurdum« namreč pomeni: »Verujem, ker po veri nisem več gluha« (ab-surdum). H. U. von Balthasar meni, da je treba Bernanosove očitke proti slepi pokorščini (jezuitov) brati tako, da ne bo treba izbirati med »prav« in Bernanosom. Morda lahko prav v tem vidimo, kako očitno in natančno se Bernanos zaveda avtoritete človeške besede.

Ignacijev ideal poslušnosti ne bi bil noben ideal, če ne bi vključeval poslušnosti duha. Pasivna poslušnost je suženjska. Poudariti je treba, da gre za poslušnost duha, kajti samo duh je lahko poslušen. Ni dovolj, če poslušajo le ušesa, duh (razum, volja) pa oporeka. Tak človek je v sebi nekako pregrajen. Če beseda ni prišla do duha, ni prišla nikamor, ampak se je izgubila. Če kdo misli, da »ni potrebno«, da pride do duha, potem je začel zagovarjati slepo pokorščino. Bernanosov ugovor proti jezuitski pokorščini bi lahko prebrali takole: Poslušnost v veri je poslušnost duha toliko časa, dokler je vera živa; živa vera je tista, ki ne navdihuje le konkretnih dejanj, ampak celotno življenje. To je nekakšen pogoj pristne človeške avtonomije. Če ne navdihuje niti življenja niti dejanj ali morda samo nekatera od dejanj, je »vera« začela postajati greh. Vera je stopnjevanje razvidnosti (slišnosti), nič več in nič manj. Pri tem Bernanos ni mogel prenesti, da je nekdo svoja dejanja opravičil s svojim redovniškim poklicem.

Redovniška pokorščina v Cerkvi je poseben dar, ki pa ni dar, če ga človek ne sprejme takega, kot se mu daje. Bernanos ne ceni le (otroške) pokorščine Cerkvi, ampak tudi in predvsem redovniško pokorščino (uboštvo). Zaradi njegovega spoštovanja »ubogih« (malih) lahko tudi reče, da je to pokorščina toliko časa, dokler kdo od redovnikov svoje svobode ne izroči v roke predstojnika in »prostovoljno« neha biti svoboden. Redovništvo ima to vprašanje v svojih pravih popolnoma rešeno. To velja predvsem za »stare« redove z regulo. Stari redovi dopuščajo različnost, ker brez nje ni edinosti. Zato je v njih slepa pokorščina v bistvu nemogoča. Bernanos pravi: »Slepa pokorščina izven redovništva je drznost.«¹⁸ To je nenehna snov pogovora med sestrami karmeličankami v njegovem edinem dramskem tekstu *Pogovor karmeličank*.¹⁹ Sestra priorica pravi svojim sosestram: »Lahko da je v vaših letih pokorščina podobna mehke-mu zglavniku, na katerem odpočijemo svojo glavo. Toda me, me vemo, da je poslušnost, naj izgleda včasih še tako drugačna od ukazovanja, tudi breme in naloga. Da, moje male hčere, težko se je naučiti tako poslušnosti kakor ukazovanja. Biti poslušen ne pomeni, da se pustim voditi, kot gre slepec za svojim psom. Stara redovnica, kot sem jaz, si ne želi nič bolj notranjega kot umreti v

¹⁸ G. Bernanos, *Das sanfte Erbarmen* (prevod izbora Bernanosovih pisem), Johannes, Einsiedeln 1951, 97.

¹⁹ G. Bernanos, *Dialogues des Carmélites*, Seuil, Paris 1949. Dramo je napisal v svojem zadnjem eksilu v Tunisu in obravnava resničen dogodek, ki se je zgodil 17. julija 1794 v Compigne, severno od Pariza (prim. *Leto svetnikov III*, Ljubljana 1972, 146-149), ko so revolucionarji obsodili na smrt ves samostan (17 sester) karmeličank, ki pa je obenem »avtobiografski« zapis, saj gre za pripravo na njegovo lastno smrt; prim. J. Dolenc, *Sprema beseda*, v: *Dnevnik*, 315-359, tukaj 354.

pokorščini, toda v dejavni in zavestni pokorščini. V tem svetu nimamo ničesar več. To vemo. Toda prav tako vemo, da je naša smrt naša. Nihče ne more umreti na mojem mestu in namesto mene.«²⁰

Bernanos ne bi bil to, kar je bil, brez globokega smisla za religiozno (versko) pokorščino (duha) na eni strani in brez ostre kritike dveh oblik »cerkvene« pokorščine, ki se upirata pokorščini duha in jo ubijata: najprej tiste »vsakdanje« pokorščine, ki se počasi spremeni v tujčevanje sredi lastne Cerkve in je podobna (formalističnemu) devištvu neveste pred zakonom, in na drugi strani tako imenovane »politične zavesti« v Cerkvi, ki izkustvo Cerkve krči na socialno in politično raven. Ne gre samo za razkrinkavanje nesmisla, če se na političnem področju spreta med seboj država in Cerkev — saj je to »politično« nemogoče — ampak za brezkompromisno odpiranje gnojnih ran, ki jih razprtije na politični ravni sramežljivo skrivajo. Spor med Cerkvijo in državo je znamenje, da sta Cerkev in država postali izhodišče skritih sil, ki so se v Jobovem smislu poigrale z odgovornostjo. Župnik v *Dnevniku* pravi: »Dobro razumem, da predstojniki morajo biti. Toda kdo predstojnike obvešča? Mi. Kadar nam torej hvalijo meniško pokorščino in preproščino, me njihov zgled ne more prav ganiti, naj si še tako prizadevam. Vsi zmoremo lupiti krompir ali krmiti prašiče, če nam voditelj novicev tako ukaže. Toda župnije ne moreš kar tako osrečiti s krepostnimi deli kakor krotko družino. Toliko manj, ker oni vsega tega nikoli zvedeli ne bodo in bi tudi sicer oni tega ne razumeli.«²¹ Bernanos povezuje vsako pokorščino, tudi meniško, s častjo ali občutkom za čast. To ni zoževanje pokorščine na častnost (častiželjnost) ali časti na pokorščino, ampak upoštevanje celote človeka, ki jo izraža pokorščina duha.

Bistvo Bernanosovega pojmovanja pokorščine je, da je poslušen človek za svojo pokorščino odgovoren. Če nekdo sprejme samo breme pokorščine (odgovornost) brez duha pokorščine (osebne nagovorjenosti), je nemogoče, da bi bil poslušen: posluša, pa ne sliši. Poslušnosti v smislu enostranskega odnosa ni ali pa je protislovje sama v sebi. Če nosilec najvišje službe (opac) ne zna poslušati svojih, potem lahko ti, ki so mu poslušni, izpolnjujejo svoje dolžnosti samo uradno. Če svoje posluša in sliši, potem v njih prebujajo globljo pokorščino: poslušanje v ljubezni. Vsak kristjan, posebno katoličan, je poklican k tej globlji pokorščini, ki je ljubezen. Z drugimi besedami: noben uraden položaj (in odnos) nobenega ne odveže od ljubezni; ljubezni ni mogoče nadomestiti z nobenim, še najmanj z uradnim odnosom. Noben dostojanstvenik v Cerkvi (ali opac v samostanu) ne more zahtevati ljubezni iz svojega uradnega naslova; nasprotno: če se predstojnik prek svojega urada in svojega naslova z vsemi močmi ne trudi živeti kot človek dajati zgled ljubezni in izkazovati ljubezen, je kriv in osebno odgovoren, če je kdo od njegovih neposlušen.

Bernanos trdi, da ljubezni nihče ne »zasluži«, še najmanj s svojim naslovom, da pa jo je mogoče na ta način zmaličiti. Histerične ljubezni si ne zasluži nobena, niti slaba oblast, še najmanj cerkvena oblast. In če oblast nekako predvideva, da je vredna ljubezni ali da si jo zasluži, to ni več nobena oblast, ampak je le še »mrena na kipečem mleku«. Ta ne bo zadržala njegovega kipenja. Primera je zgovorna, saj pove, da nismo daleč od zahtevane poslušnosti, ki je v Cerkvi bolj

²⁰ G. Bernanos, *Pogovor karmeličank*, (navajam po nemškem prevodu *Die begnadete Angst*, Freiburg 1959), 125 sl.

²¹ *Dnevnik*, 10.

ali manj izraz »katoliškega militarizma«, to je poslušnosti, ki je najprej izzvana, ponižujoča in nato vrnjena kot hysterija, kot smrad po kipečem mleku, in preoblikovana v pragmatičen integralizem. Kolikor je govor o katoliški pokorščini tega tipa, ima obramba pristne katoliške avtoritete danes kaj opraviti z razkrinkavanjem integralizma, ki gre povsod, kjer se pojavi, čez rob dobrega okusa. Ne gre samo za to, da resnična avtoriteta ne potrebuje nobenega advokata, ampak tudi za to, da militanten katolik, če ostanemo pri tem, ni poslušen, ko je odgovoren, in ni odgovoren, ko posluša. Posluša, pa ne sliši; gleda in ne vidi. »Ultrakatolicizem« je virtualno prisoten povsod tam, kjer kdo svoje besede ali dejanja opraviči s sklicevanjem na poslušnost. Če si kdo npr. pravi: »Če bi poslušal, potem se mi ne bi zgodilo, kar se mi je,« ni povedal drugega kot to, da bo težave, do katerih je prišlo, težko sprejel odgovorno. Vsaj katoliški kristjan bi se moral zavedati, da je njegova svoboda, ki jo Cerkev spoštuje in se je veseli, ne samo velika vrednota, ampak da je nujno potrebna, če hoče častiti Boga, se pravi, če ga hoče slišati in mu odgovoriti. Svoboda ni strah pred tveganjem in strah za talente. Tveganje je v vsaki stvari. In tveganje je treba sprejeti z odprtimi rokami.²²

Krščanstvu (in avtoriteti) nič bolj ne škodi kot taktika oziroma strategija. Kdor sebe preveč zaupa svoji službi ali s svojim naslovom prikriva, kar je v njem »osebnega« ali pa, kar je še bolj odvratno, to, kar je zgrešil na uradnem področju, poskuša preživeti in »odslužiti« na osebнем področju, je padel v zanko javnosti svojega naslova, ki naj bi ga varoval, pa ga ne. Toda ker ga naslov ne varuje in ker on ne varuje naslova, se je zgodilo, kar se ne bi smelo: nekdo je s svojim naslovom počel karkoli ali je taktiziral in na ta način moral »prodati svojo kožo«.

Glavni Bernanosov argument je »otročka poslušnost«. To je poslušnost »malega« človeka, ki je pokončen, resnicoljuben in pogumen. To so darovi, ki jih je Bernanos pripravil dati Cerkvi. Poslušnost je človekovo temeljno orodje, s katerim se bori z resnico in zanjo.²³ To je dar, s katerim človek sebe preizkusi v neuspehu. Če rečemo, da se resnica in taktika izločata, nismo povedali vsega; taktika izloča resnico, človeka izprazni in ga »napolni« z dolgočasjem. Medtem ko hoče Bernanos naslikati »malega« človeka, ki se je izročil resnici in ne spreminja svojih stališč na osnovi trenutnih izkustev, se mora najbolj brezkompromisno spoprijeti z uboštvom, se pravi s prvim blagrom, ki postane sredstvo njegove najgloblje izpovedi o človeku.

4. Blagor ubogim v duhu

V zgornjih odstavkih smo hiteli k nedvomno najbolj pomembni in hkrati nevalgični Bernanosovi stvari, to je prenovi v duhu uboštvu. Podobno kot mre-na na mleku ne more preprečiti njegovega kipenja, tudi pretiravanje v poslušnosti ne more voditi drugam, kot v pogubo ali pa — k prenovi v duhu uboštvu. Osrednji in neizpodbiten smisel blagrov je v tem, da so »barve« za sliko Kristusovega obličja, podobo Sina in otroka, Jezusa, ubogega in bednega reveža. Blagri, posebno prvi, so barve Kristusovega obličja v vsakem človeku. Jezus je šel

²² Prim. G. Bernanos, *Das sanfte Erbarmen*, 97.

²³ G. Bernanos, *Scandale de la Vérité*, Gallimard, Paris 1939, 59 sl.; *Le Grands Cimetières sous la Lune*, Plon, Paris 1938, 23, 169.

skoz dobesedno revščino in jo razumel ne le tako, kakršna je bila, ampak tudi kot duhovno revščino, nemoč in tako naprej. Nikoli ne bomo do dna spoznali čudovite modrosti blagrov, ki so Bernanosu predvsem znamenje, da nas Bog pozna in nas takorekoč v njih »naslika« vsakega posebej. V času svojega bivanja v Braziliji je Bernanos začel pisati knjigo o Jezusovem življenju, vendar je napisal le nekaj strani. *Izbranci*, slovenski prevod nekaterih krajših Bernanosovih besedil, obsegajo med drugim tudi ta začetek Jezusovega življenja. Govoriti o blagrih je Bernanosu pomenilo isto, kot brati Jezusovo življenje kot zakrament. Kakšen zakrament? Bernanos misli na zakramentalnost bede in najbolj bednih ljudi. »To knjigo bi rad napisal za najbednejše od vseh ljudi. Rad bi jo napisal v njihovi govorici, vendar mi to ni dovoljeno. Ni mogoče posnemati niti bede, niti govorice bede. Sam bi moral biti beden, da bi bil brez Božjega ropa deležen zakramenta bede.«²⁴

Nekaj povsem drugega je, če človek bede ne razume kot Kristusovih barv in kristjanovega »portreta«, ampak kot družbeno vprašanje ali družbeni »ideal« (redovništvo), svoje uboštvo (bedo) pa kot nesrečo oziroma oblubo kot družbeno krepost. Če uboštvo ni »uboštvo v duhu«, če ni izraz celotne osebe, ampak ovira ali paradoksalno orodje, potem ga človek prenaša in ga ne trpi. Nič ni bolj eksplozivnega kot krivica, ki jo nekdo samo prenaša, ali krepost, ki je ukazana. Nič ni za človeka bolj nevarno kot to, če se v svojem uboštvu čuti tudi ponižanega.

Jezusovi blagri, ki jih dopolnjujejo trije evangeljski sveti, so os sveta, ki med seboj povezuje vsa nasprotja in daje telo njegovi polarni napetosti. Blagor ubogim v duhu je duhovna postava Cerkve, ki samo sebe presega (transcendira) in postaja v svetu znamenje odrešenja. Bernanos je prepričan, da v Cerkvi nobena ustanova ni razumljiva brez duha uboštva. Bistvo žive Cerkve, tudi kot ustanove (in njenih ustanov), je v tem, da presega svoj prostor in da je uboga. Njeno uboštvo ni nič drugega kot stanje popolne odprtosti. V tem je skrit smisel prepovedi Davidu, naj ne gradi templja. To je živo nasprotje kulturi kot »proizvodu« ali vase zaprti kulturi. V razpravi o uboštvu, ki je najbolj skrivnostna postava Cerkve, je mogoče najti vzporednico k razpravi o grešnih strukturah. Za strukture brez duha uboštva je značilno ne le to, da so »profitne« in da zastopajo svoje interese, ampak da ne prenesejo reveža.

Komunizem in zahodni liberalizem sta si bila nekoč edina samo v tem, da je treba revščino (reveže) iztrebiti. Ideja o neprenehnem napredku (malthusianizem) je hkrati prva zamisel o kontroli rasti prebivalstva. Napredek je vedno bolj »proizvedena« kultura; dviganje življenjskega standarda ima med drugim tudi ta namen, da izumre rod revežev. Ne gre za to, kako vsem omogočiti dostojno življenje, ampak za to, kako iztrebiti »nebodijihotreba«. Ti so obsojeni na propad. Cerkev se je temu vedno upirala. Svojega socialnega nauka ni nikoli postavljala na prvo mesto. Takšno Cerkev bogati na nek način potrebujejo, da se lahko nanjo zgovarjajo, ko pravi, da »boste imeli reveže vedno med seboj«, in s tem opravičijo svoj pohlep po bogastvu. Paradoks moderne družbe in njenih ustanov je v tem, da so tudi kristjani začeli misliti, da je revščina sramota; v tej družbi in v teh ustanovah bomo zelo težko našli kristjana. Bernanos je obe stvari med seboj celo »pomešal« in zaključil približno takole: tudi če bi Cerkev bila zadolžena samo za to, da skrbi za reveže, da jim pomaga in jih rešuje

²⁴ *Izbranci*, 119.

njihove revščine, bi bilo za krščanstvo dejstvo izginotja revežev ena največjih nesreč, toliko bolj, ker Cerkev ni »vzrok« revščine, ampak odprtost za človeško čast revežev. Vzrok revščine je izraz v prenesenem pomenu in ne pomeni ničesar in nikogar, saj beda (slabšalni pomen) ni povzročena, ampak »hotena«. Ko (ali če) Cerkev ne bi bila več občutljiva za dostojanstvo reveža ali bi ji revščina postala odvrtna, bi se sama pridružila tako imenovanim »vzrokom« revščine, ki jo delajo brezizhodno. Tudi brez tega načelnega Bernanosovega stališča do revežev, revščine in sploh do vprašanj družbene pravičnosti je treba upoštevati tudi njegovo natančno razlikovanje med vero in praktičnim življenjem. Ne gre samo za sprevrženo vero v napredek, ampak za usodno povezanost te »vere« z življenjem, ki družbeno vprašanje potiska na rob in iz njega dela v nebo vpijoč greh. Bernanos s tem tudi diagnosticira ločitev med (pravo) vero in življenjem, ki je tiha drama sodobnika. Tako je treba ta stavek vzeti dobesedno in v njem videti povezave še z drugimi rečmi, ki pri Bernanosu vest ne le dramijo, ampak jo dobesedno vržejo s postelje.

Razlikovati je treba, kot smo rekli, med meniško revščino (obljubo uboštva, ki jo dopolnjujeta čistost in pokorščina) in »obljubljeno« oziroma naloženo družbeno revščino, ki je plod demonične povezave med napredkom in človekove podrejenosti načrtom kolektiva.²⁵ V drami *Pogovor karmeličank* beremo: »Veliko vrst revščine poznamo; do tiste zadnje, najbolj bedne, in z njo se morate nasititi... Kdor bere naše odlične knjige, bo morda mislil, da Bog preizkuša svoje svetnike kot kovač, ki preizkuša trdost železa. Toda strojar preizkuša jelenovo kožo med prsti in tako preveri njeno mehko in dragocenost. O, moje hčere, bodite vedno take nežne priročne stvari v Božjih rokah. Svetniki ne otrdijo, ko jih zadene preizkušnja. Svetniki se ne razkačijo proti samim sebi. Jeza je hudičeva. In predvsem: nikoli se ne prezirajte. Zelo težko je sebe prezirati, ne da bi s tem prezirali in žalili tudi Boga... Naj se zgodi karkoli, se spominjajte tega, da je vaša čast v Božjem varstvu. Bog je sprejel vašo čast. V njegovih rokah je bolj varna kot v vaših. In zdaj, končno, vstanite! Z Bogom vstanite! Blagoslavljam vas. Z Bogom, moji otročiči.«²⁶ Tudi pri drugih Bernanosovih junakih zasledimo podobno lestvico vrednot, na vrhu katere so tri temeljne poteze bogopodobnosti: spoznanje, prostost, presežnost.

Duhovno uboštvo je vrednota samo tedaj, če je posnemanje Jezusovega uboštva, se pravi, če nekdo, podobno kot Jezus, postane ubog in eden izmed revežev, ubog brez namena. Zaradi Kristusa je postal stan ubogih časten in spoštovanja vreden. Biti ubog ne pomeni nevarnosti za bogate ali tlenje nasprotij do bogatih. Izraz »biti ubog« sam po sebi pove, da ne gre za nekakšno dejavnost, ampak za preprosto življenje. Jezus je s tem pokazal na pravo bogastvo življenja. »Bogat je bil, pa je zaradi nas postal ubog, da bi vi obogateli po njegovem

²⁵ S podobnega zornega kota je M. Buber analiziral konflikt med Hebrejci (Habiru) in Egipčani, kjer med drugim pravi, da je Egipt, ki je bil sicer »dar Nila« (Herodot), bil tudi plod neizmernih naporov vladarjev in ljudi, da so se mogli braniti pred nevarnostmi. To je vodilo v »kolektivno dolžnost«, v družbo brez slehernega prostora za svobodo, v družbo blagostanja, v kateri je bil tehnološki krog povsem pod kontrolo in tako naprej. Ko so nastopale različne naravne nesreče (Egiptovske nadloge, prim. 2 Mz 7, 8 – 12, 36), je imel kralj (faraon) priložnost »uradne« interpretacije nadloge, ki je imela za svoj cilj še večjo kolektivno disciplino. Hebrejci so bili nevarni zaradi tega, ker se niso nikoli povsem asimilirali in ostali vedno »tujci«, ki so hrepeneli po svobodi. Semitski element (element svobode, podoben obljudi uboštva) je bil v globokem nasprotju s kulturo, ki je vse podredila napredku in blagostanju; prim. M. Buber, *Moses*, Lambert Schneider, Heidelberg 1994, 23-41.

²⁶ G. Bernanos, *Pogovor karmeličank*, 38 sl.

uboštva« (2 Kor 8, 9). Z obljubo uboštva krščanstvo gotovo ni prineslo v svet upanja na proletarsko diktaturo, ampak je prineslo upanje za družbo, v kateri je »biti reven« častno. Bog je postal človek med reveži. Ne moremo reči, da je revščina pogoj za duha uboštva. Sploh ne gre za to, da bi bilo eno odvisno od drugega, ampak za to, da bi revni imeli priliko živeti svojo čast. Obljuba uboštva ni noben program za življenje, na osnovi katerega bi nastala nekatera pravila obnašanja, ampak je preprosto: življenje. »Sploh ne gre za to, da bi reveža morali narediti bogatega... Tako bi pomnožili samo število navidezno bogatih... Gre za to, da bi reveža spoštovali, ali bolje rečeno, da bi mu čast vrnili. Tako močan kot slaboten ne moreta živeti brez časti, to je jasno, toda revež jo bolj potrebuje kot bogat.«²⁷ Vrniti čast revežu je dejanje, ki izvira iz obljube uboštva v duhu: kdor je sprejel povabilo »Hodi za menoj!« se je na nek način naselil med reveži, ki so brez časti. On bo tisti, ki jim bo v vsem enak. Ena najhujših stvari je, če kdo odpove, če do te odrešenjske izmenjave ne pride in če se revež začne pogrezati v lenobo, brezčastnost, popivanje in druge grehe, ki so značilni za »močne«.

Revščina ali bogastvo nista vprašanje denarja ali premoženja. Denar ne bo nikoli moralno opravičil svojega obstoja. Vedno bi se moral na nek način sebe sramovati. Denar je počasi vase posrkal vse dobro, kar je svet (civilizacije) spravil skupaj. Ena osnovnih metod totalitarne države je, da »kupi« sužnje, da jih dobro plačuje in da »pridne« poskuša asimilirati. V romanu *Velika pokopališča pod luno* Bernanos pravi, da ljudje niso bili nikoli toliko krepostni, da bi prezirali denar, in vedno toliko hudobni, da so prezirali bogate. Srednji vek je Jude spoznaval na podoben način kot spoznava kirurg rakavo obolenje. Ob ugodnih priložnostih so praznili blagajne Judom, ki so si nagrabili njihovega denarja. »Krščanstvo ni niti odpravilo bogataša niti obogatilo reveža, kajti nikoli ni imelo za cilj, da bi odpravilo posledice izvirnega greha. Moralo pa bi preprečevati zaslužjevanje zaradi denarja, ohranjati pravilno stopnjevanje vrednot, ohraniti čast. Toda po nekem podobno skrivnostnem zakonu, kot je tisti, ki živali in rastline v polarnem svetu pokrije z določenim plaščem, je bogataš v zanj tako neugodnem okolju razvil zavidljivo odpornost in vitalnost. Potrpežljivo je moral spremeniti ne le gospodarske pogoje, ampak tudi navade in moralo.«²⁸ Krščanstvo se je kljub temu vedno prizadevalo za ohranitev določene lestvice vrednot, čeprav se zdi, da ga »bogataš« v svojih domislicah prehiteva in da ni nikoli prišlo do radikalnih rezov v odnosu do »vrednosti« denarja. Bogataš je v najnovejši dobi svoje bogastvo navezal na tehnologijo, ki skupaj s kolektivizacijo dolžnosti in popolnoma kontroliranim umetnim okoljem postaja še bolj nevaren tiran kot denar. Najprej za bogate.

Denarja, bogastva ali napredka Cerkev ni nikoli neposredno obsodila. Celo nasprotno: prizadevala se je za to in ono s sredstvi bogatih. Toda nikoli ni popolnoma pozabila na reveže. To Bernanos obravnava v *Dnevniku*: »Sva midva ohranila to besedo? In če sva jo nedotaknjeno ohranila, ali je nisva postavila pod mernik? Ali sva jo delila tako siromakom kakor bogatinom? Seveda naš Gospod govori nežno z reveži, ali, kakor sem ti pravkar rekel, napoveduje jim uboštvo. Ni mogoče ubežati odtod, zakaj Cerkvi je izročena skrb za siromaka, kajpak. To niti ni tako težko. Vsak čuteč človek z njo vred opravlja to pokrovi-

²⁷ G. Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la Lune*, 31; prim. Balthasar, 528.

²⁸ G. Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la Lune*, 43.

teljstvo. Na tem mestu pa je sama — slišiš — čisto sama, da varuje ubožstvu čast. O, naši sovražniki imajo pač lahko delo. 'Reveži bodo vedno med vami', to ni nobena hujskajoča beseda, le pomisli. Toda beseda je in mi smo jo prejeli. Toliko slabše za bogatine, ki hlinijo prepričanje, kakor da ta beseda opravičuje njihovo sebičnost. Toliko slabše za nas, ko služimo mogočnjakom za talce vsakokrat, kadarkoli se bliža vojska ubogih, da nam podira zidove mesta.«²⁹

Bernanosu ne gre za obrambo (ali kritiko) nekega družbenega reda ali za pohujševanje nad tem, da družbena pravičnost ni mogla odpraviti revežev; gre mu namreč za moč duha proti vsem močem in dejstvom tega sveta. Moč duha, ki jo je prinesel v svet krščanstvo in ki jo edino brani, moč duha v odnosu do »stvarnosti« tega sveta, je edina, ki vzpostavlja na videz nižje vrednote in prek njih sporoča skrivnostno vrednost ne-moči duha, ki je močnejša kot vse ekonomske, družbene in politične oblike uresničevanja volje do moči. Moč nemške filozofije se je prek Nietzscheja izčrpala v »volji do moči«. Bernanos jo razkrinka s čudovitimi in hkrati strašnimi besedami: »Pravica močnejšega je stvarna. To je trdna in gosta snov. Bilo bi prismojeno misliti, da za te reči ne bi bilo prostora ravno v materialistični družbi. Pravica slabotnega je duh. Brez tega duha so slabotni samo odpadki, uporabni samo toliko, kolikor je v njih uporabna zmanjšana in razvrednotena moč, tako pomanjšana, da pride do izraza samo tedaj, če pride skupaj veliko revežev. Zaklad bednih je duhoven in razlog za blagovanje socialnega stanu revežev pri Kristusu je v tem, da je vse, kar se izgubi za duha, izgubi tudi za reveža. Revež je izročeni usodi duha... Kristjan sem, ker me zdrava pamet in zgodovina učita, da bodo vedno tudi premagani in da je krščanstvo stranka premaganih. Premaganih nimam rad zaradi nekakšne morbidne ljubezni do tega, kar se lomi, smrdi in razpada. Ljubiti zdihujoče in razpadajoče ni v moji naravi. Kolo zgodovine lahko obračamo kakorkoli: eno je gotovo, da bednih še nihče ni ljubil zaradi njih samih. Boljši jih samo prenašajo; in iz sočutja jih izločijo iz svoje ljubezni, kajti postava ljubezni je vzajemnost, v sočutju pa ni mogoča nobena vzajemnost... Bog me obvaruj pred tem, da bi premaganemu obljubil nekaj, česar se nisem še nikoli držal. Rad bi jim samo rekel, da je v tolikih stoletjih Kristusova beseda edina, ki jim ostane... Kaj naj počnemo z besedo? Jo je mogoče pojesti? In vendar! Če utihne ta beseda, niste nič več. Obkroža vas skrivnost, neizrečna prisotnost, duh. Sveti ste kot otrok. Ne brigajte se za to, kar pravim. Kristusova beseda vas pokriva, ne da bi to vedeli, živite v njej, skupaj s svojo revščino. Zaradi duha, zaradi tega nič je vaše meso nedotakljivo, kot svinjsko za Jude in muslimane.«³⁰ Bernanos revežev in revščine nima rad zaradi revščine ali sploh zaradi nekega »zaradi«, ampak hoče preprosto povedati, da je reveže mogoče imeti rad samo popolnoma zastonj. Ne gre za to, da bi namesto hrane ponujal besedo, ampak da z besedo ne bi ubijal. Hraniti se z besedo — to znajo reveži sami.

V *Dnevniku* je stavku: »Reveže boste imeli vedno med seboj« namenil cel odstavek. In potem pravi: »To je najbolj žalostna beseda evangelija, najbolj obtežena z žalostjo. V prvi vrsti velja Judu. Juda! Sv. Luka nam poroča, da je vodil račune in da njegovo računovodstvo ni bilo posebno pošteno. Prav. Skratka, bil je bankir med dvanajsterimi. Kdo je še kdaj videl, da je knjigovodstvo kakšne banke v redu? Verjetno je, da je delal preveč za svoj žep, kakor delajo pač

²⁹ *Dnevnik*, 70; prim. 64-74.

³⁰ G. Bernanos, *Nous autres Francais*, Gallimard, Paris 1939, 159-161; prim. *Balthasar*, 530.

vsi. Če naj sodimo po njegovem poslednjem poslu, bi Juda ne bil posebno sijajen borzni posrednik... Skratka naš Gospod je prav dobro poznal moč denarja; naredil je poleg njega prostorček za kapitalizem; dal mu je celo možnost in je celo vložil prvo glavnico pri njem... 'Reveži bodo vedno med vami,' odgovarja Gospod, 'mene pa ne boste imeli vedno'. To se pravi: 'Ne daj, da bi zaman bila ura usmiljenja! Storil bi bolje, da mi koj vrneš ukraden denar, kakor da skušaš mojim apostolom begati glavo s svojimi steklenimi gradovi ob denarju, vložnem v dišavsko podjetje in s svojimi dobrodelnimi načrti. Še več, ti se takole misliš laskati znani moji ljubezni do beračev, a se hudo motiš. Jaz nimam rad svojih siromakov, kakor imajo stare Angležinje rade svoje izgubljene mačke ali bike iz arene. Tako ljubijo bogataši. Jaz ljubim revščino z globoko, premišljeno, svetlo ljubeznijo — enako z enakim — kakor mož ljubi svojo zvesto družico ženo. Kronal sem jo s svojimi lastnimi rokami. Ne časti je, kdor hoče, ne služi ji, kdor ni najprej sam oblekel bele platnene halje. Ne more vsakdo jesti z njo kruha grenkosti, kdor bi želel. Hotel sem, da je ponižna in ponosna, ne suženjska. Ne zametava kozarca vode, če ga ponudiš v mojem imenu, in samo v mojem imenu ga sprejme. Ko bi revežu izvirala pravica le iz njegove stiske, bi ga vaša sebičnost hitro obsodila na najnujnejše, da bi potem to plačeval z večno hvaležnostjo in sužnostjo. Tako si se znesel danes nad to ženo, ki mi je pravkar močila noge z drago kupljenimi dišavami, kakor da naj bi reveži ne bili nikoli deležni dišavskih izdelkov. Ti si pač tiste vrste eden, ki so dali potepuhu nekaj denarjev, potem se pa pohujšujejo, če ga ne vidijo, kako jo ubere naravnost k peku... Na tehtnici mojega nebeškega Očeta tehta revščina veliko in vsi vaši ničevi zakladi ne bodo zravnali skledic. Reveži bodo vedno med vami iz istega razloga, kakor bodo vedno bogataši, to se pravi, pohlepni in trdosrčni ljudje, ki jim je manj mar posest kakor oblast. Taki ljudje so med reveži kakor med bogataši; berač, ki si ob potoku zdravi svojo pijanost, je morda poln istih misli kakor Cezar, ko spi v svojem škrlatnem šotoru. — Bogati in revni, kar pogledajte se rajši v revščini kakor v ogledalu, zakaj ta je podoba vaše temeljne zmote, ta izpolnjuje tukaj na zemlji izgubljeni raj. Ta je praznina vaših src, vaših rok. Postavil sem jo tako visoko, se z njo poročil, jo kronal samo zato, ker mi je znana vaša hudobija. Ko bi bil dopustil, da jo imate za sovražnico ali tudi le za tujko, ko bi vam bil pustil upanje, da jo boste kdaj pregnali s sveta, bi bil hkrati obsodil tudi slabiče. Zakaj slabiči vam bodo vedno neznosno breme, mrtva teža, ki jo bodo vaše ponosne kulture z jezo in gnusom zvrčale druga na drugo. Zaznamoval sem jim čelo s svojim znamenjem... Ko bi kdaj kakšen trenutek odtegnil svojo roko, bo suženjstvo, ki ga sovražim, oživel samo od sebe pod enim ali drugim imenom, zakaj vaš zakon ima račune v redu in revež ne more dati drugega kakor svojo kožo.'³¹

Blagri so »magna charta« osebe in njenega dostojanstva. Niti enega samega trenutka ne bo v zgodovini, ki bi prehitel evangelij. Kaj torej pomeni, da evangelij uči ubošтво v duhu na vsakem koraku? Ne gre zgolj za kateregakoli duha, ampak za tistega, ki more v bivanju reveža in slabotnega izraziti tiho in nenasilno kritiko »realizma« bogatih in hkrati videti in ne prezirati svojega ubošťva. To je postava duha, duh otroštva. Svet sprevrženih vrednot bogastva, blagostanja za vsako ceno in popolne kontrole človeka zastruplja s tem, da nima več časa zase,

³¹ Dnevnik, 71 sl.

za svoje upanje in svojo ljubezen. Namesto tistih, ki drvijo za udobjem in bogastvom, so reveži reveži preprosto zato, ker imajo to navado, da upajo.

Če je stvar taka, zakaj se svet sramuje revežev? Zakaj se jih sramuje Cerkev? Zakaj Cerkev sklepa zveze s srednjim slojem, z inteligenco in tako naprej in ne z reveži? Bernanos pravi v *Dnevniku* (po ustih zdravnika Delbenda): »Po dvajsetih stoletjih krščanstva, gromska strela, bi pa vendarle ne smelo biti sramotno, da je človek siromak. Ali pa ste vi zatajili vašega Kristusa! Iz tega ne morem ven. Ti, preljubi moj Bog! Saj razpolagate vendar z vsem, kar je treba, da ponižate bogataše, da jih spametujete. Bogataš hlepi po obzirnosti, čim bogatejši je, tem bolj hlepi. Ko bi imeli vsaj pogum, da jih brnete tja v zadnje vrste, h kropilnemu kamnu ali celo v lopo, zakaj ne? To bi jim dalo misliti. Vsi bi zavijali oči proti klopi revežev, poznam jih. Povsod drugod prvi, tukaj pri našem Gospodu pa zadnji, ne vidite tega? O, vem, da stvar ni tako lahka. Če je res, da je siromak postava in podoba Jezusova – Jezusa samega – potem je seveda zoprno pustiti ga v častno klop, da bi ljudem kazal zasmehljivi obraz, s katerega po dva tisoč letih še niste znali obrisati pljunkov. Zakaj družbeno vprašanje je najprej vprašanje časti. Ravno krivično poniževanje siromaka ustvarja nesrečneže. Saj nihče ne zahteva, da opitate te ljudi, ko so tako dedno od očeta na sina izgubljali navado, (da bi se do sitega najedli) in bi verjetno kljub temu ostali suhi kakor trska. Še celo to bi radi dovolili v skrajni sili, da zaradi spodobnosti izločate potepuhe, delomrzneže, pijance, skratka: vse prikazni, ki so naravnost v sramoto. Ostane pa res, da bo siromak, pravi siromak, pošten siromak, sam od sebe šel in se posadil na zadnje prostore v Gospodovi hiši, to se pravi v svoji, in da še nikoli ni bilo in nikoli ne bo videti, da bi ga kakor pogrebni voz nališpani vratar prišel iskat za vrata in bi ga peljal pred oltar s častmi, kakor se spodobijo princu – princu krščanske krvi. Ta misel navadno zbuja posmeh med vašimi sobrati. Malenkosti, ničemurnosti. Toda čemu, vraga, se izlivajo take hvale mogočnejem te zemlje, da ob tem uživajo? In če jih imajo za smešne, čemu se potem dajo tako drago plačevati? 'Smejali bi se nam,' pravijo, 'berač v capah pa pred oltarjem, to bi se brž izpreverglo v burko'. Prav. Kaj pa, ko bo berač dokončno zamenjal svojo oguljeno sukno z drugo iz umetne svile, kadar se lahko zanesete, da se ne bo več usekoval v svoje prste in da vam ne bo pljuval po preprogah, kaj boste napravili tedaj z beračem? Pojdite, no! Govorite, kar hočete, to mi je že vseeno, če me imate za bedaka, vendar je moja misel prava in tudi papež bi me ne mogel odvrniti od nje. In kar jaz pravim, prijatelj moj, so vaši svetniki delali, torej le ne more biti tako neumno. Na kolenih pred siromakom, bolnikom, gobavcem, tako gledamo vaše svetnike. Čudna vojska je to, kjer je korporalom dovolj, da mimogrede iz pokroviteljskega prijateljstva potrepljajo po rami svojega kraljevskega gosta, ki se mu do tal priklanljajo maršali.«³² Tako torej zdravnik.

Župnik takrat ni mogel odgovoriti, kasneje pa zapiše, kaj da bi moral na to povedati doktorju Delbendu, »da Cerkev ni samo to, kar si on predstavlja, nekaka neodvisna država s svojimi zakoni, uradniki in vojskami, nekakšno čeprav še tako slavno razdobje v zgodovini človeštva. Ona hodi skozi čas kakor četa vojakov skozi neznane dežele, kjer je vsako redno prehranjevanje nemogoče. Živi od prebivalstva ob vsakokratnih vladah in družbah kakor četa vojakov od danes do jutri. Kako naj bi sicer vrnila siromaku, zakonitemu dediču Božjemu, kralje-

³² *Dnevnik*, 92 sl.

stvo, ki ni od tega sveta. Cerkev išče siromaka, išče ga po vseh potih zemlje. Siromak pa je zmeraj na istem mestu, na najvišjem vršičku omotične višine, pred obličjem gospodarja brezen, ki mu že celih dvajset stoletij neutrudljivo ponavlja z angelskim glasom: 'Vse to je tvoje, če padeš predme in me moliš.' Taka je morda nadnaravna razlaga nenavadne odpovedi množic. Siromak zmeraj lahko z roko doseže oblast, ali siromak tega ne ve, ali vsaj zdi se, da ne ve. Njegove oči so uprte na zemljo in skušnjavec čaka vsak trenutek besede, ki bi mu izročila naš rod, a ta beseda ne bo nikoli prišla iz vzvišenih ust, ki jih je Bog sam zapečatil.« Zdi se, da se župnik spominja Božjega pečatnika iz preroka Izaija (prim. Iz 8, 16), kjer preroka varuje Bog sam in mu »brani«, da ne izda svoje skrivnosti in da sam ne postane »naprodaj«.

»Nerešljiva naloga: vrniti siromaku njegovo pravico, ne da bi mu povrnil oblast. In ko bi se zgodila nemogoča stvar, da bi neusmiljena diktatura, oprta na vojsko uradnikov, strokovnjakov in statistikov, ki bi jih zopet podpirali milijoni vohunov in orožnikov, uspela in se uveljavila po vsej zemlji hkrati, pri vseh krvoločnih duhovih, pri vseh divjih in zvutih zvereh, ki so ustvarjene za dobiček, človeški rod, ki živi od človeka — zakaj njegov neprestani pohlep po denarju je brez dvoma le hinavska ali nezavestna oblika groze in nepriznavne lakote, ki ga razjeda — ko bi se to zgodilo, bi se kaj kmalu pojavil odpor proti zlati sredini, aurea mediocritas, ki bi tako prišla do splošne veljave in zopet bi videli, kako bi povsod zacvelo prostovoljno uboštvo kakor nova pomlad. Nobena družba ne bo kos siromakom. Nekateri žive od neumnosti drugega, od njihove ničemurnosti, od njihovih napak, siromak pa živi od ljubezni. Kakšna vzvišena beseda!«³³

V zadnjih dveh odlomkih zaslutimo, da je Bernanos siromaku namenil svoje najlepše misli in besede tudi zato, ker jo, kot pravi župnik, vidi samo med reveži ali vsaj noče videti v njeni institucionalni veličini in prekupčevalskih pogajanjih v korist domnevne pravice do privilegijev. Tako je Bernanos nenavadno blizu koncilski ekleziologiji, kjer Cerkev ne rabi komolcev, da bi si naredila prostor, ampak je doma povsod sredi tega sveta. Bernanos siromaka rad primerja Jezusu v Getsemaniju ali Jezusu, ki je premagal preizkušnje hudobnega duha. V komaj začetem »življenjepisu« o Jezusu pravi: »Revež ni človek, ki bi mu po njegovem stanu manjkalo najpotrebnejšega. To je človek, ki živi ubogo po vekotrajnem izročilu revščine, ki živi iz dneva v dan od dela svojih rok, ki jé iz Božje roke, pri Gospodovi mizi, kakor pravi star ljudski rek.«³⁴ Toda po drugi strani se revščine tudi boji. Bernanos ne razgalja samo sistemov, ki so hoteli reveža iztrebiti, ker je baje revščina sramotna. Tega začaranega kroga se boji, ko ne opazi le siromaštva, ampak bedo, ki komaj še, kot mrena na kipečem mleku, zadržuje, da vse skupaj ne uide čez rob. Nihče ne verjame v moč te tanke mreine. Beda brez časti je eden najnevarnejših proizvodov sodobnega sveta. Bernanos opozarja na neprostovoljno (vsiljeno) revščino, ki je brez upanja, in kuhajoče se nasilje.

V številnih nastopih po vojni je Bernanos brezkompromisen kritik revščine, ki je kot odpadek z mize bogatih. Toda tudi že v *Dnevniku* govori o izkustvu bede bodisi v Franciji, bodisi še posebno pri Rusih, ki poleg običajne bede trpijo še vsiljeno (ideološko) bedo, ki je ni mogoče dostojno živeti. »Bodi zahvaljen tisti, ki mi je otroško srce obvaroval obupa! To je stvar, ki je svetovnjaki nikakor

³³ *Dnevnik*, 103 sl.

³⁴ *Izbranci*, 120.

ne poznajo dovolj ali pa jo pozablajo, ker bi jih plašila. Med siromašnimi prav kakor med bogatimi je revež sam, tako sam kakor kraljev sin. Vsaj pri nas v tej deželi si ne delimo siromaštva, vsak siromak je sam v svoji bedi, v bedi, ki je samo njegova, njegova, kakor je njegov obraz, kakor so njegovi udje. Mislim, da nisem imel nikoli jasne predstave o tej izgubljenosti in osamelosti ali pa si je sploh nisem ustvarjal. Preprosto sem sledil temu zakonu življenja, ne da bi ga razumel. Na koncu koncev bi ga bil vzljubil. Nič ni tršega kot ponos revežev... Da, to bi me res moralo navdati z grozo. Vendar mislim, da taka beda, beda, ki je pozabila vse do imena, ne išče več, ne sklepa več, položi svoj izmозgani obraz kamorkoli, da se mora nekega dne zbuditi na rami Jezusa Kristusa.³⁵

Bernanos nam v svojih delih daje čutiti svojo paradoksalno radost nad nezlomljivostjo upanja, ki ga ima ubožec. Svoje veselje položi tudi na usta karmeličank, ki pravijo: »Ali ni ubožstvo naša prva obljuba. Naj bomo sedaj še tako revne, sledimo Gospodu le od daleč: nismo še tako uboge, kot je bil on.«³⁶ Podobno kot župnik iz Ambricourta govori v *Pogovoru karmeličank* tudi priorica svoji namestnici: »Niste me natančno poslušali, mati Marija, kar sem rekla. Ali pa ste me narobe razumeli. Nismo me tiste, ki naj bi odločile, ali bodo naša imena nekoč v brevirju ali pa ne bodo. Jaz ne računam na to, da bom kdaj med gosti pri gostiji, o kateri govori evangelij; tam se drenjajo na prva mesta in se tako izpostavljajo nevarnosti, da jih bo moral gospodar postaviti na zadnje mesto.«³⁷ Njene sestre je ne razumejo, ker ne vedo, kako so lahko celo v svojem mučeništvu ne le blizu, ampak tudi daleč stran so od Gospoda. Revščina in ubožstvo. Revščina v povezavi s kakšno otročjo vero je lahko nevarna, če tisti, ki jo prenaša, ne ve, koga pravzaprav išče, niti ne, da njega nekdo išče. Največje preizkušnje človeka tako ali tako povsem osamijo. Ne more se sklicevati na nekakšno »skupnost«. Skupnost varuje do neke mere. Ob tem je mogoče dobiti občutek, da je to pot siromaštva, se pravi zapuščenost in neka oblika temeljne osamljenosti slehernega človeka v njem samem in v svetu, prehodil tudi Bernanos sam. Iz *Pogovora karmeličank* smo malo prej navedli odstavek, ki je zares presenetljiv: sestre ne razumejo svoje priorice in tudi ne vsakdanje govorice samostana. To skratka pomeni, da izkustvo samote in zapuščenosti ni »vsakdanje« celo v tistih (redovih), ki so samoto, zapuščenost in to skrajno obliko ubožstva izbrali z zaobljubo. Bernanos pa jo nosi v svojem srcu sredi sveta.

Kakorkoli že, Bernanos nosi samoto, zapuščenost in ubožstvo v svojem srcu. Celu zaveda se — morda je to sploh eden od vrhov osebne in individualne zavesti, — da sta ga samota in ubožstvo obvarovala marsikaterega zla in ga celo obdarila z dobroto, ki jo je sicer njegov čas preziral in bi jo tudi on, če se ne bi seznanil z ubožtvom. Revščina ne varuje dobrin, ampak življenje. Bernanosu je revščina obramba vrednot. Nagrajuje s preizkušnjami. Bernanos pravi, da je prostovoljno ubožstvo »velika pustolovščina« modernega sveta, pustolovščina tudi zaradi dejstva, da je to »edini poklic«, v katerem tistim, ki so »poklicani« in »odgovorijo«, nikoli ne manjka osnovnega sredstva za izvrševanje njihovega poklica: revščine. Ubožstvo — to nenavadno bogastvo — je temelj blagrov, ta svet pa je njegova atmosfera. V istem smislu so blagri temelj ubožstva. Bernanos po-

³⁵ *Dnevnik*, 60 sl.

³⁶ G. Bernanos, *Pogovor karmeličank*, 83.

³⁷ *Prav tam*, 90.

gosto ponavlja, kako nevarno je, če mislimo na boljši svet zgolj kot na svet blagostanja, da odpravljamo uboštvo, se sramujemo revežev in revščine in blagostanje sprejmemo za kriterij družbenih vrednot. V tem svetu namreč obstaja določena oblika bede in krivice, v katero ni mogoče poseči, ne da bi hkrati prišli v nevarnost, da uničimo človekovo svobodo. »Kaj hočete, ubogi junaki so se rodili v atmosferi blagrov; v vaši ne morejo dihati. Vi boste seveda poskusili, da bi jih prilagodili svojemu dihanju, ker čutite njihovo samoto.«³⁸ V čem je težava? Morda je v tem, da je tistega, ki ni revež in to tudi noče biti, mogoče užaliti že s tem, da za trenutek spregledaš to, kar počne. Njegova dela so pomembnejša kot njegovo življenje. Ni torej čudno, da religije v visokih kulturah poznajo svoja božanstva predvsem po njihovi dejavnosti, ne po svojem bivanju, po čemer se razodeva »Jaz sem« (Jahve, prim. 2 Mz 3, 14). Poleg tega se tisti, ki ni revež in to noče biti, revščine in reveža boji in je pripravljen biti krivičen tudi v izkazovanju pravice. Ko hoče pomagati, je največ, kar si lahko »bogati« v tem primeru želi, to, da revež ne bi bil več revež. Na živce mu ne gre samo njegova revščina – v njej vidi celo določeno krivico in zanjo se čuti krivega tudi sam, a je ne more in tudi noče postaviti tako visoko, da bi se ga dotaknila, – ampak tudi njegova svoboda. Od pradavnine je mogoče čutiti nasprotje med trdnostjo države in nestanovitnostjo pustinje in neuklonljivostjo reveževega okolja. Posredna kritika bogastva s strani revežev lahko sproži neizmerno krivico do njih, ki so takorekoč na robu zgodovine in jih bo zdaj zdaj krivica »spravila v zgodovino« prav v tisti stvari, v kateri so bili ubogi v odnosu do »bogatih« kljub vsemu njihovi prenovitelji vsaj v prebujeni vesti.

Bernanos predvideva, da v prihodnji (sedanji) totalitarni in racionalni državi za reveže ne bo več prostora.³⁹ V mislih ima tedaj še zelo vase zagledan komunistični režim v Rusiji in nemški nacionalsocializem. Mnogi, ne samo samodržci, ampak žal celo mnogi kristjani, so si bili edini v tem, da je revež »species hominis«, ki je določena za izumrtje. »Zares nič lažjega, kakor da jim (revežem) dopoveš, da je revščina nekakšna sramotna bolezen, nevredna olikanih narodov, in da jih bomo v trenutku rešili te njihove umazanije. Ali kdo izmed nas bi upal tako govoriti o uboštvi Jezusa Kristusa?«⁴⁰ Dejanski problem je mnogo starejši: že Luter razglasi meniški stan za ne-poklic; tisti, ki hoče biti in noče imeti, ne sodi v družbo, ki potrebuje podložnike. V religiji razodetja je izrazit primer uboštva in »ubožca« že Abraham. Ni dvoma, da je bistvena poteza Abrahamovega Boga prav dejstvo, da ta od Abrahama ne zahteva hlapčevske podrejenosti. Tudi Bog se ne pusti pretentati.

Glede na to verjetno ni težko ugotoviti, da Bernanosa ne bomo našli na strani »pravilno mislečih«. Ena najhujših krivic, ki se je godila revežem, je bila, da so jim bogati, nemalokrat tudi cerkveni dostojanstveniki, dokazovali, da so za svojo revščino krivi sami. Dvojno zlo torej: najprej se revščina pojmuje za sramoto, nato pa še to, da so reveži za svojo revščino krivi sami. Bernanos v svojih romanih sluti revolucijo tistih bednežev, ki so začeli sanjati o reviziji neke pogodbe, ki jo je nekoč kanil skleniti hudobni duh z Jezusom. Sedaj bi jim to prišlo prav. Ni Mojzesov, ki bi že samo s svojo pojavo osporavali vsako

³⁸ *Le Grands Cimetières sous la Lune*, 170 sl.; prim. Balthasar, 537.

³⁹ Prim. *Dnevnik*, 59 sl.

⁴⁰ *Dnevnik*, 66.

interpretacijo dejstev, s katero bi močni postali še bolj močni in njihove odločitve še bolj utemeljene.

Po drugi svetovni vojni je Bernanos veliko potoval po Evropi in imel priložnost spregovoriti in spoznati bedo in odločitev močnih, ki sta reveže pahnili v brezizhoden položaj. Sramota je, kot pravi, da se humanitarne akcije tako povečujejo, saj njihov cilj pogosto ni nič drugega kot sramotenje revežev. Cela vrsta institucij moderne države: od skrbi za bolne do posvetovalnic, od ugotavljanja brezposelnosti, njenega opravičevanja in iskalcev pravic za invalidnino, izpolnjevanje formularjev in poniževalne izjave o »nezmožnosti za delo« (edino opravičilo za lenobo) – pri vsem tem ne gre za nič drugega kot za poskus, kako iztrebiti raso nekoristnih revežev. V *Dnevniku* pravi: »Ponižati na stopnjo živine, čeprav nekoliko boljše živine, četrtino ali tretjino človeškega rodu, morda ni bila predraga kupnina za to, da so prišli nadljudje, čistokrvneži, resnično zemeljsko kraljestvo... Tako pač mislijo, a ne upajo povedati. Ko se je naš Gospod poročil z uboštvom, je dvignil siromaka v tako visoko dostojanstvo, da ga nihče več ne bo vrgel s tega podstavka. Dal mu je prednika, in kakšnega prednika!... Upornega ima še skoraj rajši kakor v svojo usodo vdanega; zdi se, kakor da že pripada Božjemu kraljestvu, kjer bodo prvi zadnji... Kaj hočeš, tedaj se začne nesreči upirati država. Čedi berače, obvezuje pohabljenca, pere srajce, potepuhom kuha juho, jetičnim snaži pljuvalnike, zraven pa gleda na uro in se vprašuje, če ji bodo pustili kaj časa za njene lastne opravke. Seveda še zmeraj rahlo upa, da bo lahko s stroji opravljala dela, ki jih je včasih valila na sužnje. Kar! Stroji se ne nehajo vrteti, brezposelni ne množiti se, tako, da se zdi, da ti stroji proizvajajo same brezposelne, vidiš to?«⁴¹

Kaj je to: upanje ali brezup ob pogledu na svet, v katerem ni prostora za odpoved, v katerem je prostovoljna izbira uboštvu ne-dostojanstvena in celo škodljiva, v katerem je mogoče opravičiti ubošstvo samo kot prisiljeno in vsiljeno sramotno bedo? Bernanos seveda ne verjame v raj. Ta vprašljiva podoba je že od najbolj davnega pomnjenja naprej verjetno prej podoba človeškega hlepenja po moči in oblasti kot pa želja po pravih vrednotah. Bernanos tudi ne verjame, da bo kdaj tista masovna revščina, v katero so mnogi preprosto pahnjeni na rob in čez rob (nekakšne) zgodovine, »prostovoljna izbira« mnogih med njimi. Pač pa je mnogo bolj gotov, da oblast človeka »zazida«, napihne in oropa njegove notranjosti, da v uboštvu ne vidi več drugega kot bedo in zapuščenost. Ali ni začetek vsake totalitarne države poskus (načrt) iztrebljenja revežev? Ali je njena parola »blagostanje« še kaj drugega kot osiromašenje človeka od znotraj? Bernanos je prepričan, da je to nerazumljivo in vedno se ponavljajoče sovraštvo do revežev in potepuhov znamenje za to, da je neprostovoljna in sramotna beda tudi simbol človekove popolne prekinitve odnosov z Bogom, ki osvobaja. V bibličnem okviru je mogoče govoriti celo o nekakšni »neosvobodljivosti« ali o temeljni oviri za to, da bi bil človek (predvsem) nosilec besede, ki je brez vsake magične moči.

Zaman bomo čakali na konkretne predloge, kaj storiti. Zgoraj smo že navedli stavek, da je »vrniti siromaku njegovo pravico, ne da bi mu povrnil oblast« nerešljiva naloga.⁴² Bernanos se boji vladanja revežev, kajti tisti siromaki, ki čakajo na (priložnost za) oblast, so »obljuba« neusmiljene diktature. Ka-

⁴¹ *Dnevnik*, 58.

⁴² *Dnevnik*, 104.

kor je Božje kraljestvo nadčasovna resničnost v času, tako so tudi reveži. Reveži so »sol upanja«. Sol peče. To upanje ni lahko. Nobeno upanje ni samoumevno. Zato so to upanje res razumeli samo svetniki. Žal je tako, da se na to spomnimo šele po smrti svetnikov. Ko govori Bernanos o Lutru, pravi, da je on z eno potezo nahujskal proti sebi vso povprečnost, toda tega napora ni zdržal. »Še vedno sem verjel... da bi veliki začetniki krivih ver, ki so opustošili Cerkev, lahko prav tako postali njena slava; verjamem, da so bili izbrani, odločeni in zaznamovani za posebno življenjsko pot, za čudovito pustolovščino. Logično sem potem prisiljen verjeti tudi, da so bili obdarjeni z neprecenljivimi milostmi, ki pa so jih zapravi, zagnali v veter, izgubili v praznih razpravah; da so dobili neizmerne in nepreštevne duhovne zaklade, ki bi morda zadoščali, da se z njimi nasičuje nedolžno krščanstvo cela stoletja... Imamo polno pravico, da si predstavljamo, kako bi tisti mali Jud z imenom Savel končal svoje življenje v kašni temačni vaški sinagogi, če ne bi nekega večera padel v prah... ko se mu je udrl po licu sram, očitki, ljubezen in solze. Imamo pa tudi vso pravico, da si mislimo, kako bi lahko bil največji začetnik krive vere, bolj nevaren on sam kot Nestorij, Ari in Luter skupaj. Kajti bil je kakor ogenj, ki greje ali pa poživa, očiščuje ali pa ruši. Erfurtskega meniha bi preizkušnja, ki ga je pogubila, gotovo lahko tudi rešila. Bila mu je v pogubo ali v slavo... 'Oh, Martin, sin moj! To, kar sem ti dal, ni nič v primeri s tistim, kar sem ti prihranil, če mi ne uideš iz rok! Misli na mojega apostola Pavla, ki ga imaš tako rad.'⁴³ Bernanos je prepričan, da so svetniki pot, po kateri drugi spoznavamo, koliko je treba trpeti za Božje ime; ne to, koliko krivic je treba prenesti, ampak »quanta oportet eum pro nomine meo pati« (prim. Apd 9, 12-16).

Sklep

H. U. von Balthasar je v predgovoru k študiji o Bernanosu med drugim napisal, da je potem, ko sodoben čas ni dal pravega nasledstva cvetoči katoliški poeziji v Franciji iz prve polovice našega stoletja, naš čas storil premalo, da bi vsaj avtorji kot so Bloy, Péguy, Claudel, Bernanos in drugi postali bolj naši. Tudi teologija jih je pozabila in se raje ukvarja sama s seboj in se v tem času preživlja skoraj samo z nekakšno »balastno« hrano, ki jo komaj drži pri življenju. Teologija je (bila) premalo odprta, da bi dojela znamenja časov in živela v svojem času. Njena neprestana skušnjava je v tem, da bi »imela mir« in se naselila v muzeje. Tam je red, dovolj prostora, mir – in hlad. Ljudje hodijo samo še gledat in poslušat.

Dotakniti se Bernanosa nikakor ne pomeni, da ga je treba narediti za teologa. Bernanos je bil izredno povezan s svojim celotnim okoljem. Redkokdo je tako dobro razumel, kaj pomeni neločljivost med vero in življenjem. Redkokdo se je natančneje zavedal, da pomeni »verovati« tudi »prestopiti cerkveni prag«. Nedvomno je bil tudi teolog. Globoko »teološko« je njegovo razmišljanje o liberalizmu v veri, se pravi o trditvi, da ni nobene posebne resnice, da je vseeno, kaj veruješ, saj je vera predvsem intelektualni pristanek na določeno resnico, ki je prav tako dobra kot druga itn. On namreč gleda na vero kot na nekaj resnično človeškega, na njeno povezanost z življenjem. Soočenje z anti-

⁴³ *Izbranci*, 113 sl.

dogmatičnim načelom je bilo soočenje z ne-resnico na področju religije, kjer ogenj neresnice gori.⁴⁴ Iz Bernanosa tudi nočemo narediti svetnika ali poznavalca svetništva. Glavni namen predstavitve tega Bernanosovega miselnega sklopa je v tem, da odkrijemo sodobno misel verujočega človeka in da srečamo mislečega, ki se ni pustil prepričati o stvareh, ki jih je videl, in ki ni nehal misliti po svoje in pogumno. Zato je njegova beseda več kot literarna umetnina. Izraža živo in živeto besedo. R. Schneider je leta 1942 zapisal: »Ne iščem novih misli, ampak to iščem, kakor bi služil razodetju; in s tem priznanjem povežujem prošnjo, da me ne vprašujete po osebnih motivih. Moja edina želja je, da bi bil priča resnice, in zato prosim vse, ki to začutijo ob mojem delu, da mi iz dneva v dan pomagajo, da to ostane moja edina želja. Resnica, ki iz nas naredi pričevalce, je neprimerljivo večja kot mi.«⁴⁵ Bernanos izraža umetnikovo zavest, da umetnik nima pravice vnašati zmede v svet prek umetnosti, čeprav pozna stisko in zmedo, da bi lahko o njej kričal.

V teologiji je veliko vprašanj, ki zahtevajo pogumno soočenje z resnico. To nam pomaga pokazati prav Bernanosovo prebujanje vesti. Skrivnosti ne bomo nikoli razvozlati do te mere, da ne bo več skrivnost; razvozlanje skrivnosti pomeni njeno uničenje. Skrivnost je predvsem tisti del stvari (človeka), ki je obrnjen proti Bogu, v absolutno. Bernanos bi k temu dodal: »Ne drezajte v religiozna vprašanja, če nimate resnega namena verovati.« Ena največjih skrivnosti je strašno dejstvo Jezusa pred Pilatom: Resnica sama pred človekom, ki mu govori, a je ta ne vidi in ne sliši. Če hočemo videti človekovo skrivnost z Bernanosovimi očmi, se moramo podati v Getsemani, kjer je Bog človeku najbolj blizu. Jezus v Getsemaniju je izhodišče razmišljanj o človeku, ki je takšen, da potrebuje odrešenja, in je poklican, da na Božjo pobudo odgovori z vsem svojim bitjem. Skrivnost sama po sebi ne prepričuje in je ni treba dokazovati. Vsaka od njih govori o ravni odnosov z resnico. Verujoč človek gotovo ne bo dokazoval pravilnosti svoje vere, ampak jo bo pokazal v življenju. Tudi tisti, ki ne veruje, svojega stališča ne more zagovarjati tako, da postavi vero pod vprašaj, ampak tako, da pokaže, da je smiselno življenje mogoče tudi brez vere; če tega ni sposoben, njegovi dokazi ne zdržijo. Bernanosovi junaki so včasih plašni, a ravno ti poskušajo »podoživljati« Jezusovo življenje. To ni posnemanje Jezusa Kristusa, ampak »hoja za njim«, predvsem hoja za trpečim Jezusom v vrtu Getsemani.

Bernanos Cerkev ljubi, a je ne zagovarja. Cerkve ni mogoče uničiti tako, da podcenjuješ njene vrednote, z apologijo pa ji tudi ni mogoče koristiti. Področje vere je onkraj spletk, ki jih ustvarjata obramba ali napad. Krščanstvu manj škodi sovražnik Cerkve kot njen pripadnik, ki je brez vere. Zmeda okrog krščanstva je do neke mere razumljiva, ker je toliko ljudi, ki so deklarirani kristjani, a se ne upajo prestopiti praga Cerkve, se pravi Cerkve, ki je romarica brez zastav. V tej Cerkvi je govor tudi o Božji odsotnosti. Morda ta izraz na enostaven način pove, da se Bog v krščanstvu ne dokazuje s svojo dejavnostjo (Zakaj Bog ničesar ne stori?!), ampak s svojo prisotnostjo. To je eno temeljnih sporočil religije razodetja, ki jo predstavlja in živi Cerkev. Bernanos je teolog v tem pomenu, da odkrito govori o pričevanju Božje ljubezni in o njenem včasih zastrašujočem

⁴⁴ Prim. R. Schneider, *Gesammelte Werke IX*, Insel, Frankfurt 1978, 361.

⁴⁵ R. Schneider, *Gesammelte Werke IX*, 14.

obrazu, ko jo človek prežene iz svoje srede in ga zajame ropot praznega prostora.

Cerkev je znamenje, da razpetost in nasprotja sveta povezuje med seboj »os« Božjega usmiljenja. Če ne bi bilo Cerkev, bi na svetu zavladala strašna sterilnost razčlovečenja. Bernanos se zanima za »mlado« Cerkev, za Cerkev, ki stoji na Petrovi veri. On je na Jezusov klic stopil z ladje in zakoračil po vodi. Ladja ga ni utesnjevala. Zato pa kristjan kliče Jezusa na oltar, da mu pove, kam naj gre danes. Bernanos se v iskanju identitete Cerkev ne vrača k prvotnemu krščanstvu, saj je ta pot nemogoča, ampak pravi, da Cerkev nastaja po ljubezni. V njej je mogoče najti vse, kar se zdi včasih tako daleč in nedostopno. Zapustiti obstoječe okvire je zapoved dneva (ljubezni). »Že od začetka je bila moja Cerkev to, kar je še vedno, to, kar bo do zadnjega dne: pohujšanje za močne značaje, razočaranje za šibke, preizkušnja in tolažba za ponotranjene duše, ki v njej iščejo samo mene... In v njej sem bolje skrit, kot bi si kdo mislil ali pa kot vas nekateri izmed mojih duhovnikov skušajo prepričati — še težje me je najti v njej kakor v malem betlehemskelem hlevu, če se mi ne približate ponižno za modrimi in pastirji.«⁴⁶

⁴⁶ *Izbranci*, 116.

A. Slavko Snoj

Kongres evropskih predavateljev katehetike

Od 23. do 28. maja 1994 je bil v Čenstohovi na Poljskem kongres stanovske organizacije Evropskih predavateljev katehetike (Équipe européenne de catéchèse). Bilo je 62 udeležencev iz 18 držav. Iz Slovenije sta stalna člana skupine A. S. Snoj in F. Škrabl. Prvič je bilo zborovanje v vzhodni Evropi in prvič so se ga udeležili zastopniki iz Rusije, Ukrajine, Romunije in Letonije. Organizirali so ga profesorji katehetike s poljskih teoloških fakultet in visokih šol. Vodil ga je dr. Ladislav Kubik iz Krakova. Tema kongresa je bila: Odkrivanje simbolov kot osrednja naloga kateheze, cilj pa spoznavati zanimive dosežke na versko-vzgojnem področju, jih preverjati ter nakazovati pot v nova raziskovanja didaktike simbolov.

Zanimive izkušnje o uporabi novih simbolov pri mladinski katehezi so posredovali iz Londona. Za uvajanje v simboliko uporabljajo moderno likovno umetnost, glasbo, medije kot simbole komuniciranja (telefon), način oblačenja kot identifikacijsko sredstvo mladih, simbol najboljše(-ga) prijateljice(-a), simbol bratstva v kulturni raznolikosti itn. Poljske izkušnje spominjajo na bogato izročilo, vendar bodo nekatere starejše simbole nezadržno nadomestili novi.

Osrednji referat je skušal predstaviti katehetski odgovor na vprašanje: Didaktika simbolov - modna beseda ali nova versko-vzgojna paradigma? (prof. dr. R. Sauer, Osnabrück). Francosko dopolnilo je predstavilo uvajanje v svet simbolov kot eno prvih katehetskih zahtev (A. Fossion, ravnatelj Lumen vitae, Bruselj). Naše prednostne naloge so: omogočanje doživljanja simbolov pa tudi njihove kritike, uvajanje v kulturo branja, saj je beseda osrednji simbol; simboli svet je nenehna milost (danost), pa tudi nenehna naloga za kateheta. Krščanstvo ima posebni simbolni red (nova zaveza!), ki (v glavnem) ni v nasprotju s splošno človeškim redom. Ima pa svoje dodatne temeljne simbole, Božja znamenja: vero in očenaš, Sveto pismo, zakramente. S katehiziranci smo pred dvojno vlogo: da ponovno odkrivamo simbole in da v njih prepoznamo krščansko veselo oznanilo.

Delo je potekalo tudi po skupinah, ki so obravnavale posamezne vidike didaktike simbolov. Praktični primeri so ponazarjali, kako je mogoče uvajati v simbole po vzorcu prepletanja in korelacije življenjskih izkušenj katehizirancev z razodetim sporočilom; kako simboli ustvarjajo komunikacijo med verujočimi in jo zahtevajo. Teorijo so vedno znova osvetljevali zgledi iz prakse, npr. kako je lahko tudi reklamna popevka za pralni stroj simbolno izhodišče za uspelo katehezo: Dajmo našo ljubezen v pralni stroj (C. van der Plancke). Doživeto in

nazorno je bilo tudi pričevanje o simbolnem izražanju na evropskem ekumenskem zborovanju v Baslu leta 1989 (G. Miller). Tako je nastajal osnutek za katehetiko in pedagogiko religije o krščanskih simbolih, ki temeljijo na splošni antropološki simboliki.

Vznožje Jasne Gore, kjer je potekalo zborovanje, in neposredna bližina »črne Marije«, obisk samostana (»kjer so bili tudi v najtemnejših trenutkih zgodovine kristjani vedno svobodni«) in somaševanje z aktualnimi in sporočilnimi nagovori, ki so jih pripravile predstavnice udeleženk kongresa - vse to mu je dalo prav posebno simbolno obeležje. Organizatorji so poskrbeli tudi za bogat kulturno-zgodovinski program še zlasti med obiskom Krakova in njegovih znamenitosti.

Ob koncu kongresa smo izvolili novo vodstvo. Predsednik je postal E. Alberich (Rim), njegovi sodelavci pa so še A. Fossion (Bruselj), M. Foley (London), R. Murawski (Varšava) in R. Sauer (Osnabrück).

A. Slavko Snoj

Življenje in oznanjevanje v postmoderni*

Uvod

»Kdo od nas Slovencev ne imenuje z veliko častjo in hvalo apostolskih bratov Solunčanov sv. Cirila in Metoda, prvi zvezdi verskega pouka in našega slovstva?... Ozrimo se v bližnjo Kranjsko, ki je od nekdaj glava slovenščine bila in je zvonec nosila po svojih slavnihih možeh, za slovenščino gorečih, in srečali bomo lepo število pridnih delavcev na slovenskem polju. Trubar, Dalmatin in Bohorič... akoravno so nesrečno od prave vere zavili, Bog je njihove greške narodu našemu v dobro obrnil.« Tako začne Anton Martin Slomšek hvalnico našim velikim možem z različnih področij narodnega, kulturnega in verskega življenja.¹

Tudi mi želimo ob 25. obletnici katehetskimi tednov obuditi hvaležen spomin na častitljive začetnike katehetske in zato cerkvenostne prenovne po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru pri nas. Naj omenimo Jožeta Bertonclja, Franja Godniča in Lojzeta Kozarja; med prvimi katehistinjami pa Sonjo Bizjak, Vido Detela, Angelo Knaflič, Rado Krečič in s. Cecilijo Žužek; pokojnih: Valterja Dermota, Alberta Metlikovca, Draga Oberžana, Jožefa Pogačnika, Antona Smerkolja in nekaterih katehistinj smo se že doslej spominjali.

»Človek je kakor drevo, izkoreninjenost je nevarna,« pravi naš pisatelj Zorko Simčič. Udeleženci in udeleženke katehetskimi tednov poganjamo iz naših korenin. Primerno in smiselno pa se bomo oddolžili našim velikim predhodnikom le tako, če ob njihovem zgledu iščemo navdihe za prihodnost, ki se odpira »religioznemu tržišču«, pojema pa udeleženosť Cerkve na njem. Polagoma, a zdi se, da nezadržno.

1. Svet brez Boga?

Ta zmeda nekatere zavaja — glede na njihov značaj — v kljubovalno ali v malodušno »teologijo neuspeha«. To je razumljivo, a nekoristno in uničujoče za osebno srečo oznanjevalcev. Zastira jim pogled na resničnosť in milosť sedanjosťi, zato je tudi nepravilno. Če bi odrinjanje Cerkve (ne pa religije!) iz modernega življenja ocenjevali le z vidika preteklosti, bi to bilo teološko zmotno in

* Govor na proslavi srebrnega jubileja katehetskimi tednov na Mirenskem Gradu, 17. 2. 1995.

¹ A. M. Slomšek, *Slava rajnim rođoljubom in utemeljiteljem našega slovstva*, v: *Drobtinice* 16 (1862), 72.

cerkvenostno pogubno. Raje pogledjmo na oznanjevalne probleme sedanosti kot na resnične probleme vere, ki jih mora reševati Cerkev danes.

Žgoče je vprašanje, kako v času postmoderne izraziti vsebino vere, še bolj pa, kako v življenjskih zgodbah posameznikov razložiti njen pomen. Prav to pa je nenehna naloga Cerkve. Očitno ima vse Božje ljudstvo težave pri tem, da bi svojo vero pristno izrazilo, tako da bi jo bilo lahko posnemati. Tega ne moremo posebej očitati nikomur, saj se tiče nas vseh v Cerkvi, ki nas je Bog poklical k oznanjevanju po krstu, birmi ali mašniškem posvečenju. Vprašanje pa se še zastruje v sedanjih kulturnih in družbenih razmerah.²

Ne gre le za težavo s posredovanjem vere, temveč za vero samo. Kajti ta je življenjsko pomembna in je resnično vera le, kadar je življenjska. Oznanjevalni problemi zadevajo Cerkev v njenem bistvu. Ne le zato, ker mora v svobodni družbi vsaka ustanova preverjati svojo ponudbo in se vprašati, kako jo predstavlja. Tako ravnanje, ki bi bilo blizu tržnemu gospodarstvu, bi bilo res lahko sporno. Toda zdi se, da so oznanjevalni problemi sedanosti posledica verskih težav vernih. Te pa so zopet znamenje pomanjkanja življenjskih položajev, v katerih bi lahko odkrivali resnični pomen vere za življenje v sodobni družbi in ga ustrezno izrazili. Jedro vseh težav lahko opišemo takole: če ne odkrijemo Boga v lastnem življenju, danes ne moremo pričevalno govoriti o Bogu. Ali z besedami W. Kasperja: »Sedanji svet brez Boga je posledica našega oznanjevanja Boga brez povezave s svetom.«

2. Kaj je oznanjevanje danes?

To so vsi tisti komunikacijski postopki, ki nas opogumljajo, da se prepustimo Bogu, ki ga razodeva Jezus iz Nazareta, kot temelju našega življenja. Cilj oznanjevanja je prebuditi zaupanje v osvobajajočo Božjo ljubezen, ki ji Jezus povsem pritrjuje.

Oznanilo, ki ga posredujemo, ne sloni le na življenjskih zgodbah iz preteklosti; Jezusovo oznanilo o Bogu odpira tudi ljudem v postmoderni družbi pot v življenje.

Cerkev se zaveda, da jo učlovečenje Božjega Sina zavezuje k temu, da nagonarja ljudi svojega časa v sodobnem jeziku. Bilo bi usodno, če bi se ozirali le na preteklost, ko je bilo domnevno lažje najti odgovor na življenjska in verska vprašanja. S tem bi prezirali težave današnjih ljudi, njihovo dostojanstvo in vero. Žalovali bi za nekdanjimi družbenimi okoliščinami oznanjevanja in se odpovedali solidarnosti s sodobniki in lastni obstoj. Če so ljudje v postmoderni izkate-regakoli vzroka izgubili čudovito sposobnost prepričevanja in utemeljevanja, pojasnjevanja in normiranja (ki je bil nekdanj vzorec oznanjevanja), se mora oznanjevalec potruditi, da jim drugače posreduje vsebino krščanskega izročila in njegovo moč za reševanje novih težav. Po mnenju Reinerja Bucherja pa ta izpit v postmoderni lahko opravi le vsak posamezni oznanjevalec.

² Prim. R. Bucher, *Gott, das Reden von Ihm und das Leben in der späten Moderne*, v: *Bibel und Liturgie* 67 (1994), 195- 202. Povzemamo osrednje misli.

3. Osebna izbira in odločitve

Oznanjevalci in naslovniki oznanila v našem času živimo čisto drugače, kakor so živeli naši stari starši. Gre za povsem nove družbene okoliščine in zahteve. Obvladovati moramo druge težave in spolniti druge naloge. Oznanjevanje v postmoderni je usmerjeno k posameznikom, ki imajo vsak svojo, v temelju drugačno strukturo življenjske zgodbe.

Sodobni čas nam prinaša osebno avtonomijo, zagotavlja svobodno izbiro neogibnih obveznosti glede vere, narodnosti, poklica, kraja bivanja, spolne vloge, zakona... Namesto tradicionalno utečenega življenjskega poteka terja načrtovanje. To od posameznika ne zahteva več prilagoditev na vnaprej določen slog življenja, temveč vedno nove odločitve. Sodobni čas nudi človeku veliko, predvsem svobodo. Od njega pa tudi ne zahteva tako malo: predvidevanje, načrtovanje ter sposobnost, da se znajde v pluralnosti. Predvsem pa zahteva od posameznika, da je iznajdljiv pri povezavah različnosti. Od človeka vsak dan in vse življenje terja izjemne združevalne in razdruževalne podvige. To pa predpostavlja že kar visoko razvito sposobnost dojemanja in ravnanja. Družbeno-zgodovinsko je ta zahteva še »zelo mlada«. Danes je vsak sam primoran, da si zamisli lastno življenjsko zgodbo, in to vedno znova. Temu se ne more ogniti nihče, niti z navideznim, recimo fundamentalističnim izhodom. Sodobna pluralna družba je drugačna od nekdanje, izrazito »religiozne« družbe predvsem v tem, da nima enega središča, temveč jih ima več, in da od posameznika zahteva osebno odločanje. Postmoderna družba nudi svobodo tam, kjer je do še pred kratkim ni bilo. Označuje jo osvoboditev posameznika.

Senčna plat opisane osamosvojitve posameznika pa je izguba tradicionalne gotovosti. Ta gotovost ni bila sad osebnega oblikovanja mišljenja, temveč družbena resničnost. Za sodobnika pa je gotovost, do katere se je dokopal, sad osebne odločitve; to je lahko tudi taka gotovost, ki bi rada zopet odvzela svobodo posamičnega odločanja. Tradicionalizem je namreč lahko tudi povsem novodobni pojav.

Sunki individualizacije (tu ne gre za individualizem) v sodobnem času pa ne zajemajo le posameznika, temveč nas vse. Obsojeni smo na samostojno oblikovanje življenjske zgodbe in tudi naših moralnih ter socialnih obveznosti. Nekoč se je življenje »pisalo« v družini, vaški skupnosti ter po stanovskih in cerkvenih pravilih, danes pa mora življenjsko zgodbo pisati posameznik sam. Gledano z vidika svetovne zgodovine je to premiera, družba brez predhodnice. Doslej še ni bilo družbe, v kateri se ne bi človek glede norm opiral na neizpodbitne temelje absolutnih – religioznih gotovosti. Danes pa – filozofsko rečeno – človek razglaša za prigodno tisto, kar smo doslej imeli za nujno. Do takih opredelitev smo lahko zelo skeptični, toda razvoja ni mogoče vrniti nazaj. Vprašanje je, kako zagotoviti pot naprej.

Izhodišče za novo strukturo življenjske zgodbe je nova zavest ali novo družbeno organizacijsko načelo. Posameznika v družbi ne določa več njegov stan po rojstvu, temveč njegova vloga v družbi. Razvila so se področja proizvodnje, znanosti, raziskovanja, kulture, medijev... s kar največjim vplivom na zavest ljudi. Oznanjevanje evangelija se je znašlo v tej navidez brezupni konkurenci. Kakor da je izgubilo nekdanjo družbeno osnovo in s tem možnosti za »klasično« oznanjevanje.

4. Beseda in življenje

Krščansko oznanjevanje ne more več izhajati iz skupnih, samoumevnih, vnaprej določenih in dodobra poenoteni družbenih verskih izkušenj. Izhodišče oznanjevanja mora v postmoderni družbi vse bolj postajati zaznavanje in priznavanje različnih življenjskih zgodb; tega, da je posameznik vedno znova prisiljen izbirati, da je deležen izkušnje nekakšnega duhovnega preloma ter da je življenje zato mnogo bolj raznoliko kot nekoč.

Vznemirja nas vprašanje, kakšen življenjski pomen ima vera v času, ko se je končal slog življenja, v katerem je bila vloga vere natančno opredeljena, ta opredeljenost pa veljavna za širše množice. To vprašanje se nanaša tako na naslovnike kot na oznanjevalce. Vsi smo namreč — če to hočemo ali ne — otroci postmoderne, subjekti »biografske avtonomije«. Očitno je, da nimamo izoblikovane ustrezne sodobne govornice za javno, »množično« oznanjevanje naše vere. Morda tega sploh ne vidimo in mislimo, da moramo govoriti o Bogu tako, kot se je vedno govorilo, in da ne smemo o njem govoriti tako, kakor ga v življenju doživljamo.

Verjetno pa imamo že neko izkušnjo, da kot kateheti uspevamo toliko bolj, kolikor bolj povezujemo Božjo besedo, ki jo oznanjamo, in naše ravnanje po njej (kot znamenje!). Nič ni bolj pogubnega kot nasprotje med besedo in resničnostjo, med naukom in življenjem. Šele življenje dela besedo pristno in odkriva prave teme za govor o Bogu. Teološki pojmi, ki jih uporabljamo pri današnjem oznanjevanju, pa se še vedno večinoma nanašajo na življenjske vzorce preteklosti. Oznanjevanje, ki se poslužuje teh pojmov (eksplicitno ali implicitno), je odtujujoče in zato nepričljivo. Prepada je še večji, če oznanjevalec to »predmoderno« vero izraža le z besedami, in je ne uteleša; če si ne upa predstaviti lastne življenjske zgodbe, ki je s svetlobo in senco izhodišče za njegovo razglašanje Boga. Toda prav to je potrebno. Ne gre za posredovanje tistega najbolj osebnega (intimnega) življenja, za izmenjavo občutkov. Gre za življenjsko pričevanje tistega, iz katerega ust prihaja Božja beseda. Gre za doživeto vero na temelju lastne življenjske zgodbe, ki pozna težave sodobnih ljudi, ker jih zaznava, saj je eden izmed njih.³

Katehetski paternalizem, ki ima vedno že pripravljen odgovor, je obsojen na popoln neuspeh; še bolj pa tiste pridige, ki so polne velikih in tudi nejasnih verskih pojmov in trditev brez verske izkušnje. Spremlja jih sum, da tudi tistemu, iz katerega ust prihajajo, ne pomenijo nič ali ne veliko.

Majhno, a odločilno razliko med tihim in spoštljivim pričevanjem o Bogu ter vnaprejšnjim vsevedenjem o tem, kaj pomeni verovati vanj, opazimo pri govorjenju o morali (na katero vedno opozarjamo, kadar govorimo o Bogu, še zlasti, če vera pojenjuje). Prepogosto gre le za moralo ob problemih drugih, ljudi iz preteklosti. Pričevalen pa postanem le v osebni (diskretni) navezi z Bogom. Ob tem tudi drugi zaslučijo, za kaj gre pri besedi Bog: zame osebno, za vse. Brez Boga bi moje življenje izgubilo potrebno vznemirjenost in prostranstvo upanja.

³ Prim. E. Feifel in W. Kasper, *Tradierungskrise des Glaubens*, Kösel, München 1987, 78 sl; E. J. Korherr, *Den Glauben im Kontext des Lebens, das Leben im Horizont des Glaubens zur Sprache bringen*, v: *Den Glauben zur Sprache bringen*, Institut für Katechetik und Religionspädagogik, Graz 1991, 114-120.

5. Klasični naslovniki, nosilci in sredstva

Katehetsko oznanjevanje v postmoderni je usmerjeno k ljudem, ki osebno tkejo življenjske zgodbe in mrežo med njimi. Za to so potrebni komunikativni oznanjevalci (nosilci – opore) ter komunikacijsko ozračje ali vsaj občasni in bežni komunikacijski »kraji« (okolje). Potrebna je gostota krščanske izkušnje.

Klasični dejavniki oznanjevanja, kot so ženske, duhovniki, obredi... imajo v postmodernem času precej drugačno vlogo. Na kratko se ustavimo le pri teh.

Ženske. Izkušnje žensk in njihove življenjske zgodbe so v postmoderni družbi dobile »biografsko avtonomijo«. Ta osvoboditev žensk od prisilne povezanosti z življenjsko zgodbo moških bo v največji meri spremenila razmerja med zakonci, med starši in otroki, odnos do dela; spremenila bo bivanjske, zaznavne, emocionalne in družbene strukture. Tudi religiozna razmerja.

V tradicionalnih življenjskih zgodbah žensk je bil Bog sicer osrednja točka življenja, toda življenja, ki so jim ga določali drugi; življenja kot planeta, ki se vrti okrog moške zvezde stalnice. Tudi nekatera verstva so ženske določala kot spremljevalke takega življenja; vera pa je spodbujala v ženski hrepenenje po čisto drugačnem življenju. Ženske so v preteklosti izkušale Boga kot tistega, ki zagotavlja izpolnitev osebnih hrepenenj po ljubezni in zavarovanosti, v kar so le po tihem lahko upale in izmolile.

V življenjskih zgodbah današnjih žensk pa (p)ostaja tako oznanjeni Bog – Bog patriarhalizma in zato simbol neke preživele ujetosti. Kako deluje Bog v življenjskih zgodbah današnjih žensk? Katera obzorja jim odpira in katere naloge jim zagotavlja? H kateri odgovornosti jih kliče?

Duhovniki. V preteklosti je imel duhovnik monopol nad cerkvenim življenjem. V času pluralnosti življenjskih zgodb pa postaja ta monopol dvomljiv najprej za duhovnika samega. Pri oznanjevanju ne more več posegati po vzorcu »stanovske pastorale«, ki je bila utemeljena na standardiziranih življenjskih vzorcih in poenoteni stanovski kulturi. Tudi ne ve, kakšne življenjske zgodbe so naslovniki morali preživeti, niti ni več skoraj naravnih »vzorčnih primerov«, po katerih naj bi določeno življenje ocenjevali kot bolj ali manj krščansko.

Kaj pomeni Bog v mnogih življenjskih zgodbah njegovih katehizirancev, poslušalcev in poslušalk? Tega se zlasti pri klasičnem oznanjevalnem sredstvu, kakor je pridiga, ne more več spraviti na skupni imenovalc. Zatekanje k »splošnoveljavnemu« mu lahko pomaga, vendar je to pogosto tudi nekonkretno in je v nevarnosti, da ostane na površini vsakdanjega.

Duhovniku preostane le občutljivost in iskrenost. Občutljivost za življenjske zgodbe drugih in iskrenost do sebe. Duhovnik lahko prisluhne Božji navzočnosti v življenju drugih in pričuje o Božji navzočnosti v svojem življenju. Teološko razmišljanje, veliko izročilo duhovnosti Cerkve ter osebna mistika in askeza mu pomagata pri odkrivanju in izražanju te resničnosti. Upošteva pa naj tudi pričevanje mnogih drugih življenjskih zgodb. Kajti brez izmenjave tega bogastva danes nihče ne more biti trajno kristjan. Današnji duhovnik je lahko le še duhovnik Božjega ljudstva in v Božjem ljudstvu – tudi zaradi sebe samega.

Obredi. Danes se opazi v svetu močno hrepenenje po religioznih znamenjih, ki se pogosto – zaradi odsotnosti razodete Besede – spreminja v diabolično ujetost. Krščanstvo pa ohranja navzočnost in moč Besede. Toda Besedo in De-

janje, besedno oznanjevanje in simbolno obredje razlikujemo prav zato, ker vsako na svoj način uresničuje to, kar nakazuje.

Ne smemo omalovaževati enega na račun drugega, temveč moramo ohranjati njuno različnost in odkrivati njuno skrivnostno povezanost. Naša vera ni le vera besede, pa tudi ne samo vera znamenj, temveč besede, ki osebo, kretnjo ali snov razlaga kot Božje znamenje – zakrament. Ta vera se izraža tudi v tihoti, strmenju in češčenju Boga, ki po besedi in obredu učinkovito deluje. Postmoderno védenje in kritičnost do vsakega logocentrizma je zato razvilo novo spoznanje: le v veri doživeto bogoslužje nas odvrta od poenostavljenih razlag obrednih dejanj.⁴

V sedanjem času ni več prostora za magično in snovno pojmovanje obredov (razen v fundamentalizmu). Prav oznanjevanje zna in mora »onemeti« pred Božjo skrivnostjo. Ni več mogoče imeti pripravljenih odgovorov na vsa vprašanja, ko se vsak čuti neodvisnega v odnosu do religije in njenih zastopnikov, ko mora vsak sam najti Boga v svoji življenjski zgodbi in nihče tega ne more storiti namesto njega. Velike in modre obrede katoliškega izročila bomo ponovno odkrili kot skrivnostno ozračje (»kraj«) globoke verske izkušnje, če jih bomo očistili stare klerikalne miselnosti, triumfalizma in vraževernega ritualizma. Tako očiščeno obredje bo postalo prijaznejše do človeka in bolj blesteče znamenje Božje bližine. Ponovno bo treba odkriti tudi tisto duhovno moč, ki ustvarja nove obrede in bogoslužne vzorce.

Sklep

Vsak oznanjevalec in katehet si mora danes postaviti dvoje sklopov vprašanj.

Prvič: Kaj vem o življenju tistih, katerim želim govoriti o Bogu, o njihovi enkratni življenjski zgodbi, o sijaju in senci njihove osebnosti, o zahtevah njihovega življenja? Ne gre za to, da bi kar najbolje opredelil svojo ciljno skupino, temveč da bi resno vzel življenjsko pomembnost vere, ki je uresničljiva le na osebni ravni.

Drugič: Kakšno prihodnost, katera obzorja je tisti Bog, katerega oznanjam, že odprl v njihovem osebem življenju? Kaj jim je že razodel, pa brez vere tega v polnosti ne morejo dojeti? Ali je to le upanje za obzorjem njihove malovernosti?

Ob razstavljanju teh vprašanj naj spregovori vsaj hrepenenje, da bi nagovorili posameznike v njihovih življenjskih zgodbah. Že to bi bilo veliko, veliko več kot prazne besede, s katerimi pogosto oznanjamo Boga, in so brez odmeva v življenju ljudi. In nazadnje še eno retorično vprašanje: V kateri življenjski zgodbi Bog ne bi hotel biti navzoč?!

⁴ Prim. Miha Naglič, *Vendejski sindrom*, v: *Razgledi*, 15. oktobra 1993, 15-18.

Marijan Smolik

Nemška katoliška leksikografija

(Lexikon für Theologie und Kirche)

V BV precej redno spremljamo izhajanje teoloških leksikonov, zlasti TRE (*Theologische Realenzyklopädie*), ki v zadnjih letih predstavlja priročno zakladnico svetovne teološke misli in znanja.

Ob tem ekumensko zastavljenem leksikonu, enciklopediji z daljšimi vsebinskimi gesli, pa je Herderjeva založba začela izdajati prenovljen *Lexikon für Theologie und Kirche*. Do konca tisočletja naj bi nadomestil stari leksikon, ki je izšel v času Drugega vatikanskega koncila.

Primerno se mi zdi, da ob pregledovanju dveh zvezkov najnovejšega leksikona opozorim na tiste nemške katoliške leksikone, ki so v preteklem poldrugem stoletju tudi v naših knjižnicah, v katerih smo imeli na voljo predvsem nemške knjige, predstavljali vir znanja, iz katerega so črpali naši verski in drugi pisci. Ko smo lani poleti prenovili novejši del Semeniške knjižnice v Ljubljani, so tudi ti starejši leksikoni našli mesto v čitalnici, da so vsem takoj pri rokah. Stari leksikoni so namreč zlasti za zgodovinarje še vedno nepogrešljivi, saj leti potrebujejo tudi podatke iz prejšnjih časov, ki jih navadno novejši leksikoni izpuščajo.

Na nemškem področju je prvi leksikon te vrste v sredi 19. stoletja izdal Joseph Aschbach. *Allgemeines Kirchen=Lexikon* je izšel v letih 1846 do 1854 v Frankfurtu na Maini v štirih zvezkih (na polici zavzema 20 cm). Sorazmerno poznemu izidu se ne smemo čuditi, saj so dotlej teologi, duhovniki in drugi izobraženci lahko uporabljali latinske priročnike.

Obsežnejši leksikon sta skoraj v istem času zasnovala Heinrich Joseph Wetzer in Benedikt Welte. Njun *Kirchen=Lexikon* je izdala Herderjeva založba v Freiburgu v Breisgauu. V letih 1847 do 1856 je izšel v 12 zvezkih, *Register* pa so dodali leta 1860 (na polici je »dolga« 57 cm, velikost je enaka Aschbachove-mu). Dvajset let pozneje – v letih 1882 do 1901 – je delo doživelo povečano drugo izdajo, ki sta jo pod že uveljavljenima avtorjema in istim naslovom izdala, prav tako pri Herderju, kardinal Joseph Hergenröther in Franz Kaulen. Tudi tej izdaji so leta 1903 dodali še *Register* (na polici zavzema 86 cm prostora). Zaradi prve svetovne vojne je leksikon kar pol stoletja zadoščal za temeljitejše seznanjanje s katoliško teologijo. Pogosto najdemo njegove članke navedene tudi v slovenskih knjigah in razpravah. Omenim naj, da je za protestantsko teologijo

v letih 1896 do 1913 izšlo 24 zvezkov *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*.

Za priročno rabo je v začetku 20. stoletja Michael Buchberger pripravil *Kirchliches Handlexikon* v dveh zvezkih velike oblike, ki ga je založil Herder v letih 1907 do 1912. Po vojni so ga leta 1923 celo ponatisnili (na polici zavzema 13 cm prostora). Za nas je zanimiv tudi zato, ker se je ob njem navdušil naš profesor in voditelj Bogoslovne akademije Franc Ksaver Lukman in po njegovem zgledu zasnoval slovenski teološki leksikon (prim. F. Milavec, *Slovenska bogoslovna enciklopedija*, v: BV 50 (1990), 149-150). Žal, se to še niti v zasnovi doslej ni uresničilo.

Isti Michael Buchberger, ki je postal regensburški škof, je nato v tridesetih letih s sodelavci pripravil novo izdajo s spremenjenim naslovom *Lexikon für Theologie und Kirche*. Pri Herderju je deset zvezkov izšlo v letih 1930 do 1938 kot druga izdaja ročnega leksikona, po obliki pa je bila bolj podobna okrajšanemu Wetzer/Welteju. Pri pisanju gesel so sodelovali tudi nekateri slovenski avtorji, npr. Franc Grivec, Franc Ksaver Lukman in Josip Turk. Tudi ta izdaja je bila pri nas zelo razširjena.

Ko so se vojne razmere v Nemčiji uredile, je bila nova izdaja potrebna tudi zaradi novih teoloških poudarkov. Z nespremenjenim naslovom in pod pokroviteljstvom regensburškega nadškofa Buchbergerja in freiburškega nadškofa Eugena Seitericha je izšla v letih 1957 do 1965. Deset obsežnejših zvezkov in *Register* (1967) sta pripravila teologa Josef Hofer in Karl Rahner, koncilске komentirane dokumente pa so latinsko-nemško v treh zvezkih dodali v letih 1966 do 1967. Celota je dosegla enak obseg kot stari Wetzer/Welte (na polici 88 cm). Na to izdajo sem opozoril duhovnike, ko je delo začelo izhajati, v anonimnem prispevku v reviji *Nova pot* (prim. *Nova pot* 11 (1957), 316-318).

Pred nekaj leti so nemški teologi in Herderjeva založba sklenili, da je treba do konca tisočletja napisati in izdati nov *Lexikon für Theologie und Kirche*. Tretja predelana izdaja naj bi izšla v desetih zvezkih z dodatnim *Registrom*. Kot izdajatelj je podpisan dogmatik Walter Kasper, ki je medtem postal škof v škofiji Rottenburg/Stuttgart. Poleg njega je še šest soizdajateljev: pastoralist Konrad Baumgartner (Regensburg), veroslovec Horst Bürkle (München), cerkveni zgodovinar Klaus Ganzer (Würzburg), biblicist Karl Kertelge (München), sociolog Wilhelm Korff (München) in dogmatik Peter Walter (Freiburg i. Br.).

Založba se je odločila za rahlo manjšo obliko zvezkov, notranja podoba besedila, vendar brez ilustracij, pa je ostala enaka, kot smo je navajeni pri prejšnji izdaji; tudi rdeča barva vezave je ostala ista. Po obsegu doslej izdanih dveh zvezkov lahko pričakujemo, da bo tudi celotni obseg leksikona ostal približno v okvirih prejšnje izdaje.

Kot je za leksikone običajno, urejajo posamezna področja teologije in sorodnih ved strokovni uredniki, ki jih je poleg naštetih še 38. Seveda se jim ni treba ubadati s tehničnimi leksikografskimi in redakcijskimi vprašanji, za katera je Herderjeva založba dala na voljo štiri sodelavce, dva pa sta odgovorna za uredniško delo.

V prvem zvezku (A-Barcelona), ki je izšel leta 1993 na 1406 stolpcih, je naštetih okrog 900 piscev člankov/gesel, a tako kot v prejšnji izdaji ni navedeno, kaj je kdo napisal. Skoraj vsi so z nemškega jezikovnega področja, le nekaj je tujcev. S polnimi imeni so podpisani pod svojimi gesli. Drobna primerjava s prejšnjo izdajo pokaže, da je sodelavcev občutno več: takrat jih je bilo nekaj nad

670, prvi zvezek pa je imel 1272 stolpcev. Zelo malo je takih člankov, ki so jih v celoti prevzeli iz prejšnje izdaje. Njihovi avtorji so v oklepaju, na prvih 50 straneh sem našel en sam tak članek. Zunaj vidna razlika je v tem, da je bil prej seznam kratic za pogosto navajana dela in revije tiskan v prvem zvezku spre-daj, zdaj pa je priložen v posebnem zvezku na 72 straneh, a so ga že v drugem zvezku morali dopolniti.

Drugi zvezek leksikona je izšel leta 1994, obravnava pa gesla od Barclay do Damodos in obsega 1388 stolpcev.

Zanimivo bi bilo primerjati gesla (alfabetarij) v obeh izdajah, ker so neka-tera prejšnja izpuščena, dodana pa seveda mnoga nova. Na nekatera bom opo-zoril v naslednjih odstavkih, čeprav ni mogoče pričakovati, da bi kratka predstavitev mogla zajeti celotno vsebino obeh zvezkov. Naj bo napisano le spodbuda za osebni stik z leksikonom.

Izpuščeno je bolj filozofsko geslo *A priori* – *a posteriori*.

Aachen – podatki o mestu in škofiji so drugače razvrščeni, navedena je predvsem novejša literatura. Ob tem omenim, da navajajo tudi članke v dru-gih, tudi tujih enciklopedijah.

Aron – v skladu z novejšimi gledanji je posebej opisan Aron v Stari zavezi in v judovstvu.

Aba – različne osebe so ponekod v drugačnem abecednem zaporedju, kot so bile prej.

ABC Waffen – seveda prej še ni bilo gesla o jedrskem, biološkem in kemič-nem orožju.

Abel – prej sta imela Kain in Abel vsak svoje geslo, zdaj je tu le kazalka na članek Kain und Abel.

Abendland – stvarno geslo o Zahodu je bilo prej bolj obširno, zdaj je bolj zgoščeno, seveda pa upošteva nova politična in družbena razmerja med Vzho-dom in Zahodom.

Abendmahl, Letztes – poučna bi bila primerjava med obojim geslom o za-dnji večerji, saj so razlike vidne že ob površnem listanju.

Aberglaube – tudi o praznoverju je zdaj treba pisati drugače kot prej, in članek je s štirih stolpcev narastel kar na šest.

Abendmesse – upoštevana je seveda nova zakonodaja o večernih mašah in s tem povezanimi liturgičnimi in pastoralnimi vprašanji.

Aberdeen – tudi manjše škofije so imele prej samostojna kratka gesla, v novi pa so jih opisali skupaj v pokrajinskih geslih, zato je pri tem mestu le ka-zalka na *Schottland*.

Abias, Abinadab, Abiram, Abner – manj pomembne biblične osebe nimajo več samostojnih gesel, najbrž zato, ker je podatke o njih mogoče najti v poseb-nih bibličnih leksikonih, ki so vsem na voljo. Pri bibličnih imenih pa bo tujcem marsikdaj delala težavo drugačna, v nemškem področju uveljavljena oblika: ne-kdanji Absalom je zdaj Abschalom in zato seveda drugod po abecedi kot prej.

Abläss – teološko zanimivo geslo o odpustkih je po obsegu precej podobno prejšnjemu, seveda upošteva novo cerkveno zakonodajo.

Abraham – novost je upoštevanje tudi judovskega in islamskega pojmo-va-nja ter apokrifnega slovstva v posebnih podgeslih.

Abraham, freisinški škof – sicer kratko geslo o tem škofu, čigar tisočletnico smrti je lani praznovala naša Akademija znanosti s simpozijem o brižinskih spo-menikih. Pisec Wilhelm Störmer iz Münchna mu priznava verjetno znanje slo-

vanskega jezika, v opisu posesti freisinške škofije pa se mu je prikradla napaka, ko je zapisal, da je to posest razširil na Kranjskem »do« Save okrog Škofje Loke.

Abrincen — na tak način so bile v stari izdaji navedene uradne kratice latinskih oznak za posamezne škofije. To so zdaj opustili, najbrž pa bodo zgodovinarji to obžalovali, ker bo treba pogledati v staro izdajo, da bomo zvedeli, da je to oznaka za francosko škofijo Avranches (ki ima še vedno svoje geslo).

Absolutismus — geslo je zdaj precej krajše obdelano (prej 6, zdaj 4 stolpci), najbrž je bolj zgoščeno.

Abstammung des Menschen — geslo o izvoru človeka je bilo prej zelo obširno, zdaj so mu dodelili pol manj prostora, ker najbrž glede tega ni toliko vprašanj, kot jih je bilo pred desetletji.

Abstrakte Kunst, Absurd — gesli o abstraktni umetnosti in o absurdu sta povsem nekaj novega.

Achrida — makedonski bralci najbrž ne bodo veseli, da je tudi v novi izdaji njihov Ohrid uvrščen pod grškim imenom.

Actuosa participatio — liturgično pomembno geslo o dejavnem sodelovanju je zdaj podrobno obdelano; zakaj ga v prejšnji izdaji še ni bilo, mi je uganka, saj ga je zelo poudaril že v začetku stoletja papež Pij X. Seveda je nov poudarek dobil s pokoncilsko prenovo bogoslužja.

Advent — tudi to geslo je dobilo več prostora, najbrž zaradi bolj poudarjene vloge liturgičnih pojmov po koncilu.

Aeterne rerum conditor — Ambroževa himna s tem začetkom je tudi posebej predstavljena.

Agape — biblični in liturgični pomen je posebej na novo prikazan.

Ad gentes — ob tem geslu je vidna volja sestavljalcev, da v leksikonu predstavijo koncilske dokumente, in sicer po začetnih besedah latinskega besedila, kakor jih drugod navadno navajajo. Pri nas je za odlok o misijonski dejavnosti Cerkve udomačena kratica po vsebini, v tem primeru: M.

Adam — že pri geslu o Abrahamu sem opozoril, da je zdaj več poudarka tudi na apokrifnih opisih bibličnih oseb. Pri Adamu je tega skoraj za cel stolpec.

Adam — ob tem priimku lahko ugotovimo, da so v novi izdaji našli mesto tudi teološko pomembni pisci novejšega časa, npr. tudi Slovencem znani *Karl Adam* (1876-1966).

Adel und Kirche — v geslu o plemstvu in njegovem mestu v Cerkvi je zanimivo videti, da je bil ta članek v prejšnji izdaji naslovljen *Adel und deutsche Kirche*. Na širšo obdelavo, ne izključno samo v nemških razmerah, kaže tudi več prostora, ki ga geslo zavzema.

Ägidius — nekatera gesla o zgodovinskih osebnostih, tu npr. o raznih Egidijih, so zdaj številnejša, Egidija sta bila prej le dva, zdaj jih je petnajst.

Affekt — novo geslo razodeva večji pomen antropoloških ved v teologiji, kot je bilo to prej.

Aids — isto velja za nove pojave, ki jih prej nismo poznali.

Afrika — prej takega splošnega gesla ni bilo, zdaj je prav tu prišlo do veljave novo gledanje na vesoljnost Cerkve. Afriške pokrajine, nove države in škofije so obdelane na 14 straneh, od tega je 6 strani zemljevidov. Seveda pa so posebej prikazane tudi večje pokrajine kot npr. Egipt (*Ägypten*) in Etiopija (*Äthiopien*). Ob teh dveh geslih naj opozorim, da je A s preglasom (Ä) uvrščen, kakor bi bil brez preglasa in ne kot Ae, kot bi kdo pričakoval, oziroma si pri nas pomagamo, če nimamo ustrezne črke v stroju.

Akademien — prej so bili naštetih podatki samo o evangeličanskih, katoliških, papeških in socialnih akademijah, zdaj pa so poleg teh še prikazi znanstvenih, pravoslavnih in umetnostnih.

Altar — v obeh izdajah je opis oltarja precej obširen, obžalovati pa moramo, da so se zdaj odpovedali ilustracijam, ki jih je bilo za oltar v prejšnji kar štiri strani.

Altgläubige — članek o ruskih starovercih (staroobredcih) je nov, prej je bila le kazalka na *Raskolniken*.

Altkatholische Kirchen — starokatoličani so zdaj prikazani kot različne Cerkve namesto prejšnje enotne oznake *Altkatholiken*.

Ambrosius — geslo o cerkvenem očetu Ambrožu je bilo v stari izdaji na stolpcih 427-430, v novi pa je precej naprej: 495-497. Ob tem se lahko pojavi vprašanje, če bo res mogoče ohraniti predvideno število desetih zvezkov za ves leksikon, ali se bo dogajalo tako, kot s TRE, ki je precej presegel določen obseg.

S tem geslom tudi končujem primerjavo obeh izdaj, saj bi nadaljevanje v tem slogu najbrž postalo precej dolgočasno.

Iz drugega zvezka omenim geslo *Beograd*: na tem mestu ni niti kazalke na *Belgrad*, a tam je kazalka na *Serbien* — torej bo treba počakati še nekaj let. V prejšnji izdaji je bil opis pod geslom *Belgrad*, kazalka pa je bila pri latinski obliki *Bellograden*.

Za Cirila in Metoda bo tudi treba še nekaj potrpljenja, ker je pri *Cyrill und Method* kazalka na *Kyrillos und Methodios*. Kljub temu pa sta Aleksandrijski in Jeruzalemski Ciril našla mesto pod *Cyrill*, čeprav so bili v prejšnji izdaji vsi trije pod *Kyrillos*. Kdo bi vedel, zakaj sprememba.

Upam, da bo teh nekaj podatkov spodbudilo uporabnike leksikona v naših knjižnicah, da ga bodo pogostoma jemali v roke. Koristno pa bi bilo, da bi ga imele tudi druge večje knjižnice, čeprav je njegova cena kar visoka (v prednaročilu do konca leta 1995 velja še cena 380 DEM za vsak zvezek). S tem bi namreč preprečili, da bi iz stare izdaje prepisovali zastarele teološke razlage in podatke.

Borut Košir

Teološka fakulteta v študijskem letu 1993 — 1994

V študijskem letu 1993 — 1994 je bil dekan fakultete redni prof. dr. Metod Benedik, prodekana pa sta bila doc. dr. Vinčo Potočnik za Maribor in doc. dr. Borut Košir za Ljubljano. Na fakultetnem svetu Teološke fakultete (TF) dne 23. junija 1994 je bil v Mariboru za novo obdobje izvoljen za dekana redni prof. dr. Janez Juhant.

Na fakulteti je predavalo šest rednih in štirje izredni profesorji, šest docentov, sedemnajst višjih predavateljev, sedem asistentov in pet predavateljev živih jezikov.

Predstojniki kateder so bili: za filozofijo Janez Juhant, za svetopisemske vede Marijan Peklaj, za liturgiko v. d. Marijan Smolik, za zgodovino Cerkve Metod Benedik, za zgodovino krščanske literature Anton Štrukelj, za osnovno bogoslovje Drago Ocvirk, za dialog v. d. Stanko Janežič, za dogmatično teologijo Ciril Sorč, za moralno teologijo France Oražem, za pastoralno teologijo Rafko Valenčič, za oznanjevalno teologijo A. Slavko Snoj in za cerkveno pravo Borut Košir.

Na fakulteti je bilo vpisanih 380 slušateljev, v Mariboru 23, izrednih 10. Od vpisanih je bilo 105 bogoslovcev, 39 redovnikov in 236 laikov. Podeljenih je bilo 16 diplom in en magisterij.

Na fakulteti so delovali naslednji sveti: Fakultetni svet katerega člani so bili redni, izredni profesorji, docenti, predavatelji, uslužbenci ter predstavniki študentov. Znanstveno pedagoški svet, katerega člani so bili redni, izredni profesorji ter docenti. Gospodarski svet, katerega člani so bili dekan, prodekana, ekonom in tajnik fakultete. Disciplinski svet, katerega člani so bili dekan in prodekana.

V študijskem letu 1983 — 1984 so v okviru TF delovali naslednji instituti: Institut za zgodovino Cerkve, katerega predstojnik je bil Metod Benedik, Institut za filozofijo in družbeno etiko, katerega predstojnik je bil Anton Stres, Pastoralni institut, katerega predstojnik je bil Vinčo Potočnik, Pedagoško-katehetski institut, katerega predstojnik je bil A. Slavko Snoj, Institut za svetopisemske vede, katerega predstojnik je bil Jože Krašovec.

V okviru fakultete sta delovali tudi dve šoli: Teološko-pastoralna šola, katere predstojnik je bil A. Slavko Snoj za Ljubljano in Julka Nežič v Mariboru, v Kopru pa s. Bogomira Imperl, in Orglarska šola, katere voditelj je bil v Ljubljani Jože Trošt, v Mariboru Štefan Ferenčak in v Novi Gorici Lojze Kobal.

Tajnik fakultete je bil Edo Škulj, tajnik oddelka v Mariboru je bila Julka Nežič, referentka za študijske zadeve pa Marija Oven.

Tomaževa proslava je bila 7. marca 1994. V stolnici je bilo najprej skupno bogoslužje, ki ga je vodil veliki kancler TF dr. Alojzij Šuštar, tej je sledila akademija v veliki dvorani TF. Slavnostno predavanje z naslovom *Nova zaveza v Stari zavezi* je imel Marijan Peklaj. Dekan Benedik je posebej opozoril, da začetki visokošolskega študija na Slovenskem segajo v osemdeseta leta 16. stoletja, ko je ljubljanski škof Tavčar v Gornjem Gradu ustanovil semenišče in bogoslovno šolo. Podrobna navodila za njuno delovanje je napisal škof Tomaž Hren leta 1605. Tako bi lahko upravičeno leta 2005 praznovali 400-letnico slovenske univerze. Praznovanja fakultete so se prvič udeležili visoki predstavniki Univerze v Ljubljani, prorektorji Alojz Kralj, Jože Kušar in Janez Žgajnar. Prav tako glavna tajnica univerze Marjeta Vilfan. Katoliško teološko fakulteto v Zagrebu sta zastopala prodekan Marijan Valković in predstavnik študentov.

Študijsko leto smo zaključili s fakultetnim svetom TF fakultete, ki je bil 23. junija 1994 v Mariboru. Sejo je vodil dotedanji dekan Benedik. Posebej je bilo govora o zapletu z Ministrstvom za šolstvo in šport, ki je izpustilo iz seznama TF v Predlogu Odloka o preoblikovanju Univerze, čeprav je bila TF sprejeta v Univerzo že leto dni pred tem. Kljub opozorilom s strani Univerze in Filozofske fakultete je ministrstvo pri svoji odločitvi vztrajalo, češ da status TF ni dokončno urejen. V tej zvezi je potekal tudi sestanek s predsednikom krovne komisije Lojzetom Peterletom dne 23. junija 1994, ki je TF podprl. TF so hoteli predlagati, naj bi bila pridružena članica Univerze. Gre za status, ki ga sicer novi zakon predvideva, nihče pa ne ve, kako naj bi to v praksi zgedalo. Univerza ni delala v tej zvezi nobenih težav, saj je bila TF enakovredno udeležena pri pripravi 75. obletnice Univerze. Predstavil jo je dekan Benedik. Ob tej priložnosti je bila fakulteta seznanjena z odločitvijo škofa Krambergerja, da Škofijska knjižnica v Mariboru preide v uporabo TF. Sprejet je bil tudi sklep, da predavanja na cerkvene praznike ostajajo objavljena, dekan pa odloča na podlagi mnenja plenarnega sveta, kateri dnevi so predavanj prosti.

M. Dulaey, *Victorin de Poetovio, premier exéget latin, Institut d'Études Augustiniennes (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 139-140), Paris 1993 (373 in 264 str.)*

Pomladi 1994 je z letnico 1993 izšla prva znanstvena monografija, ki zasluži to ime, o Viktorinu Ptujskem, prvem latinskem eksegetu. Je izpod peresa mlade francoske patrologinje, ki je izdala knjigo kot sad svojih raziskav za doktorsko disertacijo. Prvič je bila knjiga napovedana širši javnosti leta 1988 v njenem članku *Jerme, Victorin de Poetovio et le millenarisme*, ki je izšel v zborniku *Jerme entre l'Occident et l'Orient* (éd. Yves-Marie Duval). Tam je namreč navedla svojo doktorsko disertacijo iz leta 1987, ki pa je bila dostopna le na Sorbonski univerzi. Zdaj jo je pripravila za tisk. Tako po več kot tristo letih spet dolgujemo Francozu oziroma tokrat Francozinji novo uveljavitev prvega znanega književnega ustvarjalca iz naših krajev. Leta 1653 je namreč Frančoz J. de Launoy pošteno dokazal, da mučenec in cerkveni oče Viktorin ni iz Poitiersa (Pictavensis) ampak s Ptuja (Poetovionensis) in tako končal z napačno, ki jo je neznano kdaj vnesel dobronamerni prepisovalec.

Dulaeyeva se je sprva v svoji doktorski raziskavi lotila celotne patristične eksegeze Janezovega Razodetja. Kot sama prizna, je bila pripravljena deliti mnenje večine, ki našemu Viktorinu ni pripisovala posebnega pomena. Dejansko pa je po branju vseh antičnih komentarjev svojo pozornost osredotočila predvsem na Viktorina in s pozornim branjem odkrila v njegovih spisih tolikšno vrednost, da si panonski škof zasluži posebno obravnavo. Tako smo dobili temeljno delo o našem eksegetu, kakršnega si zasluži in kakršnega bo težko preseči, razen če — kar Bog daj — se bo našlo v

kakšni zaprašeni knjižnici še kakšno delo iz njegove bogate eksegetske zbirke. Tej pač potekanje časa ni bilo naklonjeno. *Habent sua fata libelli*.

Delo je tiskano v dveh zvezkih, kjer je drugi posvečen izključno opombam (škoda, da te niso raje pod črto), kazalom (ki se nanašajo na posamezne opombe) in bibliografiji. Razprava je razdeljena na šest poglavij, ki jih želimo predstaviti vsaj v obrisih.

V prvem avtorica obravnava Viktorina Ptujskega, človeka in njegovo delo. Najprej na kratko predstavi čas, v katerem je živel, pri čemer se nagiba k letnici njegove smrti 283-284 v času manj znanega Numerijanovega preganjanja; prikaže tudi njegovo škofijo Poetovio. Sledi opis njegovih del, tako ohranjenih: *Komentarja Apokalipse in O zgradbi sveta (De fabrica mundi)*, kot odlomkov, katerih pristnost je verjetna (*Kronološki fragment, O desetih devicah*) ali zelo sporna. Z malodane detektivskim čutom se potem loteva iskanja izgubljenih del, katerih odlomke je našla pri Hieronimu, Izidorju Seviljskem, Kromaciju Oglejskem, Gregoriju Elvirskem in v Viktorinovih ohranjenih delih.

Drugo poglavje je posvečeno Viktorinovem eksegetskim temeljem. Tu je predstavljeno Sveto pismo, ki ga je uporabljal Viktorin. Njegova Stara zaveza je bila razdeljena na samo 24 knjig, red evangelistov pa je Janez, Matej, Luka, Marko. Uporabljal je arhaični latinski prevod, katerega prva (in včasih edina) priča je on sam. Težko je v vsakem primeru prepoznati, ali gre za svetopisemsko besedilo ali pa je komentator zaradi razlage besedilo že prilagodil. Očitne so njegove težnje po harmonizaciji evangelijev. Kot teološke predpostavke njegove eksegeze navaja enost obeh zavez, razumevanje Stare zaveze v celoti kot prerokbe, podobo Kristusa, ki je ključ za razumevanje

Svetega pisma, in poseben pomen duhovnega razumevanja svetega besedila. Viktorinova hermenevtika še zdaleč ni naivna: dobro je vedel, da lahko več podob kaže na isti dogodek ali na isto osebo; zavedal se je, da kronologije v prerokbah ne smemo razumeti dobesedno; teorija rekapitulacije, ki jo je izoblikoval že Irenej in po kateri odrešenjski dogodki povzemajo in »popravljajo« dogodke z začetkov, je pri njem temeljna; Janezovo Razodetje je zanj rekapitulacija vsega Svetega pisma. Iz tega sledi, da Apokalipsa razlaga druge knjige in da moremo s pomočjo drugih knjig razložiti Apokalipso. Tako je v svojem delu izoblikoval nekakšen krščanski midraš, saj je besedilo Razodetja prepletel s svetopisemskimi mislimi. Dalje sledi obravnava svetopisemskih števil in podob. Viktorin je bil sicer v marsičem prvi, vendar pa ni zanemarljiv tudi delež, ki ga je podedoval od predhodnikov. Zato avtorica z izredno natančnostjo obdela vso grško in latinsko krščansko literaturo pred Viktorinom z vidika obravnave Apokalipse. Tu izstopajo seveda Irenej, Hipolit, Tertulijan, Ciprijan in Origen.

Tretje poglavje je v celoti posvečeno razlagi Viktorinovega *Komentarja Apokalipse* (Delo *De fabrica mundi* je bilo deležno pozornosti že pri sami predstavitvi). V njej izpostavi kristocentričnost Viktorinove eksegeze, moč Božje Besede, razloži izvor in vsebino dokaj nejasnih podob v zvezi s Svetim pismom (pečati, angeli), opiše pomen znamenj, ki napovedujejo konec (dve priči, žena, Antikrist in njegovo kraljestvo) in spregovori o njegovem razumevanju tisočletnega kraljestva, pri čemer zlasti poudari njegovo razumevanje novega Jeruzalema, ki je duhovno in ne grobo materialno.

Četrto poglavje je verjetno najbolj zanimivo, saj je v njem iz drobcev, ki jih je tu in tam našla razsejane ter oči-

stila, sestavlja podobo krščanske skupnosti na Ptuj v 3. stoletju. Škof je pisal razlago v času relativnega miru. Petoionska Cerkev je v Viktorinovem času že »starodavna«. Sklepa, da so se krščanstva oprijeli tudi višji sloji, ki pa se kljub veliki zavzetosti za študij svetih knjig s svojimi deli v javnosti ne dajo spoznati za kristjane. Posebna preizkušnja za Cerkev je prisotnost krivovercev in judaizirajočih teženj. Razbrala je celo drobce liturgičnega koledarja, postne prakse in veroizpovedi. V oddelku, posvečenem Viktorinovi teologiji predstavlja naslednje teme: Trojica, teologija Logosa, teologija učlovečenja, Sveti Duh, stvarjenje, odrešenje, rekapitulacija, Cerkev in krščansko življenje. Posebej obravnava njegov milenarizem, ga primerja z drugimi predhodnimi hiliastičnimi težnjami in predstavi krizo milenarizma v 3. stoletju (Origen). Pri tem ugotovi, da je Viktorin odvisen tako od siro-palestinskega tipa kot od Ireneja, vendar pa je njegov milenarizem duhoven, teološki in svetopisemski, nikakor pa ni militanten. Poglavje sklene z analizo Viktorinove obsodbe.

Zadnji dve poglavji tvorita pravzaprav stranski krili triptiha, kjer je tretje (in deloma četrto) osrednji del. V petem namreč predstavi Viktorinovo kulturo. Gre za mimohod dveh predhodnih krščanskih avtorjev, ki so pustili svoje sledove v Viktorinovem duhu in njegovih ohranjenih delih. To sta izgubljeni deli Teodorjev *Povzetek* in Papijeva *Eksegeza Gospodovih besed*, potem zagonetni starešine, siro-palestinski viri in *testimonia*, zbirke svetopisemskih citatov, zaokroženih okrog določenih tem. Viktorin je poznal tudi nemalo grško pišočih očetov, katerih misli je v svojih komentarjih približal latinskemu Zahodu: Teofila Antiohijskega, Justina, Psevdo-Hipolita, Ireneja, Hipolita, Klemena Aleksandrijskega, Origena. Tudi Latinci so bili na njegovih knjižnih poli-

cah: Tertulijan, Minucij Feliks, sodobnik Ciprijan, Novacijan in vrsta anonimnih del.

Drugo krilo pa prikaže Viktorinovo nasledstvo. Čeprav se je do danes pod njegovim imenom ohranilo tako malo (Komentar je prišel do nas pod pečatom Hieronimove avtoritete!), pa je bil Viktorin v antiki zlata jama za eksegete. Iz njega je zajemal pesnik Komodijan, ko je razglabljal o Antikristu in njegovih časih; ob njem se je navdihoval avtor *Pesmi zoper Markiona* (katere avtor pa ni Viktorin, kakor so nekateri trdili); Laktancij je pobral pri njem nekaj razlag; njegov dolžnik je tudi Hilarij iz Poitiersa, ki do izgnanstva na Vzhod pač ni mogel priti do vzhodnih eksegez drugače kot posredno prek Viktorina; v severnoitalijanskem prostoru so ga brali in posredovali dalje v svojih delih Fortunacijan in Kromacij iz Ogleja, Zenon Veronski in Ambroziaster. Gotovo pa je njegov največji naslednik rojak Hieronim, ki ga omenja kar na 22 mestih. On nam je ohranil sicer predelano razlago Apokalipse (en njen izvod se je — hvala Bogu — ohranil nepredelan, le s Hieronimovim uvodom), on je sporočil kratko bibliografsko notico o njem v prvi patologiji *De viris illustribus*; verjetno je v njegovem ogromnem opusu razsejano še marsikaj, kar je zraslo na Ptujčanovi njivi. Viktorinov vpliv je segel celo do Afrike, kjer ni bil tuj donatistu Tihoniju, o katerem se je mislilo, da je šel njegov izgubljeni komentar Apokalipse povsem v drugo smer. Celo Avguštin priča o prisotnosti Panončevega dela v afriških knjižnicah. Tudi Galija in Hispanija nista bili brez kopij njegovih razlag. Zadnji oddelek poglavja pa je posvečen spet izredno natančni analizi antične tradicije razlaganja Razodetja in vloge, ki jo ima v njej Viktorin. Cezarij Arležanski, Kasiodor, Primazij, Apringij, Beatus iz Liebane, Ambrozij Autpert, Beda in

Alkuin so predstavljeni glede na odvisnost od Viktorina in na to, katero izdajo njegove razlage so uporabljali.

V sklepu je na kratko orisana Viktorinova osebnost, osebnost uravnovešenega moža brez klasične retorske izobrazbe, a zavzetega samouka z bogato krščansko kulturo, pravega preroka svoje skupnosti; predstavljena je petovionska cerkvena skupnost, ki s svojimi koreninami sega na Vzhod, celo do judovsko-krščanskih slojev, a ki ji Zahodno ozračje ni tuje; končno je tu še nekaj besed o njegovi eksegezi, ki ima s svojim duhovnim sporočilom, sedom pristnega verskega izkustva in s svojo privlačnostjo, lastno izvorom, veljavo še danes.

Resnično je knjiga Martine Du-laey mejnik v raziskavah o Viktorinu Ptujskem. S tem, ko je njegovo delo in njegovo teološko misel na novo ovrednotila in jima dala mesto, ki ga zaslužita, je bil dejansko popravljen vsaj del krivice, ki jo je po Viktorinu najprej zadala obsodba Gelazijevega dekreta z izgubo večine njegovih del, potem pa nadaljevalo bežno branje njegovega izredno zagonetnega besedila in ponavljanje stereotipnih oznak. Če smo doslej ob Viktorinu pač morali najprej razlagati, kdo to sploh je, potem pa skoraj v zadregi priznavati vse pomanjkljivosti, katerih so ga obtoževali, odslej ne sme in ne more več biti tako. Naš prvi in to krščanski literarni ustvarjalec resnično ni stilist Hieronimovega kova, kot ekseget in teolog pa se lahko postavi ob bok marsikateremu drugemu cerkvenemu očetu. »Teološke patristične vice« svetega mučenca so končane.

P. S. *Deo volente* bo po angleščini (iz leta 1896) in francoščini (v pripravi) slovenščina četrti jezik na svetu, v katerem bo mogoče prebirati bisere najstarejše latinske eksegeze.

J. Römelt in B. Hidber (izd.), *In Christus zum Leben befreit, Bernhar-
du Häringu ob 80. obletnici, Herder,
Freiburg 1992, 372.*

Pričujoča knjiga (slavnostni spis) je druga, ki so jo učenci posvetili svo-
jemu učitelju. Prva ima naslov *Chia-
mati alla libertà* (Poklicani k svobodi)
in je izšla v okviru moralno-teološke
revije *Studia moralia*, ki sta jo ob Hä-
ringovi 65. obletnici ter 25. obletnici
njegove prve moralne teologije *Das
Gesetz Christi* (Kristusova postava) v
italijanskem jeziku izdali Accademia
Alfonsiana in založniška hiša Edizio-
ni Paoline. Številni Häringovi učenci
gledajo na svojega učitelja kot na mor-
ralista z dušo in telesom, ki je pred
koncilom in na njem ter pozneje naj-
bolj odločno obrnil krmilo sodobne
moralne teologije in pokazal njen pra-
vi obraz, klicanje, po-klic, in njen tem-
elj, ljubezen. Taka je obsežna
moralna teologija *Das Gesetz Christi*,
ki je začela izhajati leta 1949 in izšla
dokončno leta 1954; še bolj očitno je
to rdeča nit njegove druge moralne
teologije *Frei in Christus* (*Svobodni v
Kristusu*, 1979).

Knjiga *V Kristusu osvobojeni za
življenje*, ki jo učenci posvečajo svoje-
mu učitelju ob 80. obletnici, naj bi bila
zbirka pričevanj učencev za avtorja, ki
je k moralni teologiji pristopil na ori-
ginalen način in obenem ostal zvest
predvsem velikemu predhodniku Al-
fonzu Ligvoriju. Podobno kot prva
knjiga, *Poklicani k svobodi*, je tudi
druga knjiga ne le primer slavnostne-
ga spisa, ampak danes tudi razmero-
ma pogost način obravnavanja
strokovnih vprašanj na praktično
vseh ravneh znanosti. Samohodci, av-
torji in avtoritete so vedno bolj red-
ki. Strokovne ugotovitve so danes
pogosto rezultat skupinskega dela.
Vedno več je knjig, ki nastajajo kot se-
minar, vedno več je tudi revijalnega

(sprotnega) tiska in vedno več je spe-
cifičnih vprašanj. Skratka, tudi moral-
na teologija postaja veja teologije, ki
je vedno manj pregledna ne samo
kot celota, ampak tudi v svojih posa-
meznih vejah. Knjiga je posvečena av-
torju, ki je avtoriteta, morda mnogo
bolj drugod po svetu kot v domovini.

Vsebinski pregled pove, da je iz-
bor snovi, ki naj spregovori o Härin-
gu – moralistu in o njegovem naj-
bolj značilnem pojmu zadnjih let, svo-
bodi, razmeroma težak. Pravzaprav
imamo pred seboj posrečeno pričeva-
nje časa, čeprav izbor tematskih sklo-
pov verjetno ravno ne omogoča pove-
dati, da se nekdo v teologiji počuti kot
doma, kot ravno Häring, čeprav mor-
da nima popolnega pregleda nad
vsem, kar spada k besedi »dom«. Hä-
ringu je iz moralne teologije uspelo
narediti pomembno vejo teološke zna-
nosti prav zaradi domačnosti ali pre-
prostega zaupanja v logiko Božjega,
ki je pogoj svobode v Kristusu.

Vrnimo se k priložnosti, ob kateri
je knjiga nastala: 80. obletnica Bern-
harda Häringa, redemptorista in dol-
goletnega profesorja na Accademia
Alfonsiana v Rimu, na drugih rimskih
univerzah in drugod po svetu, kjer je
gostoval. Avtor je še najmanj znan do-
ma, v Nemčiji. Razlogov za to je ver-
jetno več. Navedimo predvsem dva:
najprej je B. Häring zavzet pobudnik
prenove moralne teologije in priča ve-
likanskega premika v njej stran od no-
vosholastičnega in novoidealističnega
in včasih juridističnega besednjaka na-
zaj k biblični antropologiji. Ta gleda
na človeka kot na Božjo podobo, kot
na dobro stvar (Kreator), ne kot na
proizvod, ter v moralni teologiji premi-
ka težišče od dekaloga k blagrom, se
pravi od stare k novi zavezi. Drug zelo
verjeten razlog pa je ta, da se je Häring
takorekoč moral odpovedati »znan-
stvenosti«, se pravi neke vrste indife-
rentnosti in racionalnosti in se v

teologiji obnašati zelo »domače«. Znanstvenost daje prednost znanju in sistemu in je v neprenehni nevarnosti »hotene nevednosti«. Znanstvenost v moralni teologiji, ki se je v pokoncilskem času trudila spraviti med seboj teologijo in človekovo stisko, je eno od znamenj, kako so se humanistične znanosti, tudi teologija, čutile v podrejenem položaju v odnosu do naravoslovnih znanosti in so se zato do bistvenih vprašanj obnašale, kakor da so ta le »predmet« njihove raziskave, osebno pa jih to sicer ne zadeva. Še vedno je namreč čutiti vpliv neakčne »svobode od vrednotenja stvari«, s katero so naravoslovne znanosti v prejšnjem stoletju prestopale prag od teorije v prakso in tako nevede vplivale na »znanstvenost« rasizma in evolucionizma znotraj humanističnih znanosti ter na njihovo neopredeljenost do človeka. Tudi naravoslovnim znanostim preiskovanje teorije v praksi ni enostavno dovoljeno. Teorija namreč ne gleda v preteklost, razen kolikor hoče posnemati resničnost, ampak predvsem v prihodnost, ne da bi bila za to odgovorna. Tudi sredi naravoslovnih znanosti se je pojavil pojem »pravne znanosti«, ki pa ni enostavno morala, ampak znanost, v kateri človek ni podrejen sistemu, ampak je v njem doma. Ko je govor o teorijah v humanističnih znanostih, je za njimi mogoče čutiti načelo (težko breme) neopredeljenosti akademskih krogov do resnice o človeku in o pogubnih posledicah te drže na ekološkem in bioetičnem področju. V teologiji je zanašanje na teorijo v bistvu začetek herezije. Če je znanje pred življenjem, o čemer priča odnos naravoslovnih znanosti do življenja, potem je neopredeljenost za znanstvenika prva zapoved, ki utira pot v totalno znanost. Žal imamo izkušnjo tudi o taki znanosti.

Skratka, B. Häring je človek iz generacije tistih, ki govorijo na glas,

da znanje ni nad življenjem, da pa tudi moralnost ni nad znanjem in da je neopredeljenost ne-moralna. Häring trdi, da se humanistične znanosti ne smejo privoščiti, da bi bile samo znanost. Stoletje totalitarnih ideologij je pokazalo, kaj pomeni neopredeljeno znanje v rokah tistih, ki so se opredelili za idejo znanja (proti človeku). B. Häring je v težišče svoji teologiji premaknil na človeka kot Božjo podobo. On hoče gledati na človeka v Kristusu, hoče ga videti nagovorjenega, svobodnega, zvestega in odgovornega, se z njim pogovarjati in voditi dialog s humanističnimi znanostmi.

Leta 1989 je med evropskimi teologi izbruhnulo nezadovoljstvo zaradi nekaterih stališč teologov s Papeškega inštituta za družino. B. Häring je bil med podpisniki tako imenovane kölnske deklaracije, ki je protest proti nadomeščanju kulture z moralno. Häring sam je na to odgovoril s knjigo *Meine Erfahrung mit der Kirche (Moje izkustvo s Cerkvijo)*, Herder, Freiburg 1989), po mnenju mnogih v svojo sramoto. Toda pokazal je na nekaj pomembnih ekumenskih razsežnosti teologije: on govori o tem, da prideš na mejo svoje jezikovne in kulturne omejenosti in na tej meji srečaš svojega soseda. Če hočemo razumeti govorico o človeku kot Božji podobi in učlovečenje, ki je najbolj jasna potrditev človekove bogopodobnosti in vrhunec odrešenjskega načrta, je nujno potrebno srečati druge in drugače misleče, pričevati za katoliškost Cerkve ter premagati stisko pred drugim z ljubeznijo do njega.

Slavnostni spis ob Häringovi 80. obletnici, ki hoče zajeti ta obsežen opus, je razdeljen na šest delov in obsega 19 samostojnih razprav: dve razpravi sta s področja zgodovine, šest jih je s področja teološkega in filozofskega utemeljevanja moralnih norm, pet razprav govori o socialno-

etičnih perspektivah moralne teologije, dve razpravi sta ekleziološki, tri se dotikajo pastoralne konkretizacije, ena razprava pa govori o razmerju med moralno teologijo in cerkvenim pravom.

Namen razprav je predstaviti značilne pojme Häringove moralne teologije, čeprav nekatere izmed njih bodisi odstopajo bodisi predstavljajo že nadaljnji razvoj Häringove teologije. To, da nekatere razprave sledijo značilnim Häringovim pojmom, je dokaz, da z njim počasi zahaja avtoriteta oziroma osebnost, okrog katere so nekateri pojmi dobili tako bogato vsebino, da so lahko sprožili več kot le kritike na svoj račun. Omenimo samo nekatere poteze, ki so prisotne tudi v slavnostnem spisu. V prvem delu, ki je zgodovinski, je mogoče čutiti, kako je pri redemptoristih globoko vsajena zavzetost za razvoj zakramenta sprave. Ta je eden od ključev tako imenovane »terapevtične teologije«, ki je Häringov izraz. Drugi del govori o utemeljevanju norm. Iz tega splošnega izraza, ki je spet Häringov, ni mogoče razbrati poudarka, da ne gre za utemeljitev norm, ampak za njihovo najdenje. To posrečeno obravnava R. Tremblay v razpravi, v kateri poskuša definirati pojem krščanske morale na temelju Jezusovega umivanja nog učencem (prim. Jn 13, 1-20). Tudi E. W. Böckenförde da pojem »najdenje norm« v naslov svoje razprave. Sicer pa v tem delu čutimo največji odmik od Häringove »ne-znanstvene« preprostosti v iskanju (najdenju) norm. V tretjem delu, ki govori o socialno-etičnih perspektivah moralne teologije, so avtorji pokazali, da je Häringova aktualizacija moralne teologije povezana z vsemi področji socialnega življenja, posebno z bioetičnim in mirovniškim. Na splošno ugotavljamo, da aktualizacija ne pomeni nivelizacije načel zaradi »zahtev« okolja, am-

pak da gre tudi za svarilo pred postopki in mišljenjem, ki vodijo v razvrednotenje človekovega okolja. Ko je govor o eklezialnih vprašanih, ugotavlja, kako počasi se poslavljamo od predstave Cerkve kot ustanove (popolne družbe) in kako počasi se približujemo podobam Cerkve, o katerih govorijo predvsem apostol Pavel (Kristusovo skrivnostno telo) ali evangelist Janez (Gospodova nevesta) in seveda koncil (Božje ljudstvo). To poglavje se razteza tudi v naslednjo skupino treh razprav, ki govorijo o pastoralni izvedljivosti in izpeljavi podob o Cerkvi. P. Lippert govori o pluralizmu, H. J. Müller o pripravi na zakon in H. Rotter o osebni uresničitvi nravnosti kot trpljenju za druge. Posebno slednji dve razpravi govorita o zelo značilni angažiranosti B. Häringa v zadnjih letih, ko ne govori (piše) le o svojih osebnih izkustvih v Cerkvi in z njo ter v boleznih in z njo, ampak tudi zahteva odprt pogovor o vlogi in moči juridične podobe Cerkve in pogosto juridizirane ter zakramentalizirane pastorale. Kako je s tem v resnici, pa govori zadnja razprava v slavnostnem spisu, katere avtor je K. Demmer, jezuit. Ob upoštevanju zgodovinskih okoliščin bi moral zagovarjati mnogo bolj ostra stališča. Toda njegova razprava previdno razmeji področji teologije in prava, ki (naj) se še vedno raje srečujeta sporadično in na različnih ravneh, da ne bi prišlo do sporov, in takorekoč le nakazuje področja, na katerih bo konec koncev morala prevladati predvsem koncilska odločnost pri izbiri svetopisemskih podob o Cerkvi.

J. Römelt in B. Hidber trdita, da so vsa besedila pisana v Häringovem teološkem duhu. On kljub visoki starosti ni nehal dati pobud za usmeritev teologije, ki je — kakor njen predmet — na poti k človeku.

Anton Mlinar

A. Dulles, *Models of Revelation, A Doubleday Image Book, New York 1985.**

Vsaka religija je prepričana o zadnjem temelju resnice, pomena in vrednot. Velike zahodne religije, krščanstvo, judovstvo in islam menijo, da je zadnji temelj osebni Bog. Bog sam o tem pričuje v razodetju, ki se javlja v zgodovini. Krščanska vera in teologija menita, da se Božje razodeva neprekinjeno od svetopisemskih časov naprej in je razodetje doseglo višek v Jezusu Kristusu.

Teologi so vse do 16. stoletja razodetje jemali kot nekaj samoumevnega. Reformacija v 16. stoletju jih je spodbudila, da so se začeli o razodetju bolj sistematično vpraševati. Nov pogled na človeka, na zgodovino, novo pojmovanje Cerkve in povečano zanimanje za preučevanje Svetega pisma so s seboj prinesli tudi zahtevo po vedno novem premisleku o pomenu, naravi in posredovanju razodetja.

Vir, izvrševalec in vsebina razodetja je neskončni, večni in nedoumljivi Bog sam. Razodetja se zato ne da izraziti z enournimi pojmi. Vedno znova se pojavlja kot nekaj znanega in obenem neznanega, razjasnjene in obenem skrivnostnega. Avtor zato poskuša narediti sistematični prikaz pojmovanja razodetja s pomočjo modelov. To so idealne miselne konstrukcije, po svoji vsebini preproste, s katerimi hočemo prikazati in govoriti o resničnosti, ki je z nobenim pojmom ne moremo dokončno zaobjeti in izčrpati. Z različnimi modeli osvetljujemo in govorimo o različnih razsežnostih ene in iste stvarnosti. Te osvetlitve se med seboj deloma dopolnjujejo in obenem izključujejo. Ker se modeli izključujejo, jih ne moremo združevati, zato iz njih ne moremo delati novih, univerzalnih in vseobsegajočih. Njihova različnost nam po-

maga, da nekaj tako pomembnega, kot je za nas kristjane razodetje, zares dojemamo v njegovih različnih razsežnostih in iz tega dobivamo tudi smernice za življenje v Cerkvi, za osebno duhovnost in skrb za svoje življenjsko okolje.

Avtor razlikuje pet različnih modelov, ki na različni način gledajo na Boga in s tem na način, kako se razodeva človeku. Prvi je *doktrinalni* model. Boga gleda predvsem kot nezmotljivega učitelja, ki človeku posreduje predvsem čiste in jasne resnice. Poudarjena je vloga razuma, ki resnice sprejema in jim pritrjuje. Ta smer je bila do nedavnega (in je ponekod še sedaj) prisotna v konzervativnem evangeličanstvu in katoliški neosholastiki. *Zgodovinski* model poudarja predvsem vrednost dogodka. Razodetje je niz dejanj in dogodkov, preko katerih se je Bog v zgodovini razodeval. Sveto pismo je preroška razlaga teh dogodkov. Ker sta se zdela ta dva modela preozka, so v 19. stoletju nekateri teologi začeli poudarjati *izkustveni* vidik ali model razodetja. V tem primeru je razodetje predvsem notranje dogajanje. Bog se človeku približa, notranja izkušnja, milost, pa prinaša novo zavedanje. Za predstavnike četrtega, *dialektičnega* modela je razodetje tesno povezano z Božjim samoposredovanjem. Bog človeka nagovarja, Sveto pismo pa je priča tega nagovora. Božji nagovor v človeku budi vero. Resnica razodetja je Bog sam. Zadnji model je model *novoga zavedanja*. Človek ni le nedejavni sprejemnik razodetja, temveč v njem dejavno sodeluje. Razodetje omogoča duhovnim stvarjem, da pridejo do večje stopnje zavedanja. Bog je obzorje, h kateremu se usmerjata spoznanje in osamozaveščanje. Razodetje človeku omogoča, da pride na višjo stopnjo zavesti, ko se izkusi kot nekdo, ki ga oblikuje in krepi Božja navzočnost.

Vsak od modelov ima svoje prednosti, zaradi katerih ga je vredno upoštevati. Doktrinalni model varuje pomen in avtoriteto razodetja. Zgodovinski poudarja njegov realizem. Izkuštenveni vztraja na neposrednosti razodetja in na neposrednem stiku med Bogom in človekom. Dialektični model opozarja na nepremostljivo razdaljo med Bogom in stvarmi. Zadnji vidi velik pomen razodetja za človekovo poslanstvo. Po drugi strani ne smemo prezreti njihovih pomanjklivosti. Doktrinalni model pomen razodetja zožuje na izrecne nauke. Nagiba se k avtoritativnosti in zaprtosti, ker ne zagotavlja, da bi razodetje doseglo vsakega človeka. Zgodovinski pristop pušča odprto vprašanje, kako lahko zgodovinski razum zazna Boga v navidez povsem normalnih zgodovinskih dogodkih. Izkuštenveni model ne odgovori na vprašanje, kako lahko človeška zavest sprejema nepredmetnega in presežnega Boga. Teologi, ki zagovarjajo dialektični pristop, ne razložijo, kako lahko negativna dialektika privede do skladnih pozitivnih povedi. Za zadnji model pa se zdi, da se preveč nagiba k subjektivizmu. Ob vsem tem vidimo, da je izredno težko priti do take opredelitve razodetja, ki bi bila sprejemljiva zagovornikom vseh modelov. Približen zaključek bi se glasil: »Razodetje je svobodno dejanje Boga, ki ustvarjenim razumnim bitjem posreduje odrešenjsko resnico, posebno po Jezusu Kristusu, ki ga sprejema apostolska Cerkev, potrjuje ta pa Sveto pismo in neprekinjeno občestvo vernikov.« Vseeno pa zaradi razlik, ki vodijo tudi v medsebojno izključevanje vsaj nekaterih modelov v nekaterih vidikih, ne moremo narediti kaj več.

V 20. stoletju je postala priljubljena ideja razodetja kot simbolnega razkritja. Bistvo te ideje je, da se razodetje nikoli ne pojavi niti kot

zgolj notranje izkustvo niti kot neposredno srečanje z Bogom. Vedno se posreduje po simbolu, po zunanem znamenju, ki na človekovo zavest deluje tako, da posreduje več od neposredne vsebine pojma. Ko simbolu »podležemo«, nas pritegne, deležni smo vtisov, ki jih ne bi dobili zgolj zaradi povedne moči znamenja. Simbol lahko zedini ravni, ki so sicer nezdržljive. Na transcendentni ravni tudi za razodetje velja, da ustvarja novo zavest, ki izhaja iz življenjskega občestva vere. Človeka uvaja v nov, duhovni svet in mu daje vpogled v skrivnosti, ki jih razum ne more doseči. Vendar se to zgodi le, če ga človek sprejme oz. se vanj vključi.

Avtor predpostavlja, da more simbolični pristop k modelom razodetja vključiti njihove pozitivne vrline in popraviti tisto, kar je v njih nesprejemljivega. V prvem modelu simbol povedi varuje pred zlorabo, postavlja omejitve preveč dobesednemu in dokončnemu razumevanju. V zgodovinskem modelu vidimo lahko simbolnost dogodka kot tisto, ki omogoča, da onkraj golega dogajanja vidimo razkritje Božjega delovanja. Zastopniki izkuštenvenega modela naj bi se vedno zavedali, da milosti nismo deležni z neposrednim vlitjem, temveč nam jo posredujejo simboli. Dialektični teologi se bojijo, da bi simbolni pristop zameglil enkratnost Jezusa Kristusa, da slednji ne bi postal le en simbol med mnogimi. Obenem pa je v naravi simbola, da beži iz objema zgolj naravnih, materialnih danosti. Ker je mnogoplasten, lahko nagovarja in s tem dviga na višjo raven zavest ljudi različnega družbeno-kulturnega izvora, kar je tako všeč zagovornikom zadnjega modela. Obenem pa prav v slednjem primeru ne smemo prezreti zahteve po določeni občosti in objektivnosti simbola. Brez nje bi lahko simbole poljubno ustvarjali, do-

kler se ne bi nepovratno izgubila njihova sposobnost posredovanja razodetja.

Mnenje, da je Jezus Kristus višek in polnost razodetja, je v teologiji tako rekoč enoglasno. Razlike so v pogledu na način, kako se polnost in višek razodevanja uresničujeta. Doktrinalni model gleda na Kristusa kot na absolutnega učitelja in vrhovno normo. Ker ni le učil, ampak tudi deloval, ima tudi vrednost simbola. Tu odkrivamo bogastvo pomenov, ki presega konceptno gledanje nanj. Zgodovinski model vidi v Kristusu utelešeno Božje sporočilo. Simbolni pristop nas vabi, da zgodovinski dogodek Jezusa Kristusa interpretiramo in se ga obenem udeležimo z vstopom v svet religije. Izkustveno kristologijo simbolni pristop dopolnjuje s tem, ko opozarja, da moremo Jezusov notranji odnos z Bogom razbirati le iz njegovih zunanjih dejanj in besed. Dialektični teologi simbole pogosto zavračajo, da bi ohranili Kristusovo prvenstvo. Zato zahtevajo, npr. Bultmann, da bi sodobno oznanjevanje popolnoma očistili mitoloških primesi. Sredstvo za odnos z Bogom je beseda, vendar je ne smemo preveč poudariti, da se ne bi zameglilo učlovečenje Božjega Sina. Teologi novega zavedanja vidijo v Jezusu Kristusu predvsem točko Omega, tistega, ki pomeni preboj v višjo stopnjo zavesti. Je tisti, ki je omogočil novo bližino z Bogom.

V enajstem poglavju se avtor sprašuje o razmerju med krščanskim razodetjem in nekrščanskimi religijami. Ne gre mu za objektivno razčlenjevanje posameznih verstev, temveč za vprašanje možnosti razodetja izven krščanstva. Ugotavlja, da doktrinalni, zgodovinski in dialektični model razodetja izven krščanstva ne priznavajo, izkustveni in model novega zavedanja pa ga. Doktrinalni model deli razodetje na naravno in nadna-

ravno. Prvo je navzoče izven krščanstva, a ni odrešilno. Teologi zgodovinskega modela vidijo zgodovino odrešenja, ki se je osredotočila v Jezusu Kristusu. Izven njega je večinoma le zmota in zavračanje. Tudi za teologe dialektičnega modela je Jezus Kristus najvišje merilo, ker se je Bog v njem dokončno razkril. Izkustveni model je bolj naklonjen misli, da je religija celota simbolov, ki jih razodetje vzbuja. Razlika med verstvi naj bi bila v različnih simbolikah, zato je le pritična in ne bistvena. Tudi teologi zadnje smeri danes kličejo k večji odprtosti za klic presežnosti, ki ga srečujemo tudi v drugih verstvih. Krščanstvo naj bi bilo os, okoli katere se bodo zbirala druga verstva.

Avtor se nadalje sprašuje o pomenu Svetega pisma, ki je dokument razodetja. Različni modeli različno gledajo na razmerje med Svetim pismom in razodetjem. Razlika je predvsem v gledanju na navdihnjenje in v načinu, kako vidijo v Svetem pismu razodetje zapisano. Doktrinalni model vidi v Svetem pismu predvsem izrecni Božji nauk. Zagovorniki zgodovinskega modela vidijo v njem pripoved o sveti zgodovini. Za tretji model je Sveto pismo v prvi vrsti pričevanje o Jezusu Kristusu, v katerem je bila polnost Božjega izkustva. Sveto pismo je zato za kristjana normativno. Zagovorniki dialektičnega modela, na primer Barth, menijo, da je Sveto pismo vstop, vrata, skozi katera Cerkve pride do razodete Besede, ki je Jezus Kristus. Zadnji model vidi v Svetem pismu predvsem tisto, kar razsvetljuje izkušnjo, ki je vir razodetja. Različne vidike v modelih lahko nekoliko poveže simbolni pristop, ki nam pomaga modele dopolniti.

Avtor se dotakne tudi vprašanja vloge Cerkve v dogajanju Božjega razodevanja. Tudi na tem področju so pogledi na njeno mesto različni. Prva dva

in četrti model vidijo Cerkev kot varuhinjo in nosilko razodetja. Tretji se zanjo le malo zanima, peti pa jo vidi kot tisto, ki v razodetju prihaja do vedno večjega samo-zavedanja. V vsakem primeru pa v njej lahko vidimo stvarnost, ki ima tudi simbolno vrednost, tisto, ki nam razodetje približa in osvetli.

Sledi poglavje o eshatološki vrednosti razodetja. Osnovno je vprašanje, ali se je razodetje dopolnilo v preteklosti v Jezusu Kristusu, ali se še nadaljuje v Cerkvi, svetnikih in karizmatičnih dogodkih, ali se bo dopolnilo ob koncu časov v večnosti, v neposrednem gledanju Boga. Modeli spet različno odgovarjajo na ta vprašanja. Ob različnosti odgovorov avtor spet poudarja, da razodetje ni dano neposredno, temveč preko simbolov. Simbol pa tudi potem, ko je že priobčen, še ni izčrpan. S seboj nosi bogastvo pomenov, ki jih vedno znova odkrivamo.

Predzadnje poglavje govori o možnosti sprejemanja razodetja, saj gre za stvarnost, ki je razum zaradi njene presežnosti ne more popolnoma sprejeti. Potrebno je njegovo soglasje, pritrditev temu, česar ne moremo zaobjeti z razumsko razčlenitvijo.

Na koncu avtor povzema ugotovitve, do katerih je prišel v toku razmišljanja, podanega v tej knjigi. Ugotavlja, kaj je razodetje in kaj ni. S pomočjo simbolnega pristopa odgovarja na težave in ugovore, ki se v novodobni, predvsem empirični in analitični znanosti pojavljajo proti razodetju. Razodetje, ki se nam daje preko simbolov, se izmika dokončni opredelitvi, najsi bo to v izrecnih povedih, opisih dogodkov iz zgodovine, osebni izkušnji, korenitem srečanju z Božjo Besedo v Jezusu Kristusu ali v bolj zavzetem delovanju za odrešenje sveta in človeka.

A. Dulles v tem delu ne želi natančno opredeliti vsebine in narave razodetja; pokaže, da je to pravzaprav nemogoče. Z uporabo modelov odpira možnost nadaljnega razmišljanja o pomenu razodetja za kristjanovo življenje in delovanje. Zavest, da smo s prejemom vere bili poklicani tudi k temu, da neprestano pritrjujemo Božjemu razodetju, je za vse izziv. Izziv, da v svojem življenju Boga in njegov nagovor nam in svetu neprestano odkrivamo. Bog se nam razodeva v simbolih, ki jih srečujemo, če pa hočemo, da bo srečanje za nas obenem razodetje, je potrebno vstopiti v simbol. Nikoli se ne smemo predati skušnjavi, da bi neko predstavo in znanje o Bogu imeli že za dokončno. Teologija ni znanost, ki bi le še bolj podrobno razčlenjevala tisto, kar je bilo že podano v kakih izrečnih povedih. Je znanost, ki pomeni vstop z vsem bitjem v območje simbola, ki je lahko zelo vsakdanji, na zunaj zelo enostaven, a vendar v svoji notranjosti tistemu, ki vanj vstopi, odkrije nova obzorja, ki se nikoli ne končajo in se v neskončnosti združijo v točki večne dopolnitve in obenem nadaljevanja — Bogu.

Janez Šimenc

* Avery Dulles je konvertit, ameriški jezuit in član Papeške teološke komisije. Njegovo delo *Modeli razodetja* velja za klasika na tem področju in je izšlo že v dveh izdajah (1985, 1992). Delo ima dva dela, vsak osem poglavij. V prvem predstavi dosedanja pojmovanja razodetja, v drugem delu razmišlja o simbolnem posredovanju in o njegovi vabi pri novem razumevanju razodetja.

F. J. Brems, *Marien-Wallfahrtsorte in Europa, Ein Kulturgeschichtlicher Führer zu 100 Gnadenstätten*, Pfeiffer/Wewel Verlag, München 1994, 211 str., ISBN 3-7904-0624-4.

Po naslovu zanimivo knjigo smo dobili pred kratkim v naše knjižnice in zdi se primerno, da ob poživljenem zanimanju za romanja in obiskovanje božjih poti izvemo, da je nemški avtor med sto znamenitih evropskih božjih poti uvrstil tudi naše Brezje, Ptujsko Goro in Sveto Goro pri Gorici.

Knjiga večje oblike z 211 stranmi in številnimi barvnimi in črno-belimi slikami ima na predlistu tudi zemljevid Evrope z vrisanimi romarskimi kraji, ki so v knjigi opisani. Opisi seveda niso obširni, vendar je pri vsaki božji poti kratek zgodovinski pregled, opis milostne podobe, našete so posamezne umetnine in znamenitosti, podrobno je opisana pot do vsakega kraja in turistične možnosti v njem. Avtor pri vsaki božji poti navaja tudi ustrezno slovstvo, seveda zlasti tisto v nemščini.

Na začetku vsakega zemljepisnega območja so v knjigi še podrobnejši zemljevidi. Opisi krajev so razvrščeni po državah, v vsaki državi pa tako, da je nekako svetovana pot od izhodiščne glavne božje poti do manjših. V prvem območju srednje Evrope so nemška, švicarska, liechtensteinska in avstrijska božja pota (vseh je 20), jug Evrope obsega Italijo in Malto (13), jugozahod Portugalsko, Španijo in Andorro (13). K zahodni Evropi šteje avtor Francijo, Luksemburg, Belgijo in Nizozemsko (19), na severu Evrope pa so Anglija, Irska, Danska, Letonija in Litva (7). Vzhodnim deželam: Poljska, Češka, Slovaška, Madžarska in Romunija (17) je avtor dodal še pregledno poročilo o Marijinem češčenju med pravoslavnimi, ne da bi našteval posamezna mesta in samosta-

ne. Ugotavlja namreč, da častijo Marijino podobo v vsaki cerkvi, objavlja pa nekaj slik in opisuje posamezne tipe Marijinih ikon.

Za nas je seveda najbolj zanimivo zadnje področje jugovzhodne Evrope, v kateri so Slovenija, Hrvaška, Hercegovina, Kosovo, Albanija, Grčija in Turčija (10). Izmed slovenskih božjih poti objavlja brezjansko, svetogorsko in ptujskogorsko podobo. Opis vseh treh po prej opisanem sistemu obsega štiri in pol strani. Pri Brezjah je posebej povedano, da so tam tudi občasna romanja treh dežel. Slovenske romanje omenja avtor tudi pri opisu Marijinega Celja (Mariazell) na Štajerskem in Gospe svete na Koroškem. Na južni strani Slovenije je opisan Trsat, na vzhodu pa Marija Bistrica, edini opisani hrvaški božji poti. Seveda je podrobno prikazano tudi Medjugorje, pri katerem je tudi največ navedenega slovstva v tujih jezikih.

V abecednem seznamu romarskih krajev na koncu knjige je naštetih 117 krajev, ki so v knjigi omenjeni, čeprav je podrobno opisanih le 99. Za uvod v knjigo je avtor orisal pomen romanja in pri tem opozarja tudi na marijansko in biblično ozadje evropske modre zastave z vencem dvanajstih zvezd. Avtor meni, da bi morala biti knjiga v vsaki župnijski knjižnici. Privlačna in praktično sestavljena knjiga pa bi mogla biti nova spodbuda za kaj podobnega pri nas. Evropska božja pota obiskujejo namreč tudi naši romarji, vodiči pa se morajo navadno zatekati k 60 let starim šmarnicam duhovnika Josipa Lavtižarja, ki je v štirih zvezkih opisal *Marijina božja pota v Evropi*.

Marijan Smolik

J. G. Davies, *Pilgrimage yesterday and today, Why? Where? How?*, SCM Press, London 1988, 274 str., ISBN 0-334-02254-1.

Zanimivo je, da se zanimanje za romanja povečuje tudi zunaj Katoliške Cerkve, čeprav je pred stoletji Luter zapisal, da je treba prekiniti s hojo na božja pota (tudi naš Trubar je znan zaradi svojega nasprotovanja romanjem in gradnji božjepotnih cerkva). Avtor Davies začenja svojo zelo skrbno napisano knjigo s tem navedkom iz Lutra, nadaljuje pa z ugotovitvijo, da je danes treba natančno pregledati zgodovinski razvoj, ohraniti, oziroma celo poživiti pa je treba tisto, kar je v zgodovini bilo dragocenega. To je potrebno zlasti sedaj, ko se je med protestanti zelo razširila praksa romanja v Sveto deželo. Glavnina predstavljene knjige je zato posvečena zgodovinskemu pregledu poznosrednjeveškega romarskega življenja pred nastopom reformacije. Romanja v starem veku za avtorja sploh niso vprašljiva, saj je iz dobe cerkvenih očetov ohranjenih dovolj pričevanj o njih.

V prvem poglavju avtor postreže z natančnimi podatki, kam so hodili srednjeveški romarji, da so zadostili naloženi pokori, kaj so zlasti za romanja v Sveto deželo prispevali križarji, kakšni literarni spomeniki so povezani s temi romanji, kaj so na dolgih potovanjih molili in peli, v kakšne nevarnosti so se spotoma podajali. V drugem poglavju je zgoščen pregled vseh ugovorov, ki so jih reformatorji različnih usmeritev navajali zoper romanja, pa tudi, kako so katoličani nanje odgovarjali. Tretje poglavje vsebuje podatke o katoliških in vzhodnih romanjih v obdobju po reformaciji. Zanimiv je pregled protestantskih romanj, ko so v 19. stoletju spet začeli hoditi v Sveto deželo. Potovalne agencije, zlasti svetovnoznani Thomas

Cook, so pri tem imele pomembno vlogo, saj so omogočale varno in tudi udobno potovanje po morju in po suhem v takratni turški državi.

Zadnji dve poglavji sta posvečeni romanjem v našem času. Glede pomena romanja avtor poudarja, da je to najprej vaja v duhovnosti, nato posnemanje Kristusa in njegovih svetih, povezovanje v občestvo vernih in utrjevanje osebnega krščanskega prepričanja. Zelo poudarja povezanost romanja s Svetim pismom, kar velja še posebej za obiskovanje bibličnih svetih krajev. V zadnjem poglavju je avtor za svoje sovornike pripravil nekakšen romarski obredni priročnik, v katerem najdemo primerne molitve ob začetku romanja, med njim in ob vrnitvi domov, seznam primernih odlomkov Svetega pisma, molitev, pesmi in psalmov, pa celo molitev križevega pota, pri procesijah in ob zakramentalnih opravilih. Tudi za katoliško prakso bi med vsem tem gradivom mogli najti marsikakšno koristno spodbudo.

Zelo nadrobne opombe so zbrane na koncu knjige, da po avtorjevem mnenju ne bi motile tistih bralcev, ki naj bi jih bilo največ in ki nimajo pri branju znanstvenih namenov. Bibliografija nevedene ali koristne literature, zlasti v angleščini, ki je pri nas malo dostopna, zavzema kar trinajst strani. Prav na koncu je še osebno, krajevno in stvarno kazalo, kar še povečuje uporabnost dragocenega priročnika.

Marijan Smolik

A. Dulles SJ, *Models of the Church*, Image Books, Garden City, New York 1974.

Avery Dulles je ameriški katoliški teolog in profesor, v preteklosti tudi predsednik Katoliškega teološkega združenja Amerike. V svojem znanstvenem iskanju se sprašuje o možnosti človekovega spoznanja, ko se srečuje s presežnim Bogom in njegovim razodevanjem in delovanjem v svetu. Poleg pričujočega dela so njegove najbolj znane knjige *Modeli razodetja, Veščina teologije, Cerkev, v katero verujemo*.

Ko govorimo o Cerkvi, najprej ugotovimo, da ne moremo uporabljati kategorij, ki so običajne za zemeljske stvarnosti. Bolj primeren je izraz »skrivnost«, ki je tudi osrednji pri svetem Pavlu (Ef, 1 Kor, Kol). Skrivnost je predvsem Božji načrt odrešenja, pa ne zaradi svoje zaprtosti, temveč predvsem zaradi obsežnosti in bogastva. To pa ne pomeni, da bi morala biti ekleziologija apofatična. Vedno znova se sprašujemo, kje je pot, po kateri bi se mogli skrivnosti približati ali o njej vsaj kaj povedati. Rešitev je v uporabi modelov. Modeli so razširjene metafore. Ne uporabljamo jih le v teologiji, ampak se znanost vedno zateka k njim, ko hoče raziskovati stvarnosti, ki jih še ne pozna, ali ko hoče o njih govoriti. Bistvo modela je v tem, da s pomočjo neke poznane stvarnosti govori o neznanem, s tem, da reče, da tisto neznano obenem »je« in »ni« tisto, kar nam je že znano. Ko s pomočjo modelov pridobivamo novo védenje, obenem vemo, da modeli niso enaki tistemu, kar raziskujemo, zato so lahko bolj ali manj primerni.

Ker gre pri Cerkvi za nadnaravno stvarnost, za skrivnost, uporabljamo pri preverjanju modelov sorodnost: v osebni duhovni življenju vernik po delovanju Svetega duha v sebi spo-

znava ustreznost in omejitve določene modela. Zavedati se je potrebno, da vsak model osvetljuje le eno ali nekaj razsežnosti Cerkve, nikakor pa ne vseh. Zato je množstvo modelov neizbežno.

Včasih je kateri od modelov postal prevladujoč in s tem paradigma. Model to postane, če uspešno odgovarja na množico različnih vprašanj in odpravlja različne anomalije.

Avtor našteva pet modelov, po katerih pojmuje Cerkev. Ob tem poudarja, da bi mogli najti še kakšnega, vendar teh pet zaradi svoje širine že pokriva večino razsežnosti Cerkve, kot jo iz zgodovine spoznavamo in v sedanosti živimo. Cerkev tako gleda pod petimi vidiki:

1. Cerkev kot ustanova. Vse do srede 20. stoletja so Cerkev gledali kot družbo, ki je enaka svetnim družbam in ustanovam.

2. Cerkev kot skrivnostno občestvo. Bistvo Cerkve v tem modelu je notranja povezanost krščenih s Kristusom in med seboj. Merilo pripadnosti Cerkvi je življenje v Kristusovi milosti.

3. Cerkev kot zakrament. Ta model nekako združuje prva dva. Poudarja tako vidno pripadnost, ki je značilnost Cerkve kot ustanove, obenem pa tudi življenje v milosti, v intimni povezanosti s Kristusom. Ta model je zelo poudaril tudi Drugi vatikanski koncil.

4. Cerkev kot glasnica. Medtem ko tretji model poudarja zakrament, je tu pomembnejša beseda. Cerkev je skupnost, ki sprejema Božje sporočilo z nalogo, da ga posreduje naprej. V središču pozornosti je Jezus Kristus in Sveto pismo kot njegova prva priča. Cerkev je dogodek, ko se človek v besedi srečuje z Bogom.

5. Cerkev kot služabnica. Ta model Cerkve ne gleda nad svetom, temveč v njem in njemu podrejeno.

Poslanstvo služenja poudarja Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu. V zadnjem času ta vidik najbolj poudarjajo latinskoameriški teologi, močno pa se je razvil tudi pri protestantih.

Značilno za vsak model je, da nikoli popolnoma ne zaobjame stvarnosti, ki jo predstavlja. V nekaterih razsežnostih nam jo približa, v drugih oddalji. Ima svoje prednosti in pomanjkljivosti. To velja tudi za zgoraj naštetih modele. Poglejmo najprej njihove prednosti.

Institucionalni model je dobro zastopan v dosednji teologiji in v dokumentih cerkvenega učiteljstva. Daje jasno zavest pripadnosti in tudi spodbuja misijonsko dejavnost, saj po njem morejo le člani Cerkve upati na zveličanje. Občestveni pogled na Cerkev po drugi strani poudarja notranjo, medosebno povezanost kristjanov. Temeljno načelo pripadnosti Cerkvi ni zunanje, temveč je predvsem milost, delovanje Svetega Duha v občestvu. Model je širok, odprt tudi iskalcem, tistim, ki jih zunanja podoba Cerkve odvrča od vključitve vanjo. Zakramentalni model oba prejšnja na nek način združuje, saj poskuša združevati Božje in človeško, Kristusovo milost in vidno ustanovo. Ta model je zelo zastopan tudi v Dogmatični konstituciji o Cerkvi. Četrti model, ki v Cerkvi gleda predvsem glasnico, je vzporeden s poudarjeno vlogo Svetega pisma v protestantskih cerkvenih skupnostih. Cerkev je kraj srečanja človeka z Božjim nagovorom in posredovanja tega nagovora po človeškem oznanjevalcu naprej. Vera je predvsem bivanjski odgovor na evangelij. Tudi tu najdemo močne motive za misijonsko dejavnost. Model kristjane tudi spodbuja k osebni duhovnosti. Peti model se je razvil prav v zadnjem času. S Teilhardom de Chardinom na katoliški strani in Bonhoefferjem na

protestantski se je v tem stoletju prekinilo obodnje, ki je v Cerkvi videlo tisto, ki naj bo vzvišena nad dogajanja v svetu. Kristus sam nam je dal zgled, ko je »podobo hlapca vzel nase« (Flp 2, 7). Tako je tudi Cerkev poklicana, da gre po tej poti kenoze in postane služabnica sveta, ne vladarica. Zavesti o tem ne potrjuje le Drugi vatikanski koncil, ampak tudi mnogi drugi dokumenti, tako najvišjega cerkvenega učiteljstva kot tudi posameznih škofov ali škofovskih konferenc (npr. sklepni dokument II. generalne konference škofov latinske Amerike v Medelinu leta 1968) na katoliški strani, Svetovnega sveta Cerkva na protestantski in drugi.

Brez težav lahko zaključimo, da vsak model prinaša s seboj nekaj dobrega. Vsebuje poudarke, ki jih drugi modeli nimajo. Tudi če nam ne ustreza popolnoma oziroma prisegamo na katerega drugega, vseeno nobenega ne moremo brez škode zavreči.

Vedno se je potrebno zavedati, da vsak model ravno zato, ker je le model, nosi s seboj tudi določene pomanjkljivosti in slabosti, ki jih je potrebno poznati, da ga ne bi nekritično uporabljali. Tako za institucionalni model velja, da je v Svetem pismu in zgodnjecerkvenem izročilu pravzaprav zelo slabo podprt. Znotraj modela so poudarjene le nekatere kreposti, npr. poslušnost. V Cerkvi je poudarjen klerikalizem, juridizem in triumfalizem (tako škof De Smedt o prvi shemi dogmatične konstitucije o Cerkvi II. vatikanskega koncila). Premalo je prostora za karizme in ekumenizem. Občestveni model na drugi strani ne doreče razmerja med duhovno in vidno razsežnostjo Cerkve. Ni jasno, čemu sploh Cerkev, ko se milost razteza preko meja vidne Cerkve. Ni misijonskega poleta. Neuspel trud, da bi iz Cerkve naredili popolno občestvo, mnoge privede v zagrenjenost

in celo odpad. Za zakramentalni model nekateri teologi, npr. Hamer menijo, da je preveč poudarjeno zgolj zunanje obhajanje zakramentov. Drugi spet pogrešajo prostor za diakonijo, za poslanstvo Cerkve v svetu. Zakramentalno ekleziologijo je tudi težko oznanjevati, ker je teorijo težko predstaviti v praksi. Tudi odziv protestantov nanjo je zelo majhen. Zato pa je njihov odziv toliko večji na četrti model, kjer se zanemarija delovanje, poudarja pa se oznanilo. Vera tudi ni edini cilj oznanila, temveč je cilj občestvo življenja in ljubezni. Avtoriteta Cerkve je res pod Božjo besedo in ne nad njo, toda vse prevečkrat se v zvezi s tem modelom zasebne razlage postavlja pred cerkveno učiteljstvo ali nad njega. Model Cerkve kot služabnice je dobro zastopan v pokoncilski teologiji, prav tako tudi v teologiji protestantskih cerkvenih skupnosti, ima pa šibko svetopisemsko utemeljitev. Nova zaveza sicer služenje poudarja, a vedno kot tisto, k čemur je poklican posameznik, nikoli pa Cerkve kot taka. Služenje tudi nikoli ne sme biti pred oznanjevanjem, saj je bistvo Božjega kraljestva v novozaveznem vidiku v Jezusu Kristusu, ne pa v abstraktnih vrednotah, kar mir, pravičnost in sprava so.

Posamezni modeli prinašajo tudi različne poglede na razmerje med Cerkvijo tega sveta in eshatološko Cerkvijo. Ali moremo o slednji sploh govoriti, ali bo v eshatonu ugasnila? Če je Cerkve le varuhinja zaklada vere in vodnica na poti v nebesa, kot jo vidi institucionalni model, potem se bo ob koncu časov njena naloga iztekla in ne bo imela več razloga za svoj obstoj. Če pa je romarica, nepopolno občestvo med Bogom in človekom na zemlji, potem bo svojo polnost dosegla šele v nebesih, kar pomeni, da je tudi eshatološka stvarnost. Zakramentalni model ubira spet srednjo pot in

meni, da je Cerkve eshatološka, kolikor je zakrament eshatološkega Božjega kraljestva. S svojo vidno pojavnostjo opozarja na nevidno Božje kraljestvo. Je predvsem znamenje upanja. Modela Cerkve kot glasnice in kot služabnice Cerkve vidita tudi predvsem v tem svetu. Njena naloga je predvsem oznanjevanje in delo za odrešenje sveta. Zlasti zadnji model včasih delo za tosvetni blagor tako poudari, da popolnoma pozabi na eshatološko prihodnost.

Različni modeli različno vidijo tudi pravo Cerkve. Ker je Cerkve skrivnost, se lahko v posamezni skupnosti kristjanov le bolj ali manj približno upodobi. Institucionalni model je vse do Drugega vaticanskega koncila pravo Cerkve enačil z rimokatoliško Cerkvijo. Koncil je enačaj opustil. Modele lahko razlikujemo po tem, kako gledajo na štiri znamenja Cerkve, ki jih vsebuje apostolska veroizpoved: enost, svetost, katoliškost in apostolskost. Občestveni model je pozoren predvsem na notranjo edinost, ki jo prinaša Sveti Duh, ki je bil poslan že apostolom. Zaradi njega je Cerkve tudi sveta in katoliška. Zakramentalni model poudarja Cerkve predvsem kot znamenje Kristusove milosti. Protestantske skupnosti menijo, da je za Cerkve odločilno predvsem, ali se v njej oznanja evangelij, kar vodi tudi k njeni edinosti. Peti model vidi počelo edinosti in tudi merilo približevanja pravi Cerkvi v skupnem služenju svetu.

Zadnje vprašanje, s katerim se avtor ukvarja, je vprašanje službe oziroma duhovništva v posameznih modelih. Institucionalni model gleda na duhovnika predvsem z vidika oblasti. Model Cerkve kot občestva po drugi strani poudarja zbiranje. Duhovnik je tisti, ki zbira vernike, da bi iz tega zbora nastalo občestvo. V zakramentalnem modelu je duhovnik po-

svečeni srednik med Jezusom Kristusom in občestvom. V oznanjevalnem modelu je duhovnik le »zvočnik«, ki prenaša Božjo besedo do poslušalcev. Peti model poudarja duhovnikovo politično odgovornost in dejavnost. Drugi vatikanski koncil povedanemu ob bok postavlja še eshatološko razsežnost duhovništva.

Na najpomembnejše razsežnosti Cerkve imajo različni modeli različen pogled. Kakor hitro hočemo izoblikovati svoje mnenje o teh razsežnostih, se nujno približujemo enemu ali drugemu modelu. Modelov v čisti obliki ne najdemo skoraj nikoli, ker se med seboj vsaj v določenih pogledih ne izključujejo. Včasih se medsebojno približujejo, drugič oddaljujejo, v nekaterih vprašanjih pa se izključujejo. Zato ne moremo narediti enega samega modela, ki bi povzemal vse druge, ker ne bi dosegli notranje celovitosti. Nobenega ne moremo vnaprej postaviti kot najboljšega ali ga — nasprotno — zavreči kot neustreznega. Bogastvo različnih modelov nam kaže na bogastvo tega, kar predstavljajo: Cerkev, ki je obenem vidna in skrivnostna, navzoča v svetu in obenem ne od tega sveta, usmerjena v presežnost in zaposlena z vprašanji, s katerimi se človek srečuje vsak dan. K poklicu vsakega kristjana pa spada, da svojo pripadnost Cerkvi vedno znova s svojo molitvijo, s poslušanjem Božje besede, s svojim prizadevanjem za dobroto, za pristne odnose, pravičnost v svojem okolju in z udeležbo pri življenju Cerkve sam spoznava in preverja. Pomembno je, da na te izzive, ki so obenem tudi Božji nagovor, ustrezno odgovori ne le kot človek, ampak tudi kot član Cerkve, poklican k svetosti in prijateljstvu z Bogom in svojimi bližnjimi.

Janez Šimenc

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

- V. Papež**, Zakonik cerkvenega prava in Katekizem Katoliške Cerkve ... 129
Code of Church Law and Catechism of Catholic Church
- I. Rojnik**, Župnijska kateheza in šolski pouk o religiji 143
Parish Catechesis and School Classes about Religion
- A. Mlinar**, Splav in etične dileme onkraj splava 159
Abortion and the ethical questions beyond abortion
- I. Štuhec**, Današnje labilno razmerje med osebo in naravo 177
Contemporary Delicate Balance Between Person and Nature

PREGLEDI

Reviews

- F. Oražem**, Duhovništvo v dokumentih cerkvenega učiteljstva 183
- R. Pietsch**, Temeljne poteze filozofije Pamfila D. Jurkeviča 193
- A. Mlinar**, Čas in prostor Cerkve pri Georgesu Bernanosu 201
- A. S. Snoj**, Kongres evropskih predavateljev katehetike 225
- A. S. Snoj**, Življenje in oznanjevanje v postmoderni 227
- M. Smolik**, Nemška katoliška leksikografija 233
- B. Košir**, Teološka fakulteta v študijskem letu 1993 – 1994 239

OCENE

Book Reviews

- M. Špelič**, M. Dulaey, Victorin de Poetovio, premier exéget latin 241
- A. Mlinar**, J. Römelt in B. Hidber (izd.), In Christus zum Leben befreit . 244
- J. Šimenc**, A. Dulles, Models of Revelation 247
- M. Smolik**, J. G. Davies, Pilgrimage yesterday and today 251
- M. Smolik**, F. J. Brems, Marien-Wallfahrtsorte in Europa 252
- J. Šimenc**, A. Dulles, Models of the Church 253

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Košir B., docent na Teološki fakulteti, Štula 23, 61210 Ljubljana.

Mlinar A., docent na Teološki fakulteti, Repnje 27, 61217 Vodice.

Oražem F., profesor na Teološki fakulteti, Dolničarjeva 1, 61000 Ljubljana.

Papež V., dekan Pravne fakultete na Antonianumu, Via Merulana 124, 00185 Roma.

Pietsch R., predsednik Družbe Jakob Böhme, Innsbruck, Avstrija.

Rojnik I., docent na Teološki fakulteti, Sladka gora 11, 63240 Šmarje pri Jelšah.

Smolik M., profesor v pokoju, Dolničarjeva 4, 61000 Ljubljana.

Snoj A. S., profesor na Teološki fakulteti, Rakovniška 6, 61108 Ljubljana.

Šimenc J., asistent-stažist na Teološki fakulteti, Trubarjeva 80, 61000 Ljubljana.

Špelič M., doktorand, Via degli artisti 41, 00187 Roma.

Štuhec I., docent na Teološki fakulteti, Koroška 1, 62000 Maribor.

