

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 63 leto 2003

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2003

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

Tomaževa proslava *Festivity of St. Thomas*

- 155 Marjan Turnšek**, *To delajte v moj spomin. Teološka refleksija o spominu – novi Evropi ob rob*

Razprave Articles

- 165 Jože Krašovec**, *Prepisovanje ali prevajanje lastnih imen v prevodih Svetega pisma*
Transliteration or Translation of Proper Names in Bible Translations
- 193 Mari Jože Osredkar OFM**, *Un retournement dans la pensée du salut. L'œuvre du Guy Lafon*
Preobrat misli o odrešenju. Delo Guya Lafona
Reversal of Thinking of Salvation. Works of Guy Lafon
- 217 Borut Košir**, *Uprava cerkvenega premoženja in škofijski gospodarski svet*
Administration of Ecclesiastical Goods and Diocesan Finance Committee
- 237 Loredana Peteani**, *Pravice narodov kot posebna oblika človekovih pravic*
Rights of Nations as a Special Form of Human Rights

Pregledi Reviews

- 251 Vladimir Kos**, *Še ena možna razsežnost pete prošnje Očenaša*

Blok Block

- 255 Aleš Gabrič**, *Ozadje izključitve Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani leta 1952*
- 281 Rafko Valenčič**, *Prvi koraki zbliževanja med univerzo in Teološko fakulteto*
- 293 Bogdan Kolar**, *Teološka fakulteta ponovno članica univerze*

Poročilo Report (poročila, Reports)

- 303 Alojzij Slavko Snoj**, *Umetnost v verski kulturi in pedagogiki*

Ocene Book Reviews

- 315 Terezija s. Snežna Večko**, *Steck Odil Hannes, Old Testament Exegesis: A Guide to the Methodology* (izvirni naslov: *Exegesis des Alten Testaments*, prevedel J. D. Nogalski), Society of Biblical Literature SBL, Atlanta/Georgia 1998, 202 str., ISBN 0-7885-0465-7
- 322 Maksimilijan Matjaž**, Špelič Miran, *Grško-slovenski slovar Nove zaveze*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 2002, 197 str., ISBN 961 6138-46-4
- 323 Rafko Valenčič**, Häring Bernhard, *Svobodni v Kristusu. Moralna teologija za dejavno vsakdanje krščansko življenje*, 3 zv. (405 +

484 + 488 str.), Mohorjeva družba, Celje 2001, ISBN 961-218-308-2 (zv. 1), 961-218-356-2 (zv. 2), 961-218-357-0 (zv. 3)

330 Anton Mlinar, Beauchamp Tom L. – Childress James F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford etc. 2001 (peta izdaja), 454 str., ISBN 0-19-514332-9

333 Anton Mlinar, Oduncu Fuat S. – Schroth Ulrich – Vossenkuhl Wilhelm (izd.), *Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 311 str., ISBN 3-525-45707-3

Sodelavci te številke

Doc. dr. Aleš Gabrič, doktor zgodovinskih znanosti, višji znanstveni sodelavec na Inštitutu za novejšo zgodovino, kjer proučuje novejšo slovensko zgodovino, zlasti politično in kulturnopolitično problematiko po letu 1945; na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani predava zgodovino slovenske kulture; naslov: Kongresni trg 1, 1000 Ljubljana; e-mail: Ales.Gabric@guest.arnes.si

Prof. dr. Bogdan Kolar, pri Katedri za zgodovino Cerkev na Teološki fakulteti v Ljubljani; naslov: Ob Ljubljani 34, 1110 Ljubljana; e-mail: bogdan.kolar@guest-arnes.si.

Prof. dr. Borut Košir, predstojnik katedre za cerkveno pravo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani; naslov: Vodnikov trg 4, 1000 Ljubljana; e-mail: kosir.jurij.borut@siol.net.

Akad. prof. dr. Jože Krašovec, predstojnik Katedre za Sveto pismo in judovstvo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani; naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana; e-mail: joze.krasovec@guest.arnes.si

Doc. dr. Maksimilijan Matjaz, pri katedri za Sveto pismo in judovstvo na Teološki Fakulteti v Ljubljani; naslov: Slovenska ul. 17, 2000 Maribor; e-mail: maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si

Prof. dr. Anton Mlinar, predstojnik katedre za moralno teologijo in teologijo duhovnosti na Teološki Fakulteti Univerze v Ljubljani; naslov: Repnje 27, 1217 Vodice; e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si

Dr. Mari Jože Osredkar OFM, asistent pri katedri za osnovno bogoslovje na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani; naslov: Škrabčeva 1, p. p. 303, 5000 Nova Gorica; e-mail: mari.osredkar.ofm@siol.net

Loredana Peteani SL, dipl. univ. politologinja (smer sociologija) in teologinja; naslov: Smetanova 29, 2000 Maribor; e-mail: loredana.peteani@guest.arnes.si

Prof. dr. Alojzij Slavko Snoj, dekan Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, pri katedri za oznanjevalno teologijo na isti ustanovi; naslov: Rakovniška 6, 1108 Ljubljana; e-mail: alojzij.slavko.snoj@rkc.si

Doc. dr. Marjan Turnšek, pri katedri za dogmatično teologijo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, Enota Maribor; naslov: Slomškov trg 20, 2000 Maribor; e-mail: marjan.turnsek@guest.arnes.si.

Prof. dr. Rafko Valenčič, nekdanji predavatelj in predstojnik katedre za pastoralno teologijo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani; naslov: Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana; e-mail: rafko.valencic@guest.arnes.si

Doc. dr. Terezija s. Snežna Večko, pri Katedri za Sveto pismo in judovstvo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, Enota Maribor; naslov: Gregorčičeva 20, 2000 Maribor; e-mail: terezija.vecko@guest.arnes.si

Marjan Turnšek

To delajte v moj spomin

Teološka refleksija o spominu – nastajanju nove Evrope ob rob

»To troje torej, spomin, razum in volja niso tri življenja, ampak eno življenje, niso tri duše, ampak ena duša; potemtakem tudi niso tri substance, ampak ena substanca. Ko spomin označimo kot življenje, dušo, substanco, ga označimo glede na njega samega; ko pa ga označimo zgolj kot spomin, ga označimo v odnosu z nečim. To bi rekel tudi o razumu in volji; tudi razum in volja označujeta odnos do nečesa. Vsako življenje pa je samo v sebi, tako tudi duša in bistvo. Zato je ono troje eno, ker je življenje samo eno, samo ena duša in samo eno bistvo; in karkoli kot posameznosti pomenijo same zase, pomenijo tudi skupaj, vendar se to ne izrazi v množini, ampak v ednini. Troje pa so zato, ker se nanašajo druga na drugo. Če to troje ne bi bilo enako, tako posamezno posameznemu kot tudi posamezno celoti, se ne bi mogli medsebojno vsebovati. Ne vsebuje namreč le vsako posamezno posameznega, ampak posamezno vsebuje tudi celoto. Spominjam se namreč, da imam spomin, razum in voljo; razumem, da razumevam, hočem in se spominjam; in hočem hoteti, se spominjati in razumeti. Vsega svojega spomina, razuma in volje se hkrati spominjam. Česar se od svojega spomina ne spomnim, tega ni v mojem spominu. Ničesar pa ni tako v spominu kot spomin sam. Torej se ga spominjam v celoti. Prav tako vem, da razumem, karkoli razumem; in vem, da hočem, karkoli hočem; vem, česar koli se spominjam. Torej se spominjam vsega razuma in vse svoje volje. Podobno vse skupaj razumem, ko razumem to troje. Prav vse razumljivo razumem, razen tega, česar ne poznam. Tega pa, česar ne poznam, se ne spominjam in nočem. Karkoli razumljivega torej ne poznam, tega se potemtakem tudi ne spominjam in nočem. Česar koli razumljivega pa se spominjam in karkoli hočem, to potemtakem tudi razumem. Moja volja vsebuje ves razum in ves moj spomin, ko uporabljam vse, kar razumem in česar se spominjam. Ko se zatorej posamezno med seboj in vse skupaj in vsako posebej vsebujejo, je vsako posamezno v celoti enako posameznim v celoti in vsako posamezno v celoti skupaj vsem v celoti. To troje je eno, eno življenje, ena duša, eno bistvo.«

Sveti Avguštin, odlomek iz dela *O Trojici X*, 11, 18

V sodobni teološki misli narativni, pripovedni model spet dobiva vidni prostor.¹ Narativna teologija najde svojo upravičenost v dejstvu, da ima judovsko-krščansko razodetje narativni značaj. V postmoderni paradigmi se to toliko bolj izostri, saj se pokaže kot drugačno od modne ezoteričnosti, ki zajema iz starih in novih (marsikdaj znanstvenofantastičnih) mitičnih in okultnih elementov. Sveto pismo pa kratkomalo pripoveduje zgodbo življenja – zgodovino. Odrešenje je v judovsko-krščanskem kontekstu »pripovedovano«, saj se je srečanje z Bogom zgodilo v konkretnem prostoru in času, v konkretnih zgodovinskih dogodkih, ki pa so prav zaradi Božjega posega zadobili transcendenten značaj in presegli zgolj imanentno dogajanje.

Zaradi zgodovinske komponente se hebrejsko-krščanski svet ne more izogniti osrednji vlogi spomina in ga ne sme zanemariti. Versko spominjanje pri Judih in kristjanih se dogaja znotraj pripovedovanja o čudovitih Božjih delih (*mirabilia Dei*) in dobi svoj primarni prostor v liturgiji. Po drugi strani pa je res, da človek kdaj psihološko beži od preteklosti in se zato spominjanja boji.

1. Spomin-janje kot teološka kategorija

V vsakdanjem življenju nam spomin pogosto predstavlja le nadvse koristno sposobnost, ki odločilno pripomore k reševanju trenutnih zahtev. Slovar slovenskega knjižnega jezika ga opiše v kar šestih pomenih kot »sposobnost človeka, da lahko predstave, misli, podatke v zavesti ohrani, obnovi«, nadalje spomin kratkomalo poistoveti z »zavestjo« o preteklih predstavah, mislih, podatkih, v šestem pomenu pa dodaja, da je spomin lahko tudi neko dejanje ali stvar, ki spominja na koga ali kaj. Seveda pa je ob zgolj psihološkem pomenu spomina podobno resničnost mogoče odkriti tudi na povsem biološki ravni. Pomislimo na pomen genomskega zapisa, ki »spomin« na biološko življenje ohranja v vsaki živi celici; ker pa pri človeku telesnega in duševnega elementa ni mogoče ločiti od duhovnega, je nujno odkrivati tudi duhovno razsežnost spominjanja. Tako ima v religiozni in verski zavesti človeštva spominjanje toliko večjo vlogo, v krščanstvu pa tudi svoj teološki pomen.

Poglejmo najprej starozavezni kontekst. V bogoslužju Izraela je v številne blagoslove vključeno spominjanje velikih Božjih del, tako da se pripoveduje o Jahvejevih posegih v življenje skupnosti, odločilnih za ljudstvo. Izraz sam izhaja iz semitskega korena »zkr« (zahar) in ima temeljni pomen spomniti se ... ali misliti na ...; podoben pomen se pridaja

¹ Pričujoči prispevek je bil v nekoliko skrajšani obliki podan kot slavnostno predavanje ob praznovanju sv. Tomaža Akvinskega, zavetnika Teološke fakultete v Ljubljani, 10. marca 2003.

tudi ustrežni grški besedi anamnesis ali mimnéskomai. V obrednem pomenu se izraz nanaša na obhajanje odrešenjskega Božjega dogodka, katerega aktualnost, živost se oznanja v obhajanju, z namenom, da bi se prisotni temu istemu delovanju odprli tudi v sedanjosti in prihodnosti. Takšno spominjanje je sestavljeno iz srečanja dveh enakovrednih dejanj: iz spominjanja Izraela (ko se spominja, Izrael obnavlja svojo zavezo) in iz Jahvejevega spominjanja, ki zvest svoji obljubi zagotavlja kontinuiranost zaveze in s tem sedanjost odrešenja. Subjekt bibličnega spominjanja sta torej vzajemno zbrana skupnost Izraela in Jahve, ki je odrešenik Izraela: vsakič, ko se Izrael spominja svojega Gospoda in spominsko obhaja odrešenjski dogodek, ki ga je Jahve v preteklosti storil (prim. 5 Mz 7,18), se Jahve spominja svojega ljudstva, se mu približa, ponavzoči odrešenje in v tem obnovi svoje ljudstvo (prim. 2 Mz 6,2–8; 3 Mz 26,42–45; 20,24; Ps 20,4).²

Gospod in Izrael sta izmenjaje subjekta spominjanja in hkrati vsebina spominjanja. Prav zaradi srečanja sestopajočega in vzpenjajočega se dogajanja obhajanje spominjanja ne more biti zgolj zunanje dogajanje, zgolj zunanji obred, ampak postane kolektivno dejanje, ki razglša globinsko identiteto Izraela. Spominjanje v obhajanju je vedno ponovno oživljanje rojstva in razvoja lastne zgodovine in njeno manifestiranje pred vsemi. Tako hebrejsko spominjanje ustvarja povsem nov »danes«.³ Obstoje naroda temelji na vračanju k izvorom, ki jih njegovi pripadniki v obhajanju spominjanja iz generacije v generacijo vedno znova oživljajo in aktualizirajo. Takšno spominjanje deluje kot uvajalna metazgodovina.

Središčno spominjanje, ki razglša in ohranja identiteto Izraela, je obhajanje pashe. »Ta dan naj vam bo v spomin in praznujte ga kot Gospodov praznik; iz roda v rod ga praznujte kot večni zakon« (2 Mz 12,14)! To je spominjanje izhoda iz Egipta, ki je vsebina pashe; v spominjanju gre torej za »danes« izhoda – bili so sužnji, Jahve pa jih je osvobodil. Za Izraelce pa je to pomenilo, da jih Jahve osvobaja tudi v vsakokratnem »danes«. Spominjanje iz preteklosti naredi sedanjost. Pretekli dogodek se osvoboditve postane trajen, večni »danes« in »tukaj«. S tem eshatološka perspektiva postane sestavni del obrednega spominjanja – pogled usmeri v prihodnost, v neki novi izhod, ki je na skrivnosten način že sedanjost (prim. Ps 93; 97 – Božje podarjanje kot prisotnost in prihodnost). V zvezi s tem je v Mišni razloženo: »V vsaki generaciji naj se vsak doživlja kot

² Glej tudi G. von Rad, *Old Testament Theology*,⁵ volume I: *The Theology of Israel's Historical Traditions*, SCM Press LTD, London 1985, 242-243.

³ Temo spominjanja, sicer z drugega vidika in bolj obrobno, najdemo tudi v: J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, SAZU, Ljubljana 1999, 54.124-125.223.649-650.682.

nekdo, ki je bil iz Egipta osebno osvobojen. Sveti Bog – ki naj bo blagoslovljen! – ni izpeljal iz Egipta samo naših očetov, ampak je z njimi izpeljal tudi nas.«⁴ Spominjanje preteklih dogodkov postane za Izraelce človeški »prostor« Božjega »sedaj«, Božje prisotnosti. Spominjanje postane simbolni izraz takšne vizije zgodovine, ki se ne more izraziti drugače, kakor da se izneveri pravilom slovnice. Sedanjik (danes) nima pomena in teže, če ne zajame preteklika, če ne seže do izvora v preteklosti skupnosti; s tem se izvor »posedanji«, postane dar v sedanjosti, postane sedanji temelj. Mnogi menijo, da je Judom brez ozemlja in jezika skoraj dva tisoč let uspelo preživeti prav zaradi zvestobe spominjanju velikih Jahvejevih del, saj so letno obhajali pasho povsod, kjer so bili, s tem pa svoj temelj in izvor znova in znova oživljali ter tako ohranjali svojo identiteto.

Preidimo v novozavezni kontekst. Novozavezno razumevanje spominjanja se navezuje na judovsko. Jezus Kristus se je z zadnjo večerjo, ki jo je postavil v okolje obhajanja judovske pashe, na tradicijo spominjanja nedvoumno navezal. Za vrhunec komunikacije med ljudmi in Bogom ter med kristjani samimi, ki se v krščanstvu dogaja v evharistiji, je Kristus izbral prav obliko spominjanja. Naročil je, da naj to, kar je on sam storil pri zadnji večerji, delajo v njegov spomin.

V Novi zavezi je za »spominjanje« oziroma »ponovno spominjanje« uporabljen izraz »anámnesis« (Erinnerung), ki se od »mnéme« (Gedächtnis) razlikuje po tem, da pomensko poleg golega spomina vsebuje tudi »ponovno oživitev zbledelega vtisa z določenim dejanjem volje«.⁵ Prav ta aktivni moment v anamnesis vodi od golega »spominjanja v zavesti« do »spominjanja po besedi« (komemoracija) in naprej do »spominjanja v dejanju«. Gre za spominsko delovanje, v katerem se predmet spominjanja posedanji.

»To delajte v moj spomin« (Lk 22,19), je naročilo, ki ne pomeni, da naj bi se kristjani le spominjali Jezusa, ampak da sledeč aktivnemu pomenu anamnesis to spominjanje izpeljejo z delovanjem in s tem pripravijo prostor posedanjenju predmeta spominjanja, ki je Kristusova pasha, njegova smrt in vstajenje. To pa je hkrati temelj in izvor trajne identitete krščanske skupnosti. Posedanjenje Gospoda, ustanovitelja zadnje večerje, ki je po smrti in vstajenju na novo dejaven, je cilj in vsebina delovanja skupnosti, ki živi naprej. S tem vedno znova vstopa v to, kar je Jezus delal z učenci na predvečer svoje smrti. V spominjanju se skupnost spet vzpostavlja na svojem temelju in obnavlja svojo istovetnost.

⁴ Mishnaïot, *Ordine (II) delle Feste, Trattato III: Pesshim del sacrificio pasquale X*, 5 (italijanski prevod V. Castiglioni, Roma 1962, 127–128).

⁵ J. Behm, *Anamnesis*, v: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, zv. 1, 351.

Prevoda »To delajte v moj spomin« smo zelo navajeni, vendar ta tradicija ne ustreza povsem grškemu izvorniku pri Luku (22,19) in pri Pavlu (1 Kor 11,24–25), ki dobesedno prinašata »to delajte v moje spominjanje«, kar lahko pomeni tudi »kot moje spominjanje«. To je semitizem (npr. mazilijo ga v kralja, kot kralja). Jezusovo spominjanje pa je pravzaprav Božje spominjanje, izraženo in uresničeno v njegovem človeškem spominjanju. Ali ni potem prav njegov spomin radikalen »dogodek« preboja iz imanence v transcendenco, ki pa obenem pomeni radikalno preseganje prostora in časa. Jezusovo naročilo se povezuje z judovskim spominjanjem, a v odnosu do nove pashe, ki je izvršena v krvi na križu, torej v smrti in vstajenju. Zadnja večerja je tako postavljena v kontekst starozavezne pashe, vendar jo njena vsebina presega. Resnična vsebina je *Kristus sam, naša pasha* (prim. 1 Kor 5,7). Ta anamnesis omogoči novo, dejavno Kristusovo prisotnost, priklič v spomin edino daritev Sina Očetu, ki se aktualizira v zakramentu; v zakramentalni daritvi Očetu.

Najvišji in odločilni izraz krščanstva je sestavljen iz Jezusa Kristusa in njegovih dogodkov življenja, smrti in vstajenja. Pomembnost narativnega pristopa v kristološki komunikaciji prihaja iz dveh osnovnih razlogov: iz nujnosti pozornosti na Jezusa iz Nazareta in iz poudarka na redu pričevanja.

Izvajati kristologijo, ki pripoveduje Jezusovo stvar, in je ne le argumentira, pomeni izhajati iz zemeljskega in iz poveljčanega Jezusa: gre za enovito zgodbo – torej zgodovino, enovito dogajanje, ki Jezusa Kristusa vodi na križ in v vstajenje. Podoba Kristusa ne sme biti ujeta v območje teorema, oslABLJENA na predmet spoznanja, ki se ga lahko poseduje in sprejme (ali pa tudi ne!). Takšen Kristus se predstavi sicer kot časti vreden, Božji, močan, pantokrator, a skoraj nič odločilen za življenje.

Ker pa se srečanje z Bogom zgodi v zgodovini, vernik iz nje, ko živi svojo vero, ne more uiti. Narativna smer teologije jasno in odločno podčrtuje, da se komunikacija z Bogom uresničuje na nivoju dogodka – ne na nivoju konceptov ali doktrinalnega vedenja. Bog ne komunicira seznama resnic, ampak samega sebe in skrivnost svoje odrešenjske volje. Zato vera vključuje celotno osebo, ne le enega dela. Najbolj priljubljena literarna oblika pripovedi je zato pričevanje. Primarne vloge zato nimajo logične izpeljave, ampak so sekvenca dogajanja s prebujenimi izkušnjami in doživetji, z opisi in zaključki, ki iz tega izhajajo. Pretekli čas (aorist) pri tem postane sedanji, to pa je trajna aktualnost (sedanjost), ki pripovedovanje naredi za izrazni dogodek. Pravi pripovednik je tisti, ki mu v »danes« uspe »oživiti« dejstva, ki jih pripoveduje, skoraj tako, kakor bi oživiljal zgodovino in jo za poslušalce »ponovno ustvaril«. To zahteva resnično vključitev pripovednika v to, kar pripoveduje, in ne

prenese reduciranja na hladno in mehansko ponavljanje nečesa, kar mu ne pripada, saj tedaj pripovedi ni sposoben dati življenjske sile.⁶

2. Spomin kot prostor komunikacije, ki spreminja

Ljubezenski odnos, ki edini omogoča življenje, črpa v veliki meri iz spomina: Očetova Beseda, Logos, se nam je v Jezusu Kristusu razodela kot Sin, v katerega zemeljskem življenju se Božja ljubezen učloveči tako, da je ljudem dostopna: »Kar je bilo od začetka, kar smo slišali, kar smo na svoje oči videli, kar smo opazovali in so otipale naše roke, to vam oznanjamo: Besedo življenja« (1 Jn 1,1). Do teološkega pojmovanja navzočnosti Boga v svetu se človek ne more dokopati samo z razmišljanjem po načelih analogije, ker gre za navzočnost, ki preobraža in odrešuje. Takšna je bila Kristusova objektivna navzočnost med njegovim zemeljskim bivanjem, »ki jo v vsej resničnosti slavimo v bogoslužju, kjer delo odrešenja zaživi ne le kot spomin na preteklost, ampak kot učinkovito spreminjenje, ki se nadaljuje v zgodovini in spreminja tudi zgodovino samo«.⁷ Narativna teologija zaobjema zakramentalno vizijo sveta, ki se daje na razpolago, da bi postal prostorje odrešenja, prostorje ljubezni. Gre torej za celostno dojetje resničnosti človeške zgodovine v Bogu in Boga v zgodovini.

Velikonočna skrivnost, ki je osrednja vsebina krščanske anamnesis, je nekaj objektivnega, ker je zgodovinski dogodek. Bogoslužno spominjanje pa je posrednik te objektivnosti odrešenja, saj ohranja nadčasovnost, se dviga nad posameznika in gre iz roda v rod. V občestvu Cerkve se prav po bogoslužnem spominjanju ohranja tisto, kar je v Kristusu nadčasovno, kar je večno. In to je Logos, Večni spomin, večna Modrost. V tem je princip objektivnosti, saj prav anamnesis onemogoča zgolj subjektivistični pristop, ker posedanja zgodovinsko inkarniranega Kristusa, in ne Kristusa po lastni, človeški podobi. Inkarnacija namreč pomeni sestop Boga, nevidnega, v območje vidnega, da bi ga človek, ki je na materialno nepremagljivo vezan, lahko spoznal. Sestop se v odrešenjskih dogodkih še vedno dogaja, saj je zato tu, da bi ljudi pritegnil v proces dvigovanja: inkarnacija je najprej usmerjena na skrivnostno zamenjavo na križu (med Sinom in Očetom) in je nato usmerjena na novo obliko telesnosti v vstajenju. V Kristusu Bog poišče človeka tam, kjer je človek, ne da bi tam z njim ostal, ampak da bi človek s Kristusom prešel tja, kjer je Kristus. Zato je zakramentalnost krščanskega bogoslužja prav v tem, da nujno sega v Spomin, v Modrost, v Božjo transcendenco. Ali kot se izrazi

⁶ Prim. F. Lambiasi / G. Tangorra, *Gesù Cristo Comunicatore: Cristologia e comunicazione*, Paoline, Milano 1997, 156–157.

⁷ T. Špidlik / M. I. Rupnik, *Pričevanje svetih ikon*, Ognjišče, Koper 2002, 11.

kardinal Ratzinger: »S preteklo zgodovino je Kristus v svojih zakramentih na poti skozi čas. Pri tem smo mi privzeti v dogodke. Dogodki s svoje strani presegajo minljivi čas in so v zakramentalnem delovanju Cerkve sedanjost med nami. Kristološka koncentracija celotne zgodovine je sočasno liturgično posredovanje te zgodovine in izraz nekega novega doživljanja časa, v katerem se preteklost, sedanjost in prihodnost dotikajo, ker so vključene v sedanjost Vstalega. Liturgična sedanjost /.../ ima v sebi vedno tudi eshatološko upanje.«⁸

Teologija spomina nam je predočila, da je spomin močnejši od razuma, je mnogo bolj dinamičen, je ustvarjalen v globljem pomenu kot razum. To, kar trajno ohranjamo v spominu, morda celo v kolektivnem spominu neke skupnosti, nas neprimerno bolj oblikuje kot golo razmišljanje. Pravzaprav nas stvariteljska moč spominjanja spreminja v to, kar se spominjamo, da smo. To je že ničkolikokrat preizkušeno pravilo, ki ga končno potrjuje tudi vsakdanje življenje. Kar v spominu živo ohranjamo, pogosto tudi govorimo in uresničujemo in se v to spreminjamo. Navsezadnje na tem načelu sloni tudi psihologija reklame, ki nam na vsakem koraku želi priklicati v spomin določeno vsebino (končno učinkovitost spominjanja potrjujejo tudi proračuni za reklamne storitve).

Božja ljubezen je s pomočjo liturgije v Cerkvi shranjena v vsej svoji objektivnosti. Z živim liturgičnim spominjanjem moremo zajemati iz te objektivnosti, iz te modrosti, ko priznamo realen obstoj drugega in Drugega. Prav to nas z vsemi subjektivnimi občutki vključi v sporočilo cerkvenih očetov, v tradicijo občestva Cerkve. Sicer bi pristali v popolnem subjektivizmu, ki končno pomeni tudi zaprtost za komuniciranje, zaprtost za odnose, ki človeka v zgodovini edini resnično učlovečujejo. V goli subjektivnosti ni več mogoč govor, ni več besede, kajti beseda, ki nikomur nič ne pove in je nihče ne razume, ni več beseda. Vsak živi v svojem svetu, ki je vsem drugim tuj. Vsi kričijo, vendar nihče nikogar ne sliši. Ljubezen kot kristološka resničnost zahteva objektivnost drugega, zahteva ponižno priznanje obstoja drugega, spoštovanje njegove osebne zgodovine, saj se mu lahko samo tedaj resnično, ne navidezno, in svobodno podari. Ljubezen brez svobode postane strast, neobvladan nagon. Ko pa drugega priznamo kot svobodnega, mu moramo pustiti, da stori, kar hoče. Teologija mora seči v to objektivnost, v to svobodo, tudi Božjo, ki je skrita v zgodovinskem občestvu Cerkve, in iz nje spregovoriti svetu, spregovoriti drugim znanostim v interdisciplinarnem dialogu, dolžna je dati besedo tudi politiki in ekonomiji, seveda ne kot besedo od zgoraj, ampak kot lastni delež pri nastajanju novih zgodovinskih oblik bivanja in sožitja.

To izhaja tudi iz dejstva, da se »bogoslužno spominjanje« smrti in vstajenja Jezusa Kristusa preverja v »eksistencialnem spominjanju« kr-

⁸ J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie: Eine Einführung*, Herder, Freiburg 2000, 101.

ščanske skupnosti. Saj po Janezovem evangeliju Jezus najprej učencem umije noge in jim naroči, naj tudi ono to storijo drug drugemu (prim. Jn 13,15).⁹ Rastoča človeška bližina se pri spominjanju predpostavlja. Ta komunikacija pa nujno vpliva na dejanja vsakdanjega življenja, na socialne in karitativne odzive. Če drug drugemu umivamo noge v simbolnem pomenu, eksistencialno živimo spomin na Jezusa Kristusa, ki ga evharistija ohranja liturgično živega. Če pa se kultno spominjanje, ki se dogaja v zakramentih, prevaja v eksistencialno spominjanje sredi vsakdanjih situacij, potem lahko z J. B. Metzem govorimo o »nevarnem spominu«, ne predvsem zato, ker hoja za Kristusom vsakega kristjana nujno vodi na križev pot osvoboditve (tako ekonomske kot duhovne, skupne kot posameznikove), ampak predvsem zato, ker je takšno »nadaljevanje Kristusa« zakramentalni prostor Kristusa samega, ki deluje v tistih, ki se sklicujejo nanj, in jih uvaja v svobodo, za katero je on dal svoje življenje. Takšno liturgično pripovedovanje, še posebej evharistično, nujno uvaja kristjane v njihovo odgovornost pri sprejemanju bremena zgodovine nase v njegovem imenu. S tem kristjani postanejo živi, dejavni spomin sredi sveta; njihovo prizadevanje v svetu postane njegovo lastno prizadevanje, saj je on sam »zakramentalno« prisoten v skupnosti in v njej učinkovito deluje.

3. In sedaj še misel nastajanju nove Evrope ob rob

Prva evangelizacija je v grško-rimskem kulturnem prostoru povzročila nemir, še več, celo odpor. Nekaj tovrstne preobčutljivosti za krščanstvo je v Evropi še vedno oz. ponovno prisotne. Evropske države iz slavne krščanske družine narodov (Bulgakov je zapisal, da so Rusi v 9. stol. upali, da bodo prišli v krščansko družino) danes besedici krščanstvo v svoji ustanovni listini celo odkrito nasprotujejo. Kako je to mogoče? To je vprašanje najprej in predvsem za krščanstvo, a tudi za Evropo, ki hoče biti »nova«. Vendar je v duhu zgoraj izpeljevanega pojmovanja spominjanja za Evropo lahko usodno nevarno, če se glede svoje krščanske preteklosti zavije v popolno amnezijo. Na kratko, in zato nujno nepopolno, si ozavestimo zgodovinski spomin.

Mesto krščanstva v Evropi in njegov interes zanjo se razumeta le iz zgodovine. Ljudstva, ki so se v drugi polovici prvega tisočletja priseljevala na evropski kontinent, so v celoti postala del tega kontinenta s sprejemom krščanstva. In prav ta moment je pravzaprav izvorni konstitutivni element družine evropskih narodov: s tem dogodkom so zavest lastne identitete utrdili, ne izgubili – nas uči zgodovinski spomin. Evropska civi-

⁹ Prim. L. M. Chauvet, *Symbole et Sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1988, 266-267.

lizacija je iz krščanskih virov svoje vrednote, ustanove, svojo umetnost, antropologijo, celo svoje zakone črpala več kot tisoč let. Tako je tudi moderna Evropa sama sad krščanstva, čeprav je velik del njene dediščine zavrt v sekularizirano »embalažo«, in to kljub temu, da si je – in si še – določena modernistična in liberalistična struja to dediščino prizadevala zavreči. Vendar v krščansko dediščino Evrope spadata tudi dva v srednjeveškem krščanstvu izoblikovana principa, ki sta prešla v osnovo evropske, danes pa tudi širše civilizacije: prvi je princip človeške osebe kot nosilke posebnega dostojanstva, ki je izvor vseh drugih pravic v skupnosti in v državi; drugi pa je načelo, da časni red srednjeveških mest ni dokončni red Božjega kraljestva. Iz obojega sledi, da življenje duha, vrednote, vera niso odvisni od politične oblasti in moči. Dejstvo je, da svoboda in človekove pravice izvorno slonijo na teh dveh pojmih, zanimivo pa je, da so prav te pridobitve človeštva tuje civilizacijam, katerih izvor ni povezan s krščanstvom. Medtem ko je srednjeveško krščanstvo uspešno izoblikovalo duhovno edinost med izredno različnimi oblikami moči, kultur in institucij.

Ob sedanjem integracijskem prizadevanju v Evropi se spomnimo na dejstvo, da je združena Evropa oseb in narodov na neki način že obstajala, in to prav v krščanskem srednjem veku od 12. do 14. stoletja. Kako je bilo takrat s kateregakoli konca Evrope brez ovir mogoče romati v Sveto deželo, v Rim, k svetemu Jakobu v Compostello, v Köln. Ali, evropske univerze takratnega časa in mendikantski redovi so imeli svoje študente oziroma člane iz najrazličnejših delov Evrope, ki je bila brez administrativnih preprek pri prehajanju iz dežele v deželo. Zanimivo je tudi zgodovinsko dogajanje, ki je sledilo reformaciji in verskim vojnjam. Ko je Cerkev svojo integracijsko vlogo med evropskimi civilizacijami opustila, je država vedno bolj razglašala svojo absolutno oblast in suverenost na svojem ozemlju. Z renesanso in razsvetljenstvom pa so države dejansko triumfirale in postale samozadostne, vendar so hkrati med seboj postale rivali. To je razvoj zamisli, da je človek središče vesolja, brez horizonta resnične transcendence. Človek se ne doživlja več kot ustvarjena oseba in Božja podoba, ampak kot svoboden individuuum v svoji subjektivnosti. Postmoderna različica te zavesti pa je končala v subjektivističnem iskanju ezoteričnega znanja, ki je skrito v »zakladu« okultnega in s katerim lahko premaga nasprotja v zapletenem družbenem dogajanju, ki naj bi bila zgolj navidezna. Tako seveda nastaneta dve kategoriji ljudi, razsvetljeni in »nevedni«; razsvetljeni, ki so v posesti resnice, in drugi, ki živijo na nižjem nivoju resnice. Razliko pa je mogoče premostiti s pomočjo razsvetljene osebe in z voljo. Svet, kjer volja postane moč, pa je po definiciji svet magije. Ezoterizem se tako predstavi kot svet dveh ali več resnic; ena resnica velja za ene, druga za druge. Do globlje resnice in resničnosti pa vodi pot le prek iniciacije. Če bi še naprej primerjali,

bi kmalu ugotovili, da vse to ni daleč od liberalističnega pristopa k urejanju stvarnosti. Krščanska anamnesis pa ne prenese dveh resnic. V narativni komunikaciji namreč spomin na preteklost prehaja v sedanost in v potrebni harmoniji določa prihodnost. Takšna komunikacija pa zahteva zgodovino kot takšno, kar pomeni tudi eno in edino resnico, ki, kakor krščanski Bog, ne prenese nobenega tekmeča.

In kje bo današnja Evropa našla duhovnih moči, da premosti svojo razčlovečevalno prihodnost, ki ji hiti naproti? En kamenček na tej poti bo gotovo prispevek krščanstva, če bo pripuščeno k tvornemu razpravljanju o novem definiranju suverenosti in odnosov znotraj mednarodne skupnosti, v posameznem narodu, državi, ljudstvu, kulturi. Nenazadnje zato, ker je tačas skoraj edino, ki v svojih živih skupnostih hrani evropski vsaj dvatisočletni spomin, ga ohranja v stiku z evangelijem in ga tako trga iz objema subjektivistične ali ezoterične imanence.

Sklenimo z obnovitvijo Avguštinove misli, ki smo jo slišali v uvodu v predavanje. Nekaj trojiškega odnosa je zaznal v razmerju med spominom, razumom in voljo v človeku.¹⁰ Če ni spomina, razumu in volji nekaj manjka; kot bi nekaj manjkalo krščanskemu razodetju Boga, če bi izpadla ena izmed Božjih oseb. In nadaljuje, da vemo le to, česar se spominjamo; pa tudi hočemo le, česar se spominjamo. Brez spomina na Kristusa bi krščanstvu manjkalo nekaj bistvenega. Tako bi brez pristnega spominjanja na krščanstvo tudi evropskemu razumu in volji manjkalo nekaj bistvenega in Evropa bi izgubila svojo istovetnost, izgubila bi svoj »obraz« in se razpršila v totalitarizmih ali fundamentalizmih več resnic. Vendar se Evropi, tudi zaradi bridkih in še dokaj svežih izkušenj, to ne sme zgoditi. Naj svoj nenadomestljiv delež k takemu razvoju doda tudi dovolj drzna in trezna teološka misel, ki živi znotraj evropskega prostora in časa, okuša krizo tega časa in prostora ter se navdihuje v zgodovini odrešenja, ki se dogaja tudi danes in tudi v naši skupni Evropi.

¹⁰ Prim. Avguštin, *O Trojici X, 11, 18*.

Jože Krašovec

Prepisovanje ali prevajanje lastnih imen v prevodih Svetega pisma

Že prvi prevajalci Svetega pisma so bili prepričani, da je treba domala za vse jezikovne prvine izvirnika najti ustrezen izraz v ciljnem jeziku. Znane izjeme so bila lastna imena in hebrejska občna imena, za katere niso mogli najti ustreznih prevodnih rešitev (*amen, ephod, gehenna, hallelujah, mana, pesah, sabat* itn.). Prevajalci Svetega pisma so se od začetka odločali, da transliterirajo skoraj vsa lastna imena; le tu in tam so jih prevedli skladno z njihovim etimoloških pomenom ali kulturnimi dejavniki. Iz posebnih razlogov so hebrejsko ime za Boga, *yhwh (Jahve)*, nadomestili s splošno oznako GOSPOD. Metoda zgodnjih prevajalcev je postala nepisan zakon za poznejše prevajalce Svetega pisma.

Toda praksa transliteriranja namesto prevajanja lastnih imen v zgodnjih in poznejših prevodih Svetega pisma se ni dosledno izvajala. Določeno ime je včasih v eni prevodni enoti transliterirano, v drugi prevedeno brez upoštevanja kakega pravila ali sistema. Oblike svetopisemskih imen v različnih prevodih skozi zgodovino bolj ali manj zrcalijo osebne razloge prevajalcev za pisanje lastnih imen ali njihovo odvisnost od prejšnjih prevodov.

Svetopisemska lastna imena so transliterirana po ustreznih pravilih ciljnih jezikov in kulturnih izročil. Na splošno velja, da je večina prevajanja fonetična, odvisno od prevajalčevega poznavanja izvirnega jezika in njegove uporabe osnovnega besedila (*Vorlage*). Prevajalci prevajalskih večšin niso uporabljali dosledno v smislu modernih znanstvenih pravil za prevajanje. Razlike med zgradbo izvirnega jezika in različnimi oblikami imen v izvirniku ali v prejšnjih prevodih razložijo, zakaj so oblike svetopisemskih imen dosledno zapisane le v primerih, ko določena črka abecede ne dopušča več kot eno možnost: v primerih, ko je možnosti več, se prevodne oblike lahko menjavajo. Precej imen ima različne oblike iste transliteracije.¹

¹ V zvezi z bibliografijo gl. zlasti H. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek*, Cambridge University Press, Cambridge 1909; ponatis G. Olms, Hildesheim et

Ta predstavitev obravnava nekaj znanih nazivov, določitev in imen, zapisanih v prepisnih in prevodnih oblikah: tetragram *yhwh* (*Jahve*), ki pomeni osebno ime Boga Izraela; imeni ali označbi podzemlja *Abaddon* (Job 26,6; 28,22; 31,12; Ps 88,12; Prg 15,11; 27,20; Raz 9,11) in *Šeol* (1 Mz 37,35; Ps 6,5; Job 26,6; Prg 15,11; 27,20 itn.); označbi za velikane *Nefilim* (1 Mz 6:4; 4 Mz 13:33) in *Refaim* (1 Mz 14:5 itn.); imeni ali označbi pošastnih bitij *Behemot* (Job 40,15) in *Leviatan* (Iz 27,1; Ps 74,14; 104,26; Job 3,8; 40,25); simbolna imena Ozejevih otrok v Oz 1: *Jezreel* (Oz 1,4), (*Lo-*) *Ruhama* (Oz 1,6) in (*Lo-*) *Ami* (Oz 1,9); ime drugega Izaijevega sina *Maher-šalal-haš-baz* (Iz 8,1.3), ki ima presenetljiv simboličen pomen v kontekstu Izaijeve napovedi uničenja Damaska in Samarije; imeni ljudstev *Filistejci* (1 Mz 10,14; 2 Mz 13,17 itn.) in *Gojim* (1 Mz 14,1.9); deželi *Aram Naharajim* (1 Mz 24,10) in *Padan Aram* (1 Mz 25,20); toponima *More* (1 Mz 12,6; 5 Mz 11,30; Sod 7,1) in *Morija* (1 Mz 22,2; 2 Krn 3,1); votlina *Mahpela* (1 Mz 23,9.17.19; 25,9; 49:30; 50,13); dolina *Šefela* (5 Mz 1,7; Joz 9,1; 10,40; 11,2.16; 12,8; 15,33; Sod 1,9 itn.). Poleg teh primerov alternativne prakse v zapisovanju imen velja posvetiti pozornost načinu transliteracije gore *Harmagedon* (Raz 16,16), ki je omenjena kot prizorišče poslednje Božje sodbe

1. Nadomestila za osebno Božje ime *yhwh* (*Jahve*) ali prepis imena

V hebrejskem Svetem pismu specifično osebno Božje ime sestavlja zveza štirih soglasnikov, tetragram *yhwh*, najdemo ga na 6007 mestih. Skoraj gotovo je, da so ime na začetku izgovarjali kot *Jahve*. Že v zgodnjem obdobju judovstva se je zgodilo, da se je tetragram *yhwh* zdel preveč sveto ime, da bi ga smeli izgovarjati. V sinagogah so v tem simbolnem imenu že zgodaj začeli brati besedo *ʾādōnāy* 'Gospod'. Ko so masoreti k soglasnikom hebrejskega besedila dodali samoglasniška znamenja, so pod tetragram *yhwh* napisali samoglasnike, ki nakazujejo, da je namesto tega treba brati hebrejsko besedo *ʾādōnāy* 'Gospod' ali *ʾēlōhīm* 'Bog'.

Pregled prevodov Svetega pisma skozi vso zgodovino kaže, da je prevajalce v iskanju primerne rešitve za tetragram *yhwh* po eni strani

al. 1987; G. Lisowsky, *Die Transkription der hebräischen Eigennamen des Pentateuch in der Septuaginta* (disertacija), Basel 1940; M. Harl et al., *La Bible d'Alexandrie: LXX*, Cerf, Paris 1986; B. Zadok, *The Pre-Hellenistic-Israelite Anthroponomy and Prosopography*, OLA 28, Peeters, Leuven 1988; J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis - Deuteronomy*, SBLSCSt 35, 30, 44, 46, 39, Scholars Press, Atlanta, Ga. 1993-1998; M. M. Jibachian, *Les techniques de traduction dans la Genèse en Armenien classique*, Lisbonne 1998; E. Tov, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, VTS 57, E. J. Brill, Leiden / Boston / Köln 1999; T. Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I: Palestine 330 BCE-200CE*, TSAJ 91, Mohr Siebeck, Tübingen 2002.

zavezovalo judovsko izročilo posebnega spoštovanja do tega Božjega imena, po drugi strani pa so morali preseči omejene izrazne možnosti, ko se *yhwh* pojavlja v besednih zvezah, ki so sestavljene iz več Božjih imen, včasih pa podaljšane še s kakšnim nazivom. Podobno velja za nenavadna imena, ki imajo simbolni pomen v razmerju do ustvarjenih reči; tudi takšna imena so postavljala prevajalce pred dilemo, ali naj jih navajajo v prepisu ali v prevodu. Prevajalci LXX so za Božje ime uvedli besedo *Kýrios* 'Gospod', prevajalci starolatinskih prevodov (VL) in Vulgate pa latinsko besedo *Dominus* 'Gospod'. V poznem srednjem veku so začeli uporabljati obliko *Jehova*, ki je kombinacija soglasnikov Božjega imena in samoglasnikov, ki so jih masoreti dodali kot nadomestilo za Adonaj.

Judovska praksa, da se izogonejo izgovorjavi tetragrama *yhwh*, in metoda prevajalcev v grščino in latinščino sta močno vplivali na odločitev poznejših krščanskih prevajalcev Svetega pisma. Ime *Jahve* so sicer v vseh stoletjih veliko uporabljali v verski in teološki literaturi, toda prevajalci Svetega pisma so ga navadno nadomeščali z besedo *Gospod*, v kombinaciji z drugimi Božjimi imeni in nazivi pa tudi z besedo *Bog*, zelo pogosto zapisano v kapitelkah *GOSPOD/BOG*. To velja za večino renesančnih in sodobnih standardnih prevodov. Toliko bolj presenečajo nekateri prevodi, ki Božje ime posredujejo v različnih oblikah prepisa: *Jehovah* (ASV, DBY), *Jehova* (ELO), *Yahvé* (FBJ), *Jehová* (R60), *Jehovah* (RVA), *Éternel* (DRB), *Eterno* (LND).

2. Nadomestila ali transliteracija v sestavljenih zvezah Božjih imen in nazivov

Hebrejsko Sveto pismo vsebuje nekaj besednih zvez, ki jih sestavljajo dvojna imena ali nazivi Boga, včasih podaljšana še s kakšnim nazivom. Ustaljena praksa nadomeščanja tetragrama *yhwh* z besedo *Gospod* ali *Bog* in druge okoliščine prevajalce silijo, da v takšnih sestavljenih besednih zvezah iščejo rešitve, ki bolj ali manj spreminjajo črko izvirnika.

Prvi primer, ki ga velja omeniti, je besedna zveza *'ădōnāy yhwh šəbā'ōt* (Iz 3,15; 10,23.24; 22,12 itn.). Beseda *'ădōnāy* je najbolj normalna hebrejska oznaka za Gospoda, tetragram *yhwh* se večinoma nadomešča z besedo *GOSPOD/Gospod*, besedo v množini *šəbā'ōt* po večini prevajajo z besedo 'vojske', včasih pa jo navajajo v prepisu. Način prevajanja celotne besedne zveze in pravopisna oblika jasno kažeta stopnjo izvirnosti oziroma odvisnosti med prevodi: *yā' 'ēlōhīm šəbā'ōt* 'GOSPOD Bog nad vojskami' (TgIz); *Kýros sabaoth* (LXX); *Kýrios ho Theòs tòn dinámeòn* (MGK); *Dominus Deus exercituum* (Vulg); *Lord, euen the Lord of hoasts* (Iz 3,15), *the Lord God of hostes* (Iz 10,24), *the*

Lord God of hosts (Iz 22,12) (GNV); *the Lord GOD of hosts* (KJV, NKJ, RSV, NRS); *the Lord, Jehovah of hosts* (ASV, DBY); *the Lord Yahweh Sabaoth* (NJB); *the Lord, the LORD Almighty* (NIB, NIV, NLT); *der Herr HERR Zebaoth* (LUB); *Gott, der Herr der Heere* (EIN); *le Seigneur, l'Éternel des armées* (DRB, LSG, NEG), *le Seigneur, le Dieu de l'univers* (BFC), *Yahvé Sabaot* (FBJ); *le Seigneur Yahvé Sabaot* (FBJ), *le Seigneur DIEU, le tout-puissant* (TOB); *il Signore, il Signor degli eserciti* (DIO), *il Signore, l'Eterno degli eserciti* (LND); *il Signore, il SIGNORE degli eserciti* (NRV), *el Señor, Jehová de los ejércitos* (R60); *el Señor Jehovah de los Ejércitos* (RVA); *el Señor, DIOS de los ejércitos* (LBA); *o Senhor DEUS dos Exércitos* (ACF, BRP); *o SENHOR, o Deus dos Exércitos* (ARC); *o Senhor, o SENHOR dos Exércitos* (ARA); *Pán, Hospodin zástup'* (BKR); *Pan, Bóg Zastêpów* (BTP); *Herra, Herra Sebaot* (FIN); *Uram, Seregeknek Ura* (HUN) itn. Nekatere izmed teh prevodnih rešitev so sprejeli v poznejših prevodih. DAL je od LUB prevzel kombinacijo prevoda in transliteracije: *Gospud GOSPUD Zebaoth*; poznejši slovenski prevodi imajo vse besede prevedene: *Gospód Bóg vojsknh trúm* (JAP), *Gospod Bog vojsknh trum* (WOL), *Gospod, Bog nad vojskami* (SSP).

Druga vrsta sestavljenih Božjih imen sta besedni zvezi: *'el 'ēlōhē yīsrā'el* (Gen 33:20) in *hā'ādōn yhw' 'ēlōhē yīsrā'el* (2 Mz 34,23). V 1 Mz 33,20 se izraz pojavlja na koncu pripovedi o Abrahamovem potovanju v Sihem. Tam je »za sto cekinov kupil kos polja in si tam razpel šotor. Tam je postavil tudi oltar in ga imenoval El, Izraelov Bog (*wayyiqrā' lô 'ēl 'ēlōhē yīsrā'el*).« Kot ime izraz lahko razlagamo kot 'El je Izraelov Bog' ali 'El, Izraelov Bog'. TgO se izogne poimenovanju oltarja in stavek prevaja: »Tam je postavil oltar in je na njem molil pred Bogom, Izraelovim Bogom.« Drugi targumi imajo podobno parafrazo, s katero pozornost skrenejo na Abrahamovo molitev pred Bogom, Izraelovim Bogom. Tudi TgN delno spreminja sestavljeno Božje ime: *yyy 'lh' dyśr'l* 'Jahve, Izraelov Bog'. LXX se izogne poimenovanju oltarja po Bogu s tem, ko prevajalec ne upošteva zaimka *lô* in izpusti eno od dveh imen za Boga. Grški prevod se glasi *kai epekalésato tòn Theòn Israél* 'in klical je Izraelovega Boga'. Vulgata ima prevod: *Et erecto ibi altari invocabit super illud Fortissimum Deum Israel*. Med renesančnimi prevodi GNV in LUB sledita Vulgati. GNV Božje ime, po katerem je bil imenovan oltar, takole prevaja: ... *and called it, The mightie God of Israel*; LUB ima: ... *und rieff an den Namen des starcken Gottes Israel*. DAL sledi prevodu LUB: ... *inu je klizal na ime tga mozhniga Israeloviga Boga*. BKR ima prevod: *Buh silný, Buh Israelský*. Očitno je, da so na LUB vplivala druga mesta, ki imajo besedno zvezo: »klical je GOSPODOVO ime« (1 Mz 4,26; 12,8; 13,4; 21,33; 26,25). Večina renesančnih in poznejših prevodov transliterira

celotno sestavljeno ime: *Elelohe-Israel* (KJV); *Elelohe-israel* (RSV); *El Elohe Israel* (NIV) itn. Nekateri transliterirajo samo prvo besedo za Boga: *El, the God of Israel* (BBE, NAB); *El, Dieu d'Israël* (FBJ, TOB); *El, Izraelov Bog* (SSP) itn. Tisti, ki ime prevajajo v celoti in ustrezno, imajo obliko: *Gott, der Gott Israels* (ELO, ELB, EIN); *Deus, o Deus de Israel* (ACF, BRP, ARC, ARA); *Boga, Boga Izraela* (BTP) itn. Prevod BUR ima obliko: *Gottheit Gott Jisraels*.

Prevodi besedne zveze *hā'ādōn yhw̄h 'ēlōhē yiśrā'ēl* (2 Mz 34,23) razodevajo več različic: *ribbōn 'ālmā' yēyā 'ēlāhā yiśrā'ēl* 'Gospoda vesoljstva, Gospod Bog Izraela' (TgO; prim. TgPsJ); TgN ima na sredini dodan tetragram; *Kýrios toû Theoû Israēl* (LXX); *Kýrios, Kýrios toû Theoû toû Israēl* (MGK); *Dominus Dei Israhel* (Vulg); *the Lord Iehouah God of Israel* (GNV); *the Lord GOD, the God of Israel* (KJV); *the Lord Jehovah, the God of Israel* (DBY, ASV); *the LORD God, the God of Israel* (RSV, NRS); *the Sovereign LORD, the God of Israel* (NIV, NIB, NLT, TNK); *Lord Yahweh, God of Israel* (NJB); *der Herrscher, der HERR und Gott Israels* (LUB, LUO); *der Herrscher, der HERR, der Gott Israels* (LUT, SCH); *der Herr, der Gott Israels* (EIN); *der Herr HERR, der Gott Israels* (ELB); *le Seigneur, l'Éternel, (le) Dieu d'Israël* (DRB, LSG, NEG); *le Seigneur Yahvé, Dieu d'Israël* (FBJ); *le Maître, le SEIGNEUR, Dieu d'Israël* (TOB); *Il Signore, l'Eterno Signore Iddio d'Israel* (DIO); *il Signore, l'Eterno, il DIO d'Israele* (LND); *il Signore, DIO, che è il Dio d'Israele* (NRV); *il Signore, Dio d'Israele* (IEP); *el Señoreador Jehová, Dios de Israel* (SRV); *el Jehová el Señor, Dios de Israel* (R60); *el Jehová, el Señor, Dios de Israel* (R95), *el DIOS; el Señor, Dios de Israel* (LBA); *o Senhor DEUS, o Deus de Israel* (ACF, BRP); *o Senhor JEOVÁ, Deus de Israel* (ARC); *Panovník Hospodin, Boh Izraelský* (BKR); *Pan, Bog Izraela* (BTP); *GOSPUD, inu Bog Izraelski* (DAL), *vsigamogozhni Gospód Izraelski Bog* (JAP), *vsegamogočni Gospod Bog Izraelov* (WOL), *Gospod Bog, Izraelov Bog* (SSP) itn. Drugi prevodi v različne jezike sledijo temu ali onemu vzorcu.

Zanimiva je dalje besedna zveza, ki Božje ime *yhw̄h* povezuje v dveh različicah: *yāh yhw̄h* (Iz 12,2; 26,4) in *yāh yāh* (Iz 38,11). Majhna razlika v obliki je razlog za precejšnje razlike v prevajanju prve in druge različice. Oblika v Iz 12,2 in 26,4 je v prevodih dobila takšne oblike: spremenjena v eno besedo *GOSPOD* (TgIz); *Kýrios* (LXX); *Kýrios ho Theós* (MGK); *Dominus Deus* (Vulg); *Lord God* (GNV); *LORD JEHOVAH* (KJV); *Jah, Jehovah* (DBY); *Jehovah, even Jehovah* (ASV); *YAH, the LORD* (NKJ); *LORD GOD* (RSV, NRS, ESV, NLT); *the LORD, the LORD* (NIV); *Yahweh* (NJB); *Yah the LORD* (TNK); *Gott der HERR* (LUB, LUO, LUT); *Jah, Jehova* (ELO); *oh ER, ER* (BUR v 12,2); *Er, oh ER* (BUR v 26,4); *Jah, der HERR* (ELB); *der HERR, der HERR* (SCH); *Seigneur* (BLS v 12,2); *le Seig-*

neur notre Dieu (BLS v 26,4); *Jah, Jéhovah* (DRB); *l'Éternel, l'Éternel* (LSG, NEG); *Yahvé* (FBJ); *le SEIGNEUR* (TOB); *il Signore Iddio* (DIO); *l'Eterno, sì, l'Eterno* (LND); *il SIGNORE, il SIGNORE* (NRV); *JAH Jehová* (SRV, R60); *Jah, Jehová* (R95); *Jehovah* (RVA); *el SEÑOR DIOS* (LBA); o *SENHOR DEUS* (ACF, BRP); o *SENHOR Deus* (ARA); o *SENHOR JEOVÁ* (ARC); *Buh Hospodin* (BKR); *Hospodin, jen Hospodin* (CEP); *GOSPUD Bug* (DAL); *Gospód (Bog)* (JAP); *Gospod (Bog)* (WOL); *GOSPOD BOG* (SSP) itn.

Besedna zveza *yāh yāh* (Iz 38,11) je v prevodih pogosto dobila drugačne oblike: ena beseda *GOSPOD* (TgIz); *ho Theós* (LXX); *ho Kýrios, ho Kýrios* (MGK); *Dominus Dominus* (Vulg); *the Lord, euen the Lord* (GNV); *the LORD, even the LORD* (KJV); *Jah, Jah* (DBY); *Jehovah, even Jehovah* (ASV); *the LORD, even the LORD* (JPS); *YAH, The LORD* (NKJ); *the LORD* (RSV, NRS); *the LORD, the LORD* (NAS, NIV, NIB); *Yahweh* (NJB); *LORD GOD* (NLT); *Yah, Yah* (TNK); *der Herr, ja, der Herr* (LUB, LUO); *der HERR* (LUT); *Jehova, Jehova* (ELO); *Jah, Jah* (ELB); *der HERR, der HERR* (SCH); *le Seigneur mon Dieu* (BLS); *Jah, Jah* (DRB); *l'Éternel, L'Éternel* (LSG, NEG); *Yahvé* (FBJ); *le SEIGNEUR* (TOB); *il Signore, il Signore* (DIO); *l'Eterno, sì, l'Eterno* (LND); *il SIGNORE, il SIGNORE* (NRV); *á JAH, á JAH* (SRV); *a Jah, a Jah* (R95); *al SEÑOR, al SEÑOR* (LBA); *Jehova* (RVA); *ao SENHOR, o SENHOR* (ACF, BRP); *ao SENHOR* (ARC); *o SENHOR* (ARA); *Hospodin, Hospodin* (BKR, CEP); *GOSPUD, ja GOSPUD* (DAL); *Gospód Bog* (JAP); *Gospod Bog* (WOL); *GOSPOD BOG* (SSP) itn.

3. Transliteracija ali prevod imen, ki označujejo podzemlje

V hebrejščini obstajata dve imeni, ki označujeta domeno smrti. V nekaterih prevodih sta navedeni v prepisu kot lastni imeni kraja brez vrnitve, v nekaterih drugih sta prevedeni kot splošni oznaki tega območja: *'ābaddôn* in *š'ōl*. Jasno je, da je prva beseda izvedena iz glagola *'ābad* 'uničiti', toda etimologije in izvora druge besede strokovnjakom še ni uspelo zadovoljivo razložiti. Povezave obeh besed z domeno smrti potrjuje njuna raba v paralelizmu v zaporedju *Šeol // Abaddon* (Job 26,6; Prg 15,11; 27,20). V Prg 15,11 npr. beremo izjavo: »Šeol in Abaddon sta GOSPODU pred očmi, koliko bolj srca človeških otrok.« Prevodi v različne jezike jasno kažejo, kako so prevajalci razumeli pomen obeh imen in vlogo paralelizma, ki je osnovna oblika hebrejskega pesništva. V TrPrg sta obe besedi ohranjeni v transliteraciji, toda v LXX in MGK sta obe besedi prevedeni: *hādes kai apōleia* 'peklen in uničenje'; Vulgata ima prevod iste vrste: *infernus et perditio*. Skoraj vsi renesančni prevajalci so se odločili za prevod, nekateri so besedi navedli

v prepisu: *hell and destruction* (GNV, KJV); *Helle und Verderbnis* (LUB); *l'inferno, e'l luogo della perdizione* (DIO); *peklo i zatracení* (BKR); *pakal inu pogubljenje* (DAL) itn. Nekateri poznejši prevodi so dosledni glede prevoda ali prepisa obeh imen; drugi imajo eno ime v prevodu, drugo v prepisu: *Sheol and Abaddon* (ASV, RSV, NRS, NAS, TNK, ESV); *Hell and Destruction* (NKJ); *hell and destruction* (DRA, WEB, LXE, RWB); *Sheol and destruction* (DBY); *the nether-world and Destruction* (JPS); *the underworld and destruction* (BBE); *the nether world and the abyss* (NAB); *Sheol and Perdition* (NJB); *the depths of Death and Destruction* (NLT); *Death and Destruction* (NIB); *Hölle und Abgrund* (LUO); *Unterwelt und Abgrund* (LUT); *Scheol und Abgrund* (ELO, ELB); *Totenreich und Abgrund* (SCH); *Totenreich und Unterwelt* (EIN); *l'enfer et la perdition* (BLS); *le shéol et l'abîme* (DRB); *le séjour des morts et l'abime* (LSG, NEG); *le Séjour des morts et l'Abime* (TOB); *Shéol et Perdition* (FBJ); *Sceol e Abaddon* (LND); *lo Sceol e Abaddon* (LND); *il soggiorno dei morti e l'abisso* (NRV); *inferi e abisso* (IEP); *Pèkèl, inu pogublénje* (JAP); *pekèl in pogubljenje* (WOL); *podzemlje in brezno* (SSP) itn.

Ta pregled prevodnih rešitev je omejen na Prg 15,11; primerjalna predstavitev vseh mest bi seznam precej povečala, kajti številni prevodi niso dosledni v prevajanju iste besede izvirnika. Domnevamo, da sta za nedoslednost dva razloga: namerno prizadevanje za variacije ali pomanjkljivo preverjanje. Nedoslednost je običajen pojav v skupinskih prevajalskih delih. Ime *Abaddon* je deležno posebne pozornosti v Raz 9,1, ki simbolno opisuje naravo vladarja uničujočih kobilic: »Za kralja nad sabo so imele angela brezna: po hebrejsko mu je ime Abaddon, po grško pa Apolion.« Slovnčni obliki imena v hebrejščini in grščini sta različni, ker je pomen poimenovanja gore v enem in drugem jeziku različen: hebrejska oblika *'ābaddōn* je glagolski samostalnik iz osnove korena *'ābad* 'uničiti' in torej pomeni 'uničenje'; v sobesedilu posebej označuje kraj obsodbe in kazni. Grška oblika *apollyōn* pa je deležnik, ki pomeni 'uničevalec' in ima torej vlogo glose svetopisemskega pisca za opis angelove uničujoče narave. Skoraj vsi prevodi skozi vso zgodovino ime angela navajajo v prepisu tako, kot je navedeno v hebrejščini in grščini; edina izjema, ki jo je mogoče zaslediti, je italijanski prevod IEP: »Avevano come re l'angelo dell'Abisso, il cui nome in ebraico si chiama Distruzione e in greco Sterminatore.«

V knjigi Razodetja je ime angela uničevalca izrecno poudarjeno v hebrejščini in grščini, zato se na obeh omenjenih mestih zdi samoumevno, da prevajalec imena ne prevaja, temveč ga zapiše v izvorni obliki. Tu je svoboda prevajalca veliko bolj omejena kakor na mestih hebrejskega Svetega pisma, na katerih imata imeni oziroma oznaki Abaddon in Šeol bolj splošen pomen.

4. Velikani Nefilim in Refaim

V 1 Mz 6,4 pisec poroča: »Tiste dni in tudi pozneje – ko so hodili Božji sinovi k človeškim hčeram, ki so jim rodile otroke – so bili na zemlji Nefilim (*hannāpīlīm*). To so bili junaki (*haggibbōrīm*), sloveči moške iz davnine.« Aramejsko izročilo interpretacije ni enotno: TgO in TgN oba hebrejska izraza prevajata z isto besedo *gibbārāyā* (*h*) 'mogočniki, velikani, bojvniki', TgPsJ pa besedo *hannāpīlīm* povezuje z glagolom *nāpal* 'pasti' in z njim označuje angele, ki so padli z neba. Skladno z izročilom poimenovanja posameznikov, ki v Svetem pismu nimajo imena, TgPsJ v padlih angelih vidi *Šamhazaja* in *Azaela*, ki sta bila med voditelji padlih angelov (prim. 1 *Henoh* 6,3,7; 8,1; 9,6,7; 10,8,11; gl. tudi *babelonski Talmud*, *Joma* 67b). LXX izraz *hannāpīlīm* prevaja z besedo *gigantes*, ki se v 4 Mz 13,33 uporablja za isto oznako, v 1 Mz 6,4 pa za oznako *haggibbōrīm*. Akvila besedo *hannāpīlīm* prevaja s trpnim deležnikom *epipíptontes* 'padli', besedo *haggibbōrīm* pa s pridevnikom *dynatoi* 'mogočniki'. Simah za obe oznaki velikanskih stvaritev uporablja isti izraz *hoi bíaioi* 'nasilniki'. LXX je očitno vplivala na poznejše prevode. Vulgata prvi izraz prevaja z besedo *gigantes*, drugo z besedo *potentes*. Med poznejšimi prevodi ima večji del oba izraza v prevodu, precejšnje število pa prvi izraz navaja v prepisu.

Hebrejska množinska oblika *rāpā'im*, ki je izvedena iz glagola *rāpā'* / *rāpāh* 'zdraviti, olajšati', v hebrejskem Svetem pismu označuje dve vrsti bitij in dolino: mrtve v podzemlju; skupino ali narod velikanov ali bojvnikov; dolino Refaim. Oznaka mrtvih je izpričana v Ugaritu (Ras Šamra), Feniciji in v starozaveznih besedilih. Posebno ponazorilno mesto za ta pomen je Ps 88,11, na katerem psalmist sprašuje Boga:

Boš mar delal čudeže za mrtve (*lāmētīm*)?

bodo mar vstale sence (*'īm-rāpā'im*), da bi te slavile?

Ta prevod (prim. NRS, DBY, JPS, RSV, BBE, TNK, ELO, EIN itn.) zrcali sodobno eksegezo, ki temelji na pesniški zgradbi besedila in razvidnosti iz primerjave. Kolikšno vlogo sta pri tem imeli judovsko in krščansko izročilo? Parafraza TgPsJ sopomenki navaja v prevodu: *mētāyā* 'mrtvi' // *gūšmayyā* 'trupla.' LXX vzpostavlja paralelizem *tois nekrois* // *ē iatroi* 'mrtvim // bodo mar zdravniki'; Vulgata sledi LXX in vzporedni besedi prevaja: *mortuis* // *aut medici*. Številni poznejši prevodi imajo paralelizem iste besede: *dead* // *the dead* (GNV, KJV, NKJ, NIV, NLT, R60, R95, ACF, ARC, DAL itn.). LUB ponavlja pomen prvega izraza: *unter den Todten* // *werden die Verstorbene* (prim. LUT); nekateri drugi imajo: *the dead* // *physicians* (DRA, LXE); *des morts* // *les médecins* (BLS). Najdemo pa tudi paralelizem *the dead* // *the departed spirits* (NAU). BUR uvajata paralelizem *an den Toten* // *Gesperster*.

V Iz 26,14 (prim. v. 19) se pojavlja isti paralelizem dveh sopomenk:

Mrtvi (*mētīm*) ne bodo oživali,
sence (*rəpā'īm*) ne bodo vstale ...

Izročilo prevajanja je precej podobno: TgIz uvaja paralelizem *mētīm* 'mrtvi' // *gabārēhôn* 'njihovi mogočniki'; LXX ima spet paralelizem *nekroí* // *iatroí* (prim. LXE), toda Vulgata ima *morientes* // *gigantes* (prim. DRA). Drugi poznejši prevodi niso sledili niti LXX niti Vulgati; paralelizem v rabi je bolj ali manj isti kot v Ps 88:11. Prevod Vulgate zrcali drugi pomen besede *rəpā'īm*, izpričan v 1 Mz 14,5; 15,20; 5 Mz 2,10,20; 3,11,13; Joz 2,4; 13,12; 17,15). V 1 Mz 14,5-6 pripovedovalec poroča o ljudstvih, ki so v Palestini bivala pred Izraelom: »Štirinajsto leto so prišli Kedorlaomer in kralji, ki so bili z njim. Premagali so Rafajejce pri Ašterotu Karnajimu, Zuzejce pri Hamu, Emejce v Kirjatajmski dolini in Horejce na njihovem pogorju Seir ter prišli do El Parana na robu puščave.« Po pričevanju 5 Mz 2,11 so nekoč živeli v Moabu Emim, visoki kot Anakim: »Kakor Anakovci so tudi ti veljali za Rafajejce, Moabci pa so jih imenovali Emejce.« Po pričevanju 5 Mz 2,20 so Amonci Rafajejce imenovali Zamzumejce. Jozuetova knjiga omenja izročilo, da je Og, bašanski kralj, bil »izmed ostanka Rafajejcev, ki je prebival v Aštarotu in Edreju« (12,4; prim. 5 Mz 3,11; Joz 13,12).

Izraelsko ljudsko izročilo, ki Rafajevcem pripisuje velikansko postavost, se močno odraža v zgodnjih prevodih Svetega pisma. Aramejsko izročilo je dosledno v prevajanju izraza *rəpā'īm* z besedo *gib-bārāyyā* 'mogočniki, velikani, bojevniki' na vseh mestih. Po drugi strani LXX in Vulgata nista dosledni. V LXX najdemo v 1 Mz 14,5; Joz 12,4; 13,12 prevod *gigantes*, v 1 Mz 15,20; 5 Mz 2,11,20; 3,11,13 transliteracijo *Raphain*. Vulgata ima v 5 Mz 2,11,20; 3,11,13 prevod *gigantes*, v 1 Mz 14,5; 15,20; Joz 12,4; 13,12; 17,15 transliteracijo *Rafaim*. Podobna je nedoslednost v poznejših prevodih: v 1 Mz 14,5 ima velika večina transliteracijo izraza *rəpā'īm*. Le nekaj prevodov ima prevod: *the giants* (LXE); *die Ri(e)sen* (LUB, LUO); *i giganti* (LND); *gigantët* (ALB). V 1 Mz 15,20 imajo vsi razen LUB transliteracijo. V 5 Mz 2,11 ima velika večina transliteracijo, toda besedna zveza »so veljali za Rafajejce« je nekatere prevajalce zavedla, da so izraz prevedli z besedo 'velikani' (prim. LUB, BLS). V 5 Mz 2,20; 3,11,13; Joz 12,4; 13,12; 17,15 prav tako daleč prevladuje transliteracija, toda nekateri prevajalci so se odločili za prevod 'velikani'. To velja za renesančne prevode, kot so GNV, KJV, LUB. Posebno pozornost zasluži BUR, ker ima v 1 Mz 14,5 in 15,20 transliteracijo *Refaer*, na vseh drugih mestih pa je izraz preveden z besedo *Gespenstische*. V zvezi s tistimi, ki izraz transliterirajo, velja omeniti, da ga številni pišejo z malo začetnico, ker s tem nakazujejo, da ga razumejo kot oznako in ne kot ime ljudstva.

Poimenovanje široke doline blizu Jeruzalema po Rafajevcih (Joz 15,8; 18,16; 2 Sam 5,18,22; 23,13; Iz 17,5; 1 Krn 11,15; 14,9) je tudi povezano s presenečenji. TgJ ima na vseh mestih stalno besedno zvezo *mêšar gibbārayyā* 'dolina velikanov / mogočnikov / bojevnikov'; LXX ima več različic: *ek mérours gês Rhaphaïn* 'na strani dežele Rafajevcev' (Joz 15,8); transliteracijo celotne besedne zveze: *Emekraphaïn* (Joz 18,16); prevod celotne ali večine besedne zveze: *eis tèn koiláda tòn titánōn* 'v dolino titanov' (2 Sam 5,18); *en tē koiládi tòn titánōn* 'v dolini titanov' (2 Sam 5,22); *en tē koiládi tòn Rhaphaeím* 'v dolini Rafajevcev' (2 Sam 23,13); *en tē koiládi tòn gigántōn* 'v dolini velikanov' (1 Krn 11,15; 14,9); *en pháraggi stereâ* 'v bogati dolini' (Iz 17,5). Vulgata ima: *vallis Rafaim* (Joz 15,8; 18,16); *in valle Rephaim* (2 Sam 5,18,22; 1 Krn 11,15; 14,19; Iz 17,5); *in valle Gigantum* (2 Sam 23,13). Poznejši evropski prevodi izraz *ēmeq rapā'im* skoraj vsi dosledno prevajajo z besedno zvezo 'dolina Rafajevcev'. Toliko zanimivejše so zelo redke izjeme: *the valley of the gi(y)ants* samo v Joz 15,8; 18,16, drugod *the valley of Rephaim* (GNV, KJV, BLS, WEB, RWB); *the valley of the giants* v 2 Sam 23,13 (DRA); *valle de los gigantes* v Joz 15,8 (SRV); *la campiña de los gigantes* v Joz 18,16 (SRV); *valle dei giganti* v Joz 18,16; 2 Sam 23,13 (LND); *das Tal (des Tals) der Gespenstischen* v Joz 15,8; 18,16; *der (im) Gespenstergrund* (BUR).

5. Pošastni živali Behemot in Leviatan

Sobesedilo in vzporedna mesta ne dopuščajo gotovosti glede vprašanja, kakšne pošastne živali označujeta imeni *Behemot* (Job 40,15) in *Leviatan* (Iz 27,1; Ps 74,14; 104,26; Job 3,8; 40,25). Prvo ime je omenjeno v kontekstu Božjega pouka, da je Bog prevelik, da bi ga lahko doumel Job ali katero drugo človeško bitje: »Poglej Behemota, ki sem ga naredil kakor tebe, hrani se s travo kakor govedo.« Prevodi ponujajo pestro podobo predstav: TgJob bere ime pošasti kot množino besede *bahēmāh* 'zver' in jo prevaja množinsko z besedo *ba'irayyā* 'živali, ki se pasejo, govedo'; v LXX je ime prevedeno množinsko *thēría* 'divje zveri'; Akvila in Teodotion ga prevajata množinsko z besedo *kténē* 'črede, zveri'; Vulgata ime navaja v prepisu: *Behemoth*. Večina poznejših prevodov sledi izvorniku in Vulgati, nekaj pa je omembe vrednih izjem: *Great Beast* (BBE); *mighty hippopotamus* (NLT); *Flußpferd* (SCH); *das Urtier* (BUR); *Nilpferd* (EIN); *l'hippopotame* (LSG, BFC, NEG); *le Bestial* (TOB); *l'hippopotamo* (NRV); *hipopótamo* (ARA); *Reuzendier* (LEI); *nijlpaard* (NBG); *Nilhesten* (D31).

Ime Leviatan se v Svetem pismu omenja v različnih vlogah: V apokaliptični napovedi poslednje sodbe v Iz 27,1 se ime navaja kot simbol za Tir; Bog bo »kaznoval Leviatana, kačo, ki pobegne, Leviatana, zvi-

to kač«; v Ps 74:14 psalmist izpoveduje, da je Bog storil odrešitvska dejanja na zemlji s tem, da je zdrobil »glave Leviatanu«; v Ps 104:26 se Leviatan omenja kot eno izmed številnih Božjih del v kraljestvu morja; v Job 3:8 Job preklinja noč svojega rojstva in pravi »Naj jo izvržejo preklinjevalci dneva, ki so zmožni izzvati Leviatana!«; v Job 40:25 Job dobi opozorilo, kakor velike so bitja, ki jih je ustvaril Bog: »Moreš s trnkom izvleči Leviatana, mu z vrvjo ukrotiti jezik?« Aramejski prevajalci so besedilo bistveno spremenili: v TgIz se napoved kazni nad Leviatanom (Tirom) v Iz 27,1 navezuje na rimsko moč na morju; Bog bo »kaznoval kralja, ki se povišuje kot faraon, prvi kralj, in kralja, ki se povzdiguje kot Senaherib, drugi kralj«; ime Leviatan je popolnoma izginilo; v Ps 74,14 TgPs hebrejsko besedno zvezo *rāšê liwyātān* 'glave Leviatana' spreminja v *rêšê gibbārê par'ôh* 'glave faraonovih junakov'; v prevodu Ps 104,26 je ime *liwyātān* ostalo, toda v Job 3,8 TgJob celotni stavek spreminja: »Številni preroki jo preklinjajo, ko preklinjajo dan kaznovanja, pripravljeni, ko so poklicani, da zadonijo svojo žalostinko«; v Job 40,25 je targumist precej natančen in ohranja tudi ime *liwyātān*.

Nesemitski prevodi so tudi raznoliki v načinu prevajanja: v LXX je ime *Leviatan* prevedeno na vseh mestih z besedo *drákōn*; Vulgata po LXX ima prevod *dracon* v Ps 74,14; 104,26, na drugih mestih pa je ime navedeno v prepisu *Leviathan*. Velika večina poznejših prevodov je ime prevzela v prepisu; izjeme so omejene skoraj le na Ps 104,26 in Job 40,25: *crocodile* (NLT), *great beast* (BBE), *dragon* (DRA), *Walfische* (LUO), *große Fische* (LUT), *der Drache, das Krokodil* (ZBI v Jobu), *das Krokodil* (SCH, EIN v Job 40,25); *crocodile* (LSG, NEG), *dragon* (BFC), *le Tortueux* (TOB v Job), *cocodrillo* (NRV), *crocodilo* (ARA), *krokodyl* (BTP), *krokodil* (NBG), *Krokodillen* (D31). Omeniti velja, da nekateri skupinski prevodi niso dosledni, ko ime bodisi navajajo v prepisu bodisi ga prevajajo. TOB ga npr. v Iz 27,1; Ps 74,14; 104,26 podaja v prepisu, v Job 3,8; 40:25 pa v prevodu; EIN ga ima v prevodu le v Job 40,25.

6. Transliteracija ali prevod simbolnih imen Ozejevih otrok

V prvem odlomku Ozejeve avtobiografije najdemo Božji poziv preroku glede rojstva njegovih treh otrok. Ko je njegova nezvesta žena Gomera rodila sina, mu je Gospod rekel (Oz 1,4): »Daj mu ime Jezreel (*yizrā'el*), kajti le še malo in kaznoval bom kri Jezreelovo na hiši Jehujevi ...« Ko je rodila hčer, mu je Gospod rekel (Oz 1,6): »Daj ji ime Lo Ruhama (*lō' ruḥāmāh*), kajti ne bom več usmiljen z Izraelovo hišo, da bi jih še prenašal in jim prizanašal.« Ko mu je rodila drugega sina, mu je Bog zapovedal (Oz 1,8): »Daj mu ime Lo Ami (*lō'*

'*ammî*), kajti vi niste moje ljudstvo in jaz ne bom vaš.« Udarna moč poimenovanja Ozejevih otrok je njihov simbolni pomen v razmerju do izraelskega ljudstva; sodba zavrženja je poudarjena na dva načina: prvič, s hebrejsko črko in stilizacijo imen; drugič, s takojšnjo razlago imen v vzročni skladijski obliki. Zato se zdi smiselno, če prevajalci imen ne prevajajo, temveč ju navedejo v obliki prepisa.

Etimološki pomen drugega in tretjega poimenovanja je očiten, toda prvo poimenovanje spominja na tako imenovano ljudsko etimologijo. Ime *yizrā'el* dobesedno pomeni 'Naj Bog seje'; zahodno kanaanska različica je *yizra'-'el* 'Naj El seje'. Etimološki pomen imena, znanega kot ime mesta in doline Jezreel, je pozitiven. Toda Dolina Jezreel je bila prizorišče številnih hudodelstev in grozodejstev, ki so jih počeli izraelski kralji; ti spomina vredni dogodki so razlog za poimenovanje Ozejevega sina po tem kraju. Skrivnost otrokovega imena je v njegovi dvoumnosti. Ker je ime *Jezreel* že obstajalo kot krajevno ime, ni bilo nobenega resnega razloga, da bi ga prevajali. LXX in Vulgata ga transliterirata: *Iezraél* (LXX), *Hiezrahel* (Vulg). Toda kljub notranji zvezi med poimenovanjem in razlago imen LXX in Vulgata drugo in tretje ime navajata v prevodu: *Ouk-ēlēēmēnē, Ou-laós-mou* (LXX); *Absque misericordia, Non pupulus meus* (Vulg). V TgOz je razmerje nasprotno: prevajalec je ohranil izvirne semitske besede drugega in tretjega imena, a razlaga dobeseden pomen imena *Jezreel* kot namig na razkropitev (dobesedno 'sejanje') Izraela v izgnanstvu po Božji odločitvi. Parafraza se glasi: »In Gospod mu je dejal: ›Daj jim ime Razkropljeni (*mābadrayyā*)', kajti še malo časa, pa bom maščeval kri malikovalcev, ki ga je Jehu preлил v Jezreelu, ko jih je usmrtil, ker so častili Baala ...«

Poznejši prevodi pričajo, da je dilema, ali imeni navesti v prepisu ali ju prevesti, vse prevajalce resno obremenjevala. Večina renesančnih prevodov je v tem primeru bolj antična, kakor so antični prevodi, saj vsi simbolni imeni Ozejevih otrok navajajo v prepisu. LUB ima transliteracijo v čudni pravopisni obliki: *LoRyhamo, LoAmmi*. DAL priča za popolno odvisnost od LUB, kajti v njej je prevzet tudi Lutrov vprašljivi način pisanja. Med sodobnimi prevodi nekateri sledijo antičnemu, drugi renesančnemu izročilu. Nekateri sodobni katoliški in ekumenski prevodi so prevzeli metodo prepisa, npr. BJ, TOB, EIN. Poseben pojav je transliteracija z dodanim prevodom: *Lorucama, c'est-à-dire Sans-miséricorde; Loammi, c'est-à-dire Non-mon-peuple* (BLS); *Jesreel, »Den-Gott-sät«; Lo-ruchama, »Ihr-wird-Erbarmen-nicht«; Lo-ammi, »Nicht-mein-Volk«* (BUR); *Lo Rouhama, Non-Matriciée; Lo 'Ami, Mon-Non-Peuple* (CHO). Nekateri prevajalci so podali samo prevod imen: *Not pitied, Not my people* (RSV); *Without mercy, Not my people* (DRA); *No Mercy, Not My People* (ESV); »*Non-amata*«, »*Non-popolo-mio*«

(IEP); *Bres milosti, Ne moje ljudstvu* (JAP); *Brez-milosti, Ne-moje-ljudstvo* (WOL); *Nepomiloščena, Ne-moje-ljudstvo* (SSP) itn.

Poglavje 2 razodeva popolno obnovo Božje naklonjenosti, zato so imena spremenjena. V Oz 2,3 Bog zapoveduje: »Recite (*'imārû*) svojemu bratu: Ami (*'ammî*), in svoji sestri: Ruhamah (*ruhāmāh*).« Množinska oblika nagovora nakazuje, da je popolnoma novo ime dano celotnemu narodu. TgOz bistveno prireja Božjo zapoved preimenovanja Ozejevih otrok: »Preroki! Recite svojim bratom: Ami (*'ammî*), vrnite se k moji postavi, pa bom usmiljen do vaših skupnosti.« LXX in Vulgata prevajata obe imeni: *laós mou, ēlēménē* (LXX); *Populus meus, Misericordiam* (Vulg). Večina poznejših prevajalcev ime podaja v prepisu, toda precejšnje število prevodov na različne načine prevaja ali kombinira transliteracijo in prevod imen: *mein Volck, Sie sey in gnaden* (LUB); *(Ammi) ony fo moj folk, ona je v'milosti* (DAL); *Ó lide muj, Ó milosrdenství došlá* (BKR); *Vous êtes mon people, Vous avez reçu miséricorde* (BLS); *dat zij mijn volk, dat zij in genade is* (LUV); »*My People*«, »*Lovingly Accepted!*« (TNK); »*Ammi, mon people*«, »*Rouhama, Bien-aimée*« (TOB); *Ammi (Mein Volk), Ruhama (Erbarmen)* (EIN); *Mein Volk!, Dir wird Erbarmen!* (BUR); »*Ami, mon peuple!*«, »*Rouhama, matriciée*« (CHO) itn.

7. Simbolno ime drugega Izaijevega sina

Udarina vloga poimenovanja Ozejevih otrok spominja na poimenovanje Izaijevega drugega sina v Iz 8,1–3; toda pomembna razlika je ta, da simbolni pomen poimenovanja Izaijevega sina ne oznanja obsodbe za Izrael, temveč za Sirijo in Efrajim. Tema besedila je pričakovanje, da bo Asirija oplnila Damask in Samarijo, preden bo Izaijev sin star približno leto dni. Ta tema vključuje še drugo razliko med pomenom imen Ozejevih dveh otrok in Izaijevega sina: obsodba Izraela ni dokončna (prim. Oz 2–14), obsodba Sirije in Efrajima pa je dokončna in nepovratna. V Izaijevi knjigi je obsodba potrjena s tem, da se besede zapišejo na tablo, in z rojstvom otroka, ki dobi ime po Božji odločitvi:

GOSPOD mi je rekel: »Vzemi si večjo ploščico in napiši nanjo s človeško pisavo glede Maher Šalal Haš Baz.« Vzel sem zanesljivi priči, duhovnika Urijaja in Jeberehjaevega sina Zeharjaja. Potem sem šel k prerokinji in ta je spočela in rodila sina. Tedaj mi je GOSPOD rekel: »Daj mu ime Maher Šalal Haš Baz, kajti še preden bo deček znal klicati 'Moj oče' in 'Moja mati', bodo bogastvo Damaska in plen Samarije nesli pred asirskim kraljem.«

Prerok izrecno pojasnjuje daljnosežnost teh besed, ko pravi (Iz 8,18): »Glejte, jaz in otroci, ki jih je dal GOSPOD, smo za znamenje in prerokbo v Izraelu, od GOSPODA nad vojskami, ki prebiva na gori Sion.«

Ime (*la*)*mahēr šālāl hās baz*, ki pomeni znamenje, je sestavljeno iz dveh sopomenskih samostalnikov *šālāl // baz*, iz glagolskega pridevnika *mahēr* in iz deležnika *hās*; dobesedni prevod je torej 'the spoil speeds, the prey hastes – plen drvi, rop hiti', kot RSV in NRS pravilno navajata v opombi. V prvi omembi imena (Iz 8,1) pred dobesedno različico besede stoji *lamed inscriptionis*, ki v bistvu pomeni znamenje narekovanja.² Prevajalci LXX, ki so se odločili za prevod imena, so v črki *lamed* videli opisno vlogo in so besedno zvezo takole prevedli: *toû oxéôs pronomèn poiêsai skýlôn* 'glede hitrega ropanja, da se nabere plen'. Presenetljivo je, da ista hebrejska formulacija imena v drugi omembi imena (Iz 8,3) v LXX ni enako prevedena; prevod se glasi: *káleson tò ónoma autoû tachéôs skýleuson oxéôs pronómeuson* 'Njegovo ime imenuj Urno pleni, hitro ropaj'. Tudi Vulgata navaja ime v prevodu, in sicer na obeh mestih različno: *Velociter spolia detrahe Cito praedare; Adcelera spolia detrahere Festina preaedari*.

Renesančni in poznejši prevodi so različni glede načina prevajanja in zapisovanja imena v prepisu. GNV in DIO v vrstici 1 navajata ime v prevodu, v vrstici 3 v prepisu: *Make speede to the spoyle: haste to the praye // Mahershalalhash-baz* (GNV); *Egli s'affretterà di spogliare, egli solleciterà di predare II Maher salal, Has baz* (DIO); nekateri imajo isto prevodno formulacijo v obeh vrsticah: *Raubebald, Eilebeute* (LUB); *Eilebeute-Raubebald!* (BUR); *Hâtez-vous de prendre les dépouilles, prenez vite le butin* (BLS); *K rychlé koristi pospíchá loupežník* (BKR); *Plejni bèrsu, inu rupaj hitru* (DAL). JAP ima na obeh mestih delno različno formulacijo: *Pobéri bersh rope, ropaj hitru // Híti rope pobrati, ropaj hitru*. Majhna razlika obstaja tudi v WOL: *Hitro vzemi plen, hitro ropaj // Hitro vzemi plen, in hitro ropaj*. Številni prevodi ime na obeh mestih navajajo v prepisu: *Mahershalalhashbaz* (KJV, RSV); *Maher-Shalal-Hash-Baz* (NKJ, NIV, NIB); *Maher-shalal-hash-baz* (DBY, BBE, WEB, NAS, NAB, NRS) itn. Nekateri drugi navajajo ime v prepisu, a dodajajo prevod: *Lemahèr shalal hash baz, »Vite au butin, presse, pille«* (CHO) itn. Pregled drugih prevodov kaže podobno sliko različnih prevodnih in prepisovalskih metod ter ustreznih pravopisnih oblik.

8. Etimološki prevod lastnih imen Filistejci in Gojim

Ljudstvo Filistejci (heb. *pəlištīm*) je prvič omenjeno v 1 Mz 10,14. LXX do konca Knjige sodnikov ime tega ljudstva navaja v prepisu *Phylistieím*, toda od te knjige dalje je to ime skoraj vedno prevedeno z izrazom *allóphyloi* 'tisti, ki so iz drugega plemena; tujci'. Drugi prevodi,

² Gl. E. Kautzsch in A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar* (15. izd.), Clarendon Press, Oxford 1980, par. 119 k.

tudi targumi, ime dosledno navajajo v prepisu. Dvojna praksa v zapisovanju tega imena med številnimi drugimi jezikovnimi in literarnimi kazalci potrjuje domnevo, da je LXX delo različnih avtorjev, ki so živeli v različnih obdobjih zadnjih treh stoletij pred Kristusom.

Lastno ime *Goim* se pojavlja v 1 Mz 14,1.9 in Joz 12,23 v besedni zvezi *melek-gôyim*. Fraza sama po sebi navdihuje domnevo, da ima nedoločen pomen 'kralj ljudstev', toda sobesedilo vsiljuje sklep, da je beseda *Gojim* lastno ime ljudstva ali kraja. Targumi hebrejsko besedo razlagajo kot množinski samostalnik v pomenu 'ljudstva, narodi'; LXX ima v 1 Mz 14,1.9 etimološki prevod *basileüs (basiléōs) ethnôn*, v Joz 12,23 pa prepis (*basiléa*) *Gôim*; Simah je ime spremenil v *Pamphylías*; Vulgata ima na vseh mestih prevod *rex (regem) Gentium (gentium)*. Srednjeveški, renesančni in poznejši prevodi večinoma ne sledijo aramejskemu, grškemu in latinskemu vzorcu, temveč besedo *gôyim* navajajo v prepisu kot lastno ime. Toliko bolj preseneča, da najvplivnejši renesančni prevodi besedo prevajajo kot splošni samostalnik, vendar jim ni sledilo veliko poznejših prevodov: *the nations* (GNV, KJV, DBY, NKJ, DRA, WEB, RWB); *die Heiden* (LUB, LUO); *die Völker* (LUT); *les (N)nations* (BLS, DRB); *i nazioni* (DIO, LND) itn. Prevod BUR ni dosleden: v 1 Mz 14,1.9 besedo navaja v prepisu *Gojim*, v Joz 12,23 v prevodu *das Stämmegemisch*.

9. Etimološki prevod lastnih imen Aram Naharajim in Padan Aram

Hebrejsko sestavljeno krajevno ime *'āram nahārayim* 'Aram dveh rek' je v 1 Mz 24,10 označeno kot 'Nahorjevo mesto'; pojavlja se v 1 Mz 24,10; 5 Mz 23,5; Sod 3,8; Ps 60,2; 1 Krn 19,6. Krajevno ime *Padan Aram* 'pot/ravnina Arama' je verjetno oznaka dežele; pojavlja se v 1 Mz 25,20; 28,2.5.6.7; 31,18; 33,18; 35,9.26; 46,15. V odnosu do teh imen prevajalci razodevajo prizadevanje po razlagi skladno z domnevnim etimoloških pomenom. TgO in TgPsJ imata na vseh mestih kombinacijo transliteracije in razlage dvojnega hebrejskega imena *Aram Naharajim*: *'āram dī'al pārāt* 'Aram, ki je ob Evfratu.' TgN v 5 Mz 23,4 podaja celotno obliko hebrejskega dvojnega imena, toda v 1 Mz 24,10 dobesedno prevaja samo drugo besedo *Naharajim*. Po drugi strani vsi targumi na vseh mestih navajajajo celotno obliko hebrejske oblike sestavljenega imena *Padan Aram*; TgN izjemoma v 1 Mz 25,20 obdrži besedo *Paddan*. LXX za obe hebrejski imeni uvaja oznako *Mesopotamía* '(dežela) med rekama'. V 1 Mz 24,10 in 5 Mz 23,5 grški prevajalec opušča prvo besedo sestavljenega hebrejskega imena *'āram nahārayim*, drugo besedo, ki pomeni 'dve reki', pa razlaga kot deželo med Evfratom in Tigrisom. V Sod 3,8 ime prevaja z besedno zvezo *Syrías potamôn* 'Sirija rek'; v Ps 60,2 je ime prevedeno z besedno zvezo *Meso-*

potamían Syrías; v 1 Krn 19,6 najdemo isto oznako v nasprotnem vrstnem redu: *Syrías Mesopotamías*. Hebrejsko sestavljeno krajevno ime *paddan 'āram* je v LXX prevedeno z eno besedo *Mesopotamía* v 1 Mz 25,20; 28,2. 5; 31,18; drugod je prevedeno s sestavljenko *Mesopotamía(n, s) (tês) Syrías*. Vulgata ima za prvo ime na vseh mestih prevod z eno besedo *Mesopotamia*, v Ps 60,2 ima sestavljeno ime *Syriam Mesopotamiam*. Drugo ime je v 1 Mz 25,5; 31,18 prevedeno z eno besedo (*in*) *Mesopotamiam*; v 1 Mz 28,2.5.6; 33,18; 35,9.26; 46,16 s sestavljenko *in (de) Mesopotamiam Syriae*; v 1 Mz 28,7 z eno besedo *in Syriam*.

V srednjeveških, renesančnih in poznejših prevodih ime *Aram Naharajim* le manjši del navaja v prepisu; večina prevajalcev prevzema grško prevodno obliko *Mesopotamia*, ki jo je uvedla LXX, zelo redki pa ime prevajajo v svoj lastni jezik: *l'Aram-des-deux-Fleuves* (TOB); *paese (Paese) dei due fiumi* (IEP); *do aramského Dvojriči* (CEP); še manj je takšnih, ki kombinirajo prevod in transliteracijo: *Haute-Mésopotamie* (BFC); *Siria mesopotámica* (RVA); *Stroomland-Aram* (LEI); *in (nach, von) Aram (dem) Zwiestromland* (BUR). V Ps 60,2 in 1 Krn 19,6 je prevodna oblika LXX *Mesopotamían Syrías* in Vulgate *Syriam Mesopotamiam* očitno številne prevajalce spodbudila k podobnim kombinacijam: *Syrians of Mesopotamia* (DBY); *Mesopotamia of Syria* (DRA); *mit den Syrer zu Mesopotamia* (LUB); *mit den Aramäern von Mesopotamien* (LUT); *mit den Syrern von Mesopotamien* (ELO, ELB, SCH); *mit den Aramäern Mesopotamiens* (EIN); *mit dem (beim) Aramäer des Zwiestromlandes* (BUR); *aux Syriens de Mésopotamie* (LSG, NEG); *les Araméens de Mésopotamie* (TOB); *ai Siri di Mesopotamia* (NRV); *els arameus de Naharaim* (BCI); *stemi Syrerji v' Mesopotamij* (DAL); *de Syriërs van Mesopotamië* (LUV); *de Arameeërs van Mesopotamië* (NBG); *de Syriens van Mesopotamie* (SVV). V 1 Krn 19,6 najdemo tudi neobičajne prevode: *from the Aramaeans of Upper Mesopotamia* (NJB); *des Syriens de Haute-Mésopotamie* (BFC); *od Aramejcu z Dvojriči* (CEP). Hebrejsko sestavljeno ime *paddan 'ārām* je skoraj v vseh prevodih prevedeno. Zelo redki prevajalci uporabljajo grško prevodno obliko *Mesopotamia* (LUB, DAL, N30, N38, NBK, NBN, FIN), nekateri drugi pa uporabljajo mešane prevodne oblike v njihovem lastnem jeziku: *Haute-Mésopotamie* (BFC); *la plaine d'Arām* (TOB); *Pádan Syrské* (BKR); *z Rovin aramskýh* (CEP); *die Aramäerflur* (BUR na vseh mestih).

10. Etimološki prevod lastnih imen More in Morija

V 1 Mz 12,6 je govor o Abrahamovem potovanju »do kraja Sihem, do Morejevega hrasta ('*ēlôn môreh*)«. V 5 Mz 11,30 pisec opisuje, kje ležita gori Gerizim in Ebal: »Ali nista onstran Jordana, za potjo proti sončnemu zahodu v deželi Kanaancev, ki prebivajo v Arabi nasproti

Gilgalu pri Morejevih hrastih (*'ēšēl 'ēlônē mōreh*)?« V Sod 7,1 pripovedovalec pravi: »Jerubaal, to je Gideon, in vse ljudstvo z njim so se zgodaj zjutraj odpravili in se utaborili pri studencu Harod. Midjanski tabor pa je bil na severni strani ob griču Moreju (*miggib'at hammōreh*), v ravnini.« Čeprav nimamo na voljo nobenih drugih podatkov glede kraja More, lahko domnevamo, da vsa tri mesta omenjajo isti kraj. Omeniti velja, da je hebr. beseda *'ēlôn(ē)* v 1 Mz 12,6 v ednini, v 5 Mz 11,30 pa v množini.

Razlaga, ki jo najdemo v starih in sodobnih prevodih Svetega pisma, ni enotna. Aramejski prevodi Peteroknjižja *'ēlôn(ē)* dosledno prevajajo z besedo *mēšar*; prevajalci so morda želeli Abrahama obvarovati pred sumom, da je gojil čaščenje dreves. TgO ima v 1 Mz 12,6 in 5 Mz 11,30 besedno zvezo *mēšar mōreh* 'ravnina More'; verjetno se zdi, da prevod izpodbija samarijansko verovanje v svetost nekega lokalnega drevesa. LXX prevaja vrsto drevesa, v 1 Mz 12,6 in 5 Mz 11,30 edninsko, a ime kraja razlaga skladno z domnevnim etimološkim pomenom: *epi tēn drūn tēn hypsēlén* 'ob visokem hrastu' (1 Mz 12,6) in *plēsion dryòs tēs hypsēlēs* 'pri visokem hrastu' (5 Mz 11,30); mogoče je, da prevod v 5 Mz 11,30 temelji na besedilu 1 Mz 12,6. Ta razlaga krajevnega imena verjetno ime povezuje s korenem *rwm* 'biti visok' z domnevo, da sta prvi in tretji soglasnik zamenjana. Ohranjeni Simahov prevod v 1 Mz 12,6 ima besedno zvezo *tēs dryòs Mambrē* 'ob Mambrejevem hrastu'; Vulgata ima v 1 Mz 12,6 besedno zvezo *ad convallem Inlustrem*, v 5 Mz 11,30 *iuxta vallem tendentem et intrantem procul*. Večina poznejših prevajalcev ima v 1 Mz 12,6 in 5 Mz 11,30 *oak/terebinth/tree of Moreh*, nekateri imajo *the plain of Moreh*, toda najdemo tudi prevod po Vulgati: *the noble vale* (DRA); *die Steineiche des Rechtsweisers* (BUR); *la vallée illustre* (BLS v 1 Mz 12,6), *près d'une vallée qui s'étend et s'avance bien loin* (BLS v 5 Mz 11,30) *une colline fort élevée* (BLS v Sod 7,1).

Besedna zveza *miggib'at hammōreh* v Sod 7,1 je v prevodih dobila več različnih oblik. TgSod ima razlagalni prevod: *gə'atā' dəmistakyā' ləmēšarā'* 'hrib, ki je obrnjen proti ravnini'; LXX ima transliteracijo obeh besed: *apò Gabaàth Hamorá*; LXXO ima *apò Gabaathamoraí*. V rokopisih najdemo številne različice: *Amòr* (kod. 19, 108, SirHeks); *apò toû bōmoû toû Abòr*, ali *Abōrai*, *Aborè*, *Amōrai*, *Amorè* (kod. II, 54, 75, 76 itn.); *apò toû bounnoû toû Amorraíou* (kod. 58 v besedilu); *toû hypsēloû* (na robu) itn. V nekaterih rokopisih se obe besedi pojavljata v različicah: *gaath*, *gabōath*, *gabaad*, *gabaōn*, *gaatham*; *amora*, *amore*, *amoraí*, *tou amore*, *tou abōrai*, *tou aborai*, *tou abōre*, *tou abore*, *amōr*, *abōr*, *tou abōr*, *mōra*, *tou mōre*, *amorraí*, *amorraíōn*, *tou amorraíou*, *borra*, *mōraith*, *tou hypsēlou*, *amōrai*. Vulgata besedno zvezo prevaja v celoti: *collis Excelsi*. V poznejših prevodih prevladuje kombi-

nacija prevoda in transliteracije: *the hill of Moreh*; *dem Hügel Moreh* itn. Zelo redko sta prevedena oba izraza: *vom Hügel des Weisenden* (BUR); *Hrib te Strashe* (DAL). Po drugi strani imajo nekateri prevodi transliteracijo obeh izrazov: *Gabaathamorai* (LXE); *Gibeath-hammoreh* (NAB); *Gibeath-moreh* (TNK); *Gib'at-Gammorev* (UKR).

Krajevno ime *Morija* se v hebrejskem Svetem pismu pojavlja z majhno pravopisno razliko samo v elohističnem viru v 1 Mz 22,2 in 2 Krn 3,1. V 1 Mz 22,2 je govor o Božji zapovedi Abrahamu: »Vzemi svojega sina, svojega edinca, ki ga ljubiš, Izaka, in pojdi v deželo Morija (*wālek-lākā 'el-'eres hammōriyyāh*)! Tam ga daruj v žgalno daritev na gori, ki ti jo bom pokazal!« Vsako hribovito območje, ki je bilo povezano z izročilom o človekovem darovanju, bi zadostilo pogojem tega poročila. Toda 2 Krn 3,1 omenja goro Morija, na kateri se je Bog prikazal Davidu in na kateri stoji tempelj v Jeruzalemu: »Salomon je začel zidati GOSPODOVO hišo v Jeruzalemu na gori Morija (*bəhar hammōriyyāh*), ki jo je izbral že njegov oče David – na kraju, ki ga je pripravił David – na mlatišču Jebusejca Aravna.« Različni rabinski viri pričajo, da je postopno povezovanje Abrahamovega videnja 'v deželi Morija' in templja 'na gori Morija' zatrlo izvirno ime gore Abrahamove preizkušnje. Mogoče je celo, da je bilo v poznejši fazi redakcije ime *Morija* vrinjeno v 1 Mz 22,2 iz 2 Krn 3,1.

Starejše recenzije in prevodi 1 Mz 22,2 ponujajo različne razlage: *eis tēn gēn tēn hyspēlēn* 'v visoko deželo' (LXX); *eis tēn gēn tēn kataphanē* 'v očitno, jasno vidno deželo' (Akvila); *eis tēn gēn tēs optastias* 'v deželo prikazanja' (Simah); *in terram Visionis* 'v deželo Videnja' (Vulg). Prevod v LXX verjetno temelji na istem ozadju razumevanja kot razlaga toponima More v 1 Mz 12,6 in 5 Mz 11,30; grški in latinski prevod pa verjetno temeljita na istem izročilu kot samarijanski prevod. Sirski prevod ima namesto toponima *Morija* ime ljudstva *Amorejci*. Vsi targumi goro *Morija* istovetijo z goro v Jeruzalemu, na kateri je bil zgrajen tempelj, kajti njihov prevod Božje zapovedi Abrahamu v 1 Mz 22,2 prevajajo takole: *lāk l'ar'ā' pūlhānā* 'pojdi v deželo bogoslužja'. Ta anahronistična zamenjava lastnega imena s splošnim samostalnikom posebno jasno izpričuje, kako močna je bila zgodnja judovska postavka, da je bila 'dežela Morija', na kateri je Abraham zvezal Izaka, gora Morija v Jeruzalemu. Takšna razlaga predpostavlja, da je bila gora Morija v Jeruzalemu bogoslužno središče že v dobi očakov. Samarijanski hebrejski Pentatevh ima obliko *'eres hammōrā'āh* 'dežela videnja'; ta oblika predpostavlja koren *rā'āh* 'videti'. Omeniti velja, da Samarijani goro Abrahamove preizkušnje povezujejo z goro Garizim. Ker v prevodih 1 Mz 22,2 prevladuje prevodna interpretacija, je presenetljivo, da stari prevodi v 2 Krn 3,1 ime Morija navajajo v prepisu: *Amorīa* (LXX), *Moria* (Vulg). Enako presenetljivo je, da sko-

raj vsi poznejši prevodi to ime na obeh mestih pišejo v prepisu; edina izjema v dosegljivih prevodih je DRA, ki ima prevod *the land of vision* samo v 1 Mz 22,2.

11. Etimološki prevod lastnega imena Mahpela

Ime *Mahpela* najdemo samo v Prvi Mojzesovi knjigi, v pripovedih duhovniškega vira (P): 23:9, 17, 19; 25:9; 49:30; 50:13. V 1 Mz 23,8-9 je rečeno, da je Abraham vprašal Hitite, ljudstvo dežele: »Če vam je prav, da spravim pokojnico od doma in jo pokopljem, me poslušajte in rotite Coharjevega sina Efrona, naj mi da votlino Mahpelo (*mā'arat hammakpēlāh*), ki jo ima na koncu svojega polja. Za polno vrednost srebra naj mi jo da sredi med vami za grobišče.« Na drugih mestih je razmerje med besedama *makpēlāh* in *šādeh* različno opisano in v razširjenih besednih zvezah, kot je na primer *šādeh 'eprōn 'āšer bammakpēlāh* 'Efronovo polje, ki v Mahpeli' (1 Mz 23,17); *'el-mā'arat šādēh hammakpēlāh* 'v votlini na polju Mahpeli' (1 Mz 23,19; 50,13); *bammā'ārāh 'āšer bišdeh hammakpēlāh* 'v votlini, ki je na polju Mahpeli' (1 Mz 49,30). Lahko je ugotoviti, da je oblika besede *makpēlāh* izpeljanka v vzročnem deležniku (tip *maqtil*) iz korena *kpl* 'podvojiti', toda besedne zveze in sobesedilo navedenih mest jasno kažejo, da se beseda *hammakpēlāh* uporablja kot krajevno ime.

Stari prevodi se kljub temu oklepajo etimološkega pomena besede. V LXX je besedna zveza na vseh mestih prevedena z različicami: *tò spēlaion tò diploûn* 'dvojna jama'; Vulgata ima prevod *spelunca duplex*. TgO in TgJ samostalnik *hammakpēlāh* tudi povezujeta z glagolom *kpl* in imata na vseh mestih formulacijo *mā'arat kape(ē)ltā* 'dvojna jama'; TgN besedno zvezo podobno prevaja z *mā'arat kapēlāh*. Skupno judovsko izročilo etimološke razlage votline je izrecno razloženo v Babilonskem talmudu, v traktatu *Erubin* 53a: »Rab in Samuel različno razlagata njen pomen. Eden trdi, da se jama sestoji iz dveh sob ena v drugi; drugi trdi, da se sestoji iz spodnje in gornje sobe. Po mnenju tistega, ki trdi, da so bele sobe ena nad drugo, je izraz *mahpelah* zelo upravičen, toda po mnenju tistega, ki trdi, da se sestoji iz dveh sob ena v drugi, kaj bi lahko bil pomen besede *mahpelah*? – Da je imela več dvojic.« Rashi sprejema to razlago o dveh možnih pomenih besede *mkplh*.

Kljub vztrajanju starih prevajalcev, da krajevno ime Mahpela odraža pomen korena tega izraza, srednjeveški, renesančni in sodobni pravajalci v besedni zvezi 'votlina (polje) Mahpela' ime kraja skoraj enodušno navajajo v prepisu. Izjema je omejena na zelo dobeseden ameriški prevod Vulgate iz leta 1899, na LUB in na Lutrove posnemovalce: *the double cave* (DRA); *die zwifache H(h)ö(h)le* (LUB, LUO); *la caverne (antre) double* (BLS); *dvojna I(j)ama* (DAL, JAP, WOF);

dubbele spelunk (LUV). Način zapisovanja tega in številnih drugih imen jasno dokazuje, da se LUB veliko bolj naslanja na Vulgato, kakor raziskovalci Lutra navadno priznavajo.

12. Etimološki prevod lastnega imena Šefela

V hebrejskem Svetem pismu se beseda *šepēlāh*, ženska samostalniška oblika, izvedena iz redne pridevniške oblike *šāpēl* 'nizek', pojavlja dvajsetkrat v sobesedilu, ki nakazuje, da se izraz uporablja kot ime ali oznaka ozemlja: 5 Mz 1,7; Joz 9,1; 10,40; 11,2.16 (dvakrat); 12,8; 15,33; Sod 1,9; 1 Kr 10,27; Jer 17,26; 32,44; 33,13; Abd 19; Zah 7,7; 1 Krn 27,28; 2 Krn 1,15; 9,27; 26,10; 28,18. Pomenski obseg te besede je torej 'nizka dežela, nižji predel, nižina' in spominja na akadsko obliko *šapiltu(m)*, ki pomeni 'nižji, notranji del'. V tem pomenu jo zasledimo tudi v Prvi knjigi Makabejcev v grških oblikah: *Sephēlá* (12,38); *prósōpon toū pedíou* 'nasproti ravnini' (13,13). Ta zemljepisni izraz se vedno nanaša na ozemlje med filistejsko ravnino in južnim hribovitim predelom Svete dežele. Narava besedil, v katerih se pojavlja, kaže, da pri razlaganju pomena tega izraza v danem besedilu moramo upoštevati ne le zemljepisne, temveč tudi literarne in retorične danosti. Izrazit retorični značaj večine omenjenih mest preprečuje gotovost v odločanju med opcijama lastnega imena in splošne zemljepisne oznake.

Večina besedil sodi v devteronomistični okvir Pete Mojzesove knjige, Jozueta, Sodnikov, Jeremija in Kroniških knjig. V teh knjigah se izraz Šefela pojavlja v podobnih zgradbah stalnih zvez. Splošni zemljepisni opis povzema izjave o Božji zapovedi ali obljubi, da bo Obljubljena dežela dana Izraelu, ali opisuje koalicijo ljudstev proti Izraelcem. Zemljepisni izrazi pogosto nakazujejo načelne zemljepisne delitve Obljubljene dežele. V 5 Mz 1,7 piše, kako se Mojzes navezuje na določitev meja skladno z Božjo zapovedjo, ki mu je bila dana na gori Horeb: »Obrnite se in se odpravite in pojdite k pogorju Morejceve in k vsem njihovim sosedom v Arabi, na gorovju, V Šefeli, v Negebu in ob morski obali (*bā'ārābāh ūbāhār ūbaššāpēlāh ūbannegeb ūbāḥōp hayyām*), v deželo Kanaancev in k Libanonu do velike reke, reke Evfrat.« Zemljepisni opis v Joz 9,1 vključuje samo južni predel dežele, ko omenja kralje, ki so se sešli »na pogorju ali na ravnini (*bāhār ūbaššāpēlāh*), in po vsem obrežju Velikega morja tja proti Libanonu« zbrani, da bi se bojevali proti Jozuetu in Izraelu. V 10,40 pripovedovalec povzema izid bitke: »Tako je Jozue udaril vso deželo, pogorje, Negeb, Šefelo in pobočja (*hāhār wāhannegēb wāhaššāpēlāh wāhā'āšēdōt*) in vse njihove kralje.« Podoben je splošen zemljepisni opis dežel, na katerih so bivali nasprotniki Izraela, v Joz 11,1-3.16-17 in 12,8. V Sod 1,9 pa beremo, da so se Judovi sinovi bojevali s

»Kanaanci, ki so prebivali na pogorju, v Negebu in Šefeli (*hāhār wāhannegeb wāhaššāpēlāh*).«

V Jer 17,24-26 je zapisana pogojna obljuba, da bodo ljudje »prihajali iz Judovih mest, iz jeruzalemske okolice, iz Benjaminove dežele, iz Šefeje, s hribovitega sveta in iz Negeba (*ûmin-haššāpēlāh ûmin-hāhār ûmin-hannegeb*) ter prinašali žgalne, klavne, jedilne daritve in kadilo ter prinašali zahvalne daritve v GOSPODOVO hišo.« Bolj ali manj isto geografsko razmerje z določeno spremembo besednega reda je uporabljeno kot izraz obljube obnove Izraela v Jer 32,44; 33,13. Abdijev opis Izraelovega končnega zmagooslavja povezuje območji Negeba in Šefeje (v. 19); v Zah 7,7 se ista povezava pojavlja v Zaharijevi obsodbi hinavskega posta. V 2 Krn 28,18 je ta dvojica v rabi v nasprotnem vrstnem redu: »Tudi Filistejci so vdrl v mesta v Šefeli in v Judovi južni pokrajini ...« V 2 Krn 26,10 pisec pravi, da je Uzija imel »veliko živine v Šefeli in na planjavi (*ûbaššāpēlāh ûbammīšôr*).« Le nekaj je mest, na katerih se ime Šefela pojavlja brez povezave z drugimi imeni ali oznakami ozemlja: v Joz 1,33 izraz *šāpēlāh* kot edino zemljepisno ime označuje okraj s štirinajstimi mesti; v 1 Kr 10,27 (= 1 Krn 1,15; 2 Krn 9,27) ime Šefela je uporabljeno kot metaforični opis Salomonovega velikega bogastva: »Kralj je dosegel, da je bilo v Jeruzalemu srebra kakor kamenja; dosegel je tudi, da je bilo ceder toliko kakor divjih smokev v Šefeli«; v 1 Krn 27,28 se izraz Šefela omenja v zvezi z razdelitvijo dežel vladnim uradnikom.

Narava omenjenih besedil je takšna, da razlaga besede *šāpēlāh* ne more biti enotna niti v strokovni literaturi niti v prevodih Svetega pisma skozi vso zgodovino. Povezovanje izraza z nekaterimi drugimi imeni ali oznakami ozemlja jasno kaže, ali so ga uporabljali kot lastno ime ali kot splošno zemljepisno oznako. Paralelizem z *negeb* in *‘ārābāh* pomeni, da verjetno oba izraza veljata kot lastni imeni. Po drugi strani paralelizem s *hāhār* 'na pogorju' lahko pomeni, da gre za retorično figuro merizma, tj. izražanja celote ob uporabi nasprotnih izrazov. Na splošno velja, da je izraz tolikokrat uporabljen kot lastno ime, da je več razlogov za navajanje v prepisu kakor za prevajanje skladno z etimološkim pomenom.

Stari in novejši prevodi Svetega pisma vendarle kažejo nasprotno sliko. Izraz je malokdaj zapisan v prepisu; od antike dalje so ga navadno prevajali z različnimi besedami in frazami, ne da bi pazili na razmerje med tem in drugimi zemljepisnimi izrazi in na retorične značilnosti besedil. Posebno pozornost posvečamo starim prevodom: *tò pedíon* 'ravnina'; *he pediné* 'ravna dežela' (LXX); *humiliora, campester, plana* (Vulg). LXX navaja izraz *Sephēlá* v prepisu le v Jer 32,44; Abd 1,19; 2 Krn 26,10, aramejski prevodi pa imajo na vseh mestih besedo *šāpeltā'*, čeprav nekatera drugi soodnosna zemljepisna hebrej-

ska krajevna imena, pogosto v nasprotju s LXX, spreminjajo v označevalne ali opisne izraze: namesto lastnega imena *negeb* se uporablja obči pojem *dārômā* 'jug', *ʾārābāh* pa je spremenjen v *mēšārā* 'ravnina, dolina'. Nasprotno pa Vulgata izraza nikoli ne navaja v prepisu.

Srednjeveški, renesančni in poznejši prevodi izraz navadno pišejo v prevodu: *the valley* (GNV); *the (low) plain(s)* (KJV); *low country* (KJV); *the vale(s)* (KJV, DRA, WEB, RWB); *the L(l)owland(s)* (DBY, ASV, JPS, NKJ, RSV, NAS, NAU, NJB, ESV, NRS); *the (western) foothills* (NIV, NIB, NAB, NLT); *die G(g)ründe* (LUB, LUO); *das Hügelland* (LUT); *die Nied(e)rung* (BUR, ELO, ELB); *das Tal* (SCH); *le pays plat* (DRB); *la vallée* (LSG, NEG); *le Bas-Pays* (BFC, TOB); *il bassopiano* (LND); *la regione bassa* (NRV); *doline, raune, planjave* (DAL, JAP, WOL) itn. Le nekaj je prevodov, v katerih na nekaterih mestih najdemo prepis imena (RSV, EIN, IEP, RVA, BCI, BTP, SSP). Zaradi nedoslednosti večine prevodov tukaj ni mogoče navesti celostnega in natančnega pregleda oblik prevoda ali prepisa izraza ob upoštevanju vseh mest. V RSV je izraz npr. desetkrat naveden v prepisu *Shephelah* and translated by *lowland* (5 Mz 1,7; Jozue; Sod 1,9; Zah 7,7) ten times.

13. Transliteracija imena gore Harmagedon

V opisu poslednjega spopada med silami dobrega in zla je v Raz 16,16 navedeno ime kraja, na katerem se bodo zbrali kralji sveta, da bi sodili demonskim duhovom, ki izhajajo iz ust zmaja, zveri in krivega preroka: »In zbral jih je na kraju, ki se po hebrejsko imenuje Harmagedon.« To ime predstavlja zapleteno uganko, ker besede ne najdemo nikjer drugje v hebrejskih ali grških virih. Razen tega rokopisi tega edinega mesta izpričujejo obstoj treh oblik imena: *Armagedon*, *Harmagedon in Magedon*. Razlage oblik *Harmagedon* in *Armagedon* se opirajo na različne izvorne osnove: *har-məgiddō* 'gora Megido', ki označuje goro Karmel blizu mesta Megido; *har-mō'ēd* 'gora zborovanja', ki se nanaša na zbor poganskih bogov (Iz 14,13); *har-migdō* 'njegova rodovitna gora', ki označuje goro Sion; *ar-məgiddō* 'mesto Megido'; *arā məgiddō* 'dežela Megido' (aramejsko in sirsko); *ar-ḥemdāh* 'mesto želje', ki označuje Jeruzalem. V iskanju razlage imena je treba upoštevati zgodovinske okoliščine v zvezi z mestom Megido in dejstvo, da ima knjiga Razodetja bogat simbolni jezik. Gora Karmel blizu Megida je bila prizorišče Elijevega spopada z Baalovimi preroki, ki so bili kot krivi preroki usmrčeni z mečem. Po drugi strani apokaliptično slovstvo daje prednost gori Sion kot mestu, iz katerega bo Bog z vojsko nastopil proti silam zla.

Zgodovina interpretacije kaže na ravnotežje med alternativnima oblikama Harmagedon in Armagedon. V različnih rokopisih in izdajah

grškega izvirnika najdemo alternativni obliki *Harmageddōn* in *Harmagedōn*, Vulgata ima obliko *Hermagedon*, renesančni prevodi imajo: *Arma-gedon* (GNV), *Armageddon* (KJV), *Harmagedon* (LUB), *Armageddon* (DIO), *Armageddon* (BKR), *Harmagedon* (DAL). V poznejših prevodih najdemo vse te različne oblike, vendar v več pravopisnih oblikah: *Armagedon* (JAP, WOL), *Harmagedon* (SSP) itn. Zanimivo je, da je NRS obliko *Armageddon* (KJV, RSV itn.) spremenil v obliko *Harmagedon*.

14. Sintetična presoja

Zgodovina oblik svetopisemskih imen razodeva več različnih razvojnih stopenj v hebrejskem, aramejskem, grškem, latinskem in sploh v judovsko krščanskem jezikovnem in kulturnem izročilu. Pregled izjemno pogostega variiranja v transliteraciji ali prevajanju izvirnih oblik svetopisemskih imen v starih in sodobnih prevodih Svetega pisma pove veliko o tem, kako so prevajalci razumeli pomen hebrejskih imen in kako so jih izgovarjali. Zaporedje preoblikovanja svetopisemskih imen v starih in poznejših prevodih omogoča precej zanesljivo sodbo o tem, kakšne vire so prevajalci uporabljali pri prevajanju in v čem je njihova izvirnost. Utemeljena je domneva, da so bile predvsem oblike pomembnejših svetopisemskih imen v starih prevodih Svetega pisma prevzete iz ustaljenega starega judovskega izročila in iz prejšnjih prevodov, ki so se izgubili. Na splošno velja, da domala vsa svetopisemska osebna in krajevna imena, ki dopuščajo več kakor eno obliko izgovorjave, kažejo vpliv jezikovnih, literarnih in kulturnih izročil na izgovorjavo izvorne oblike v drug vpliven starejši jezik v dani deželi in času. Za razvoj oblik svetopisemskih imen so izjemno pomembni štirje jeziki: hebrejski, aramejski, grški in latinski. Vpliv teh jezikov seveda ni bil enak po jezikovnih, religioznih in kulturnih sferah Evrope. Dolga zgodovina izvornih ali prevodnih oblik svetopisemskih imen omogoča vtis, da je večina prevajalcev oblike imen prevzemala v svoj ciljni jezik prek ustaljenega živega izročila ali iz starejših prevodov. Odnos do glavnega imena za Boga Izraela je najzgovornejši dokaz za to, kako pomembno je bilo izročilo v posredovanju svetopisemskih imen. Različni viri pričujejo, da so Judje Božje ime *yhwh* (*Jahve*) imeli za presveto, da bi ga smeli izgovarjati, preden so nastali najstarejši ohranjeni prevodi Svetega pisma. To razloži, zakaj so grški prevajalci tetragram *yhwh* zamenjali s splošno oznako *Kýrios*.

Jeruzalem je v judovskem izročilu postal središče judovstva in sveta. To dejstvo je treba upoštevati v presojanju oblik svetopisemskih imen v palestinskih in babilonskih targumih in v aleksandrijskem grškem prevodu Svetega pisma. Kljub zemljepisni oddaljenosti so preva-

jalci želeli biti v tesnem stiku z geografsko stvarnostjo Svete dežele in s palestinskim izročilom. Toliko bolj so v Aleksandriji in v Babilonu morali pogosto pogrešati neposreden stik s Sveto deželo, ko je šlo za odločanje za transliteracijo ali prevod in za način transliteracije imen. Pregled oblik lastnih imen v starejših judovskih prevodih Svetega pisma vendarle kaže, da enotnost v rabi oblik imen ni bila tako visok ideal kakor v novejšem obdobju. Posebno LXX preseneča s pluralizmom tako glede odločanja za transliteracijo ali prevod v posameznih oddelkih Svetega pisma kot glede oblik transliteracije. Toliko bolj smo lahko pozorni na dejstvo, da se ta prevod pomenljivo imenuje po številu prevajalcev. Ko gre za skupinsko prevajalsko delo, bi morda lahko sklepali, da je delitev nalog po posameznih prevajalcih edini ali vsaj poglavitni razlog za nedoslednost v rabi oblik svetopisemskih imen. Toda kako razložiti nedoslednost v prevodih, ki jih je pripravila ena oseba, npr. v Vulgati in v številnih poznejših evropskih prevodih? Takšni primeri nas silijo k domnevi, da prevajalci niso bili posebno dobro pripravljene za izzive svetopisemskih imen. Večina se očitno ni zavzemala za ideal njihovega glasoslovnega, oblikoslovnega in pravopisnega poenotenja. Zdi se, da ima pluralizem svoje korenine v branju Svetega pisma v shodnicah in na domovih. Tam so torej prevajalci dobivali pobudo za transliteracijo ali prevajanje in za različne oblike transliteracije imen. Na voljo pa niso imeli niti slovnice niti slovarjev niti konkordanc.

Srednjeveški, renesančni in poznejši evropski prevodi Svetega pisma bolj ali manj temeljijo predvsem na izvirniku, na LXX v njenih različnih verzijah, na Vulgati in na nekaterih zgodnjih prevodih v druge evropske jezike. Prevajalci, ki so naklonjeni sistemski enotnosti, so lahko hitro opazili, da je doslednost v rabi oblik svetopisemskih imen bistveno večja v izvirniku kakor v starih prevodih, zato niso mogli odobravati očitne nedoslednosti v načinu transliteriranja in prevajanja imen. Nedoslednost je moteča zlasti v fonetiki in pravopisu znanih imen. Večja pozornost na izvirnik v novejšem času razloži, zakaj je v novejših prevodih Svetega pisma doslednost v načinu transliteriranja ali prevajanja lastnih imen večja kakor v starih prevodih. Zdi se, da je v starejšem obdobju izročilo bolj obvladovalo svetopisemsko besedilo in sobesedilo kakor v sodobnem kritičnem obdobju. Šele v novejšem času sta besedilo in sobesedilo dobila svojo ustrezno vlogo. Primeri korenitega odklona od izročila in vračanja k izvornim oblikam so novejšega datuma, toda znamenja tega gibanja so navzoča že v srednjeveških in renesančnih prevodih Svetega pisma. To gibanje ne razloži, zakaj prevajalci od renesanse dalje kažejo večje prizadevanje po tem, da svetopisemska imena transliterirajo, namesto da bi jih prevajali, pač pa naravnost dokazuje, da vse temeljne dileme enako zadevajo vse prevajalce. Zato je v zvezi s fonetičnimi oblikami svetopisemskih

imen le v omejenem smislu upravičeno govoriti o judovskem, pravoslavnem, katoliškem in protestantskem izročilu v rabi oblik svetopisemskih imen.

Kakšne so možnosti, da ugotovimo odvisnost prevajalcev od prejšnjih prevodov? Na splošno velja, da so prevajalci na Vzhodu poleg izvirnika močno upoštevali tudi LXX, na Zahodu pa Vulgato. Znano je, da so se številni evropski prevajalci izrecno oprli na priznane starejše ali sodobne prevode. Posebno značilna je odvisnost številnih prevodov od LUB. Oblike imen v celoti bolj kakor druge jezikovne in literarne prvine kažejo stopnjo odvisnosti med nekaterimi prevodi Svetega pisma. Če sta v posameznih primerih v modelu in kopiji enaki vsebina in oblika imena, vse do pravopisnih odtenkov, je odvisnost očitna. Oblike imen v DAL in številnih drugih evropskih prevodih pogosto nedvoumno pričajo za neposredno odvisnost teh prevodov od LUB. Po drugi strani pa preseneča, da GNV in LUB v številnih primerih očitno kažeta odvisnost od LXX in Vulgate. Celota evropskih prevodov Svetega pisma torej kaže, da je sodobno prizadevanje za vrnitev k izvirnemu besedilu kot najzanesljivejši avtoriteti smiselno in nujno. Upravičene izjeme so lahko le znana imena, ki so del nacionalnih kultur.

Usklajevanje oblik imen z izvirnikom žal ne poteka dovolj dosledno. Omeniti velja, da je bil TOB pripravljen skladno s predhodnim soglasjem prevajalcev, da je treba doseči »*homogénéité de la traduction*«, toda pravila, ki so jih pripravili, komaj zadevajo poenotenje v rabi oblik lastnih imen.³ V novejšem času so se najprej le nemški avtorji EIN ustrezno potrudili, da so pripravili natančna fonetična pravila za transliteracijo lastnih imen.⁴ Ta pravila so rabila kot dobrodošla osnova za standardizacijo oblik svetopisemskih imen v novem SSP. V nemškem in slovenskem prevodu so vsa lastna imena razen tistih, ki so del ustaljenega kulturnega izročila, ohranjena v njihovi hebrejski, aramejski ali grški obliki. Vsak poskus spreminjanja prevladujoče avtoritete fonetike znanih svetopisemskih imen bi pomenil drzno odcepitev od živega jezika in kulture.

³ Gl. Ph. Reymond, par. 'Vers une traduction française oecuménique de la Bible', *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner* 'VT.S 16, E. J. Brill, Leiden, 1967', 231-243.

⁴ Gl. K. D. Fricke in B. Schwank, *Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien*, Katholische Bibelanstalt / Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1971; ponatis 1981; H. Haug (izd), *Namen und Orte der Bibel*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2002.

15. Okrajšave prevodov Svetega pisma in drugih virov

ACF	Almeida Corrigida Fiel (portugalski prevod 1753/1995)
Akvila	Akvila, judovski prevajalec v grščino (med 140 in 150 po Kr.)
ARA	Almeida Revista e Atualizada (portugalski prevod 1993)
ARC	Almeida Revista e Corrigida (portugalski prevod 1969)
ASV	American Standard Version (1901)
BBE	The Bible in Basic English (1949/1964)
BFC	Bible en français courant (1997)
BKR	Bible kralická (češki prevod 1613)
BLS	La Bible de Lemaître de Sacy: Port-Royal (1657-1696)
BRP	Biblia Revista - portugalska (Biblia Almeida 1994)
BTP	Biblia Tysiaclecia - poljska (1965/1984)
BUR	Buber/Rosenzweig: prevod Stare zaveze v nemščino (1925-1936)
CEP	Ceský ekumenický preklad (1985)
CHU	La Bible de André Chouraqui (1985)
CNS	Cornilescu (romunski prevod 1921)
D31	Danski prevod (1931)
DAL	Dalminova Biblija (1584)
DBY	The Darby Bible (1884/1890)
DIO	La Bibbia di Diodati (1641)
DRA	The Douay-Rheims American Edition (1899)
DRB	Darby (francoski prevod 1885)
EIN	Einheitsübersetzung (nemški prevod 1980)
ELB	Revidierte Elberfelder Bibel (1993)
ELO	Unrevidierte Elberfelder Bibel (1905)
ESV	English Standard Version (2001)
FBJ	Francoska Bible de Jérusalem (1973)
FIN	Finski prevod: Raamattu (1933/1938)
GNV	Geneva Bible (1599)
HUN	Károli (madžarski prevod 1993)
IEP	Italijanska Editione San Paolo NVB (1995)
JAP	Japljev prevod (1784-1802)
JPS	Jewish Publication Society (Stara zaveza 1917)
KJV	King James Version (1611/1769)
LBA	La Biblia de Las Americas (1986)
LEI	Leidse Vertaling (nizozemski prevod 1912/1994)
LND	Na Nuova Diodati (1991)
LSG	Louis Segond (francoski prevod 1910)
LUB	Luther Bibel (1545)
LUO	Luther Bibel (1912)
LUT	Revidierte Lutherbibel (1984)

LUV	Lutherse Vertaling (1994)
LXE	LXX (Septuaginta) – angleški prevod (Brenton 1844, 1851)
LXX	Septuaginta, grški prevod Stare zaveze
LXXO	Heksapla, Origenova recenzija Septuaginte
MGK	Modern Greek Bible (1850)
NAB	New American Bible (1970, 1986, 1991)
NAS	New American Standard Bible (1977)
NBG	Netherlands Bijbelgenootschap Vertaling (nizosem- ski prevod 1951)
NEG	Nouvelle Édition Genève (1979)
NIB	New International Version (britanska različica 1984)
NIV	New International Version (ameriška različica 1984)
NJB	New Jerusalem Bible (1985)
NKJ	New King James Version (1982)
NLT	New Living Translation (1996)
NRS	New Revised Standard Version (1989)
NRV	La Sacra Bibbia Nuova Riveduta (1994)
R60	Reina Valera (revidiran španski prevod 1960)
R95	Reina Valera (posodobljen španski prevod 1995)
RSV	Revised Standard Version (1952)
RVA	Reina Valera Actualizada (španski prevod 1989)
RWB	Revised Webster Update (1995)
S17	Svenska Bibelskapet (švedski prevod 1917)
SCH	Schlachter (nemški prevod 1951)
Simah	Simah, judovski prevajalec v grščino (med 190 in 200 po Kr.)
SirHeks	Sirska Heksapla
SRV	Reina Valera (španski prevod 1909)
SSP	Slovenski standardni prevod (1996)
Teodotion	Teodotion, judovski prevajalec v grščino (med 180 in 192 po Kr.)
Tg	Targum; po knjigah Svetega pisma: TgIz, TgPs itn.
TgJ	Targum Jonatan, aramejski prevod prerokov
TgN	Targum Neofiti, aramejski prevod Peteroknjžja
TgO	Targum Onkelos, aramejski prevod Peteroknjžja
TgPsJ	Targum Psevdo-Jonatan, aramejski prevod Peteroknjžja
TNK	Tanakh (judovski prevod v angleščino 1985)
TOB	Traduction oecuménique de la Bible (1988)
VL	Vetus Latina
Vulg	Vulgata
WEB	The Webster Bible (1833)
WOL	Wolfova Biblija (tretji slovenski prevod 1856–1959)
ZBI	Zürcher Bibel (1907–1931)

Povzetek: Jože Krašovec, Prepisovanje ali prevajanje lastnih imen v prevodih Svetega pisma

Pregled oblik imen v starejših judovskih prevodih Svetega pisma kaže, da v antiki enotnost v rabi oblik imen ni bila tako visok ideal kakor v novejšem obdobju. Posebno LXX preseneča s pluralizmom tako glede odločanja za prepis ali prevod v posameznih oddelkih Svetega pisma kot glede oblik prepisa. Srednjeveški, renesančni in poznejši evropski prevodi Svetega pisma bolj ali manj temeljijo predvsem na izvirniku, na LXX v njenih različnih verzijah, na Vulgati in na nekaterih zgodnjih prevodih v druge evropske jezike. Večja pozornost na izvirnik v novejšem času razloži, zakaj je v novejših prevodih Svetega pisma doslednost v načinu prepisovanja ali prevajanja lastnih imen večja kakor v starih prevodih. Zdi se, da je v starejšem obdobju izročilo bolj obvladovalo svetopisemsko besedilo in sobesedilo kakor v sodobnem kritičnem obdobju. Šele v novejšem času sta besedilo in sobesedilo dobila svojo ustrezno vlogo.

Ključne besede: transliteracija, prepisovanje, prevod, prevajanje, lastna imena, oblike svetopisemskih imen, aramejski prevodi, grški prevodi, latinski prevodi, srednjeveški prevodi, renesančni prevodi, novejši prevodi, sobesedilo, izročilo.

Summary: Jože Krašovec, *Transliteration or Translation of Proper Names in Bible Translations*

A survey of the forms of proper names in the ancient Jewish translations of the Bible shows that in antiquity the unity in the use of name forms was not such a high ideal as it has been in recent times. Especially LXX surprises us with a pluralism both regarding the decision for transliteration or translation in various sections of the Bible as well as in regard to the forms of transliteration. The medieval, Renaissance, and later European Bible translations were based more or less primarily on the original text, on LXX in its various versions, on the Vulgate, and on some earlier translations into other European languages. The greater attention paid to the original text in modern times explains why the consistency in transliterating or translating proper names in modern Bible translations has been greater than in ancient ones. In ancient times tradition seems to have had a stronger dominance over the biblical text and context than in modern critical times. Only recently the text and the context have acquired their appropriate roles.

Key words: transliteration, translation, proper names, the forms of the biblical names, Aramaic translations, Greek translations, Latin translations, medieval translations, Renaissance translations, recent translations, context, tradition.

Mari Jože Osredkar OFM

Un retournement dans la pensée du salut. L'œuvre du Guy Lafon

L'effort pour comprendre le monde nous a poussés à imaginer ce qui nous entoure. Il y eut des périodes où l'homme se satisfaisait de ce qu'il voyait. Son monde était composé des objets visibles. Il pensait que les choses étaient comme elles lui paraissaient. Ensuite, des Sages ont renversé cette façon de penser. Ils ont dit: les choses ne sont pas telles qu'on les voit mais le monde existe dans la raison de l'individu : ce qu'on voit est seulement son image. C'est un retournement considérable. Mais quelle est sa portée exacte ? Dans les deux cas, il y a l'objet, le sujet et un lien entre eux. Dans les deux cas, le lien est de l'ordre du « savoir », parce que le sujet veut comprendre ce qui l'entoure. Si l'on croit que les choses sont comme on les voit, c'est l'objet qui se présente au sujet comme « le vrai monde ». Dans le cas contraire, c'est l'esprit du sujet qui donne la forme à son entourage. La position de ceux qui trouvent le vrai monde en ce qu'ils voient sera nommée objectivité et subjectivité la position de ceux qui croient que le monde visible n'est qu'une image des idées de l'individu.

« L'objectivité » consiste en la prétention à se représenter le monde « exactement comme il est ». De plus, elle traite tout ce qui existe hors de moi-même comme si je n'existais pas. On peut d'ailleurs se demander si une telle objectivité existe vraiment. Or, la réponse est nette. Une objectivité qui s'imposerait à ce point n'existe pas. En effet si elle existait, je ne pourrais pas même l'évoquer. Mais, par expérience, je sais que j'en parle. Ainsi, elle n'échappe pas à la parole. Une objectivité « totale » est donc une illusion.

Selon la conception objective de la réalité, le sujet en est l'observateur. En revanche, depuis Descartes et Kant, « ego » n'est plus observateur. Ces philosophes donnent valeur au sujet « qui pense ». Celui-ci entre dans la réalité par ses idées et ses décisions. C'est « je » ou, plus exactement, c'est « mon esprit » qui donne leur forme aux choses et « crée » la vérité.

Mais « la subjectivité » absolue est également une illusion. En effet le mot « je » ne peut exister que s'il est prononcé par quelqu'un. Le « je » témoigne de l'avènement de la personne. Celle-ci n'existe pas à

la manière d'une chose dans le monde. Le « je » existe d'être dit, d'être prononcé. Ainsi, quand j'articule le mot « je », ce « je » est un autre que celui qui le prononce.

La difficulté dans l'opposition entre l'objectivité et la subjectivité se trouve dans le fait que ni chez l'une ni chez l'autre il n'y a de place pour une attention à la relation elle-même entre le sujet et l'objet. Ce qui unit le « moi » et le « non-moi » n'est pas pris en considération. N'existent que « Moi » et « Non – Moi ». Il faut dépasser cette position. C'est à cela que s'applique, comme beaucoup d'autres, la pensée de Guy Lafon. Mais son originalité est de présenter les suites d'un tel dépassement dans la réflexion proprement théologique.

1. Trois dépassements

La vérité ne peut être transmise de l'un à l'autre que par la communication. Elle se trouve donc dans la parole, dite et écoutée. La vérité est donc dans la rencontre même, elle est entre celui qui dit « je » et le « je » qui est dit, entre celui qui dit « je » et le monde qu'il dit ; car ce dernier, lui aussi, est toujours dit. Elle est aussi entre celui qui dit « je » et celui à qui il s'adresse, à qui il dit « tu ». La vérité naît dans la parole échangée.

Une telle attention à la vérité dans la communication se trouve déjà, par exemple, chez Wittgenstein. Il est important de mentionner ce dernier, parce que, pour réaliser le dépassement de l'opposition entre la subjectivité et l'objectivité, Guy Lafon prend une voie semblable à la sienne.

*« Wittgenstein veut que nous admettions que la stabilité, telle qu'elle est, se trouve donnée déjà dans les coutumes et pratiques des relations humaines quotidiennes ... Je me découvre moi-même, non pas dans un espace intérieur et prélinguistique de présence-à-moi, mais dans le réseau des relations sociales et historiques diverses dans lesquels je suis impliqué, que je le veuille ou non ».*¹

Selon le philosophe autrichien, la réalité n'est constituée ni de données objectives, ni de données de la conscience subjective. La réalité est la relation entre les sujets. Wittgenstein commence par réfléchir sur le langage et il en arrive à une philosophie qui porte sur le rapport lui-même. Une nouveauté se produit dans la pensée quand on se libère de la conviction naïve que la nomination des choses est le cœur de la langue. Tout se passe comme si nous étions convenus de donner des noms aux choses afin de pouvoir nous parler. Ainsi, ce n'est pas moi qui nomme les choses, les noms ne sont pas objectifs non plus.

¹ Fergus Kerr, *La théologie après Wittgenstein*, Paris, Cerf, 1991, p. 101.

« Wittgenstein rappelle au lecteur que toute signification, fût-ce le geste même de montrer quelque chose, doit avoir des liens conceptuels avec tout le système des procédés humains de faire ensemble des choses. Nous n'avons rien à l' « intérieur de la tête » qui ne doive son existence à la participation à une communauté historique. Ce sont les pratiques établies, les réactions et interactions habituelles, qui constituent l'élément dans lequel une conscience humaine est créée et soutenue : le sens que j'ai de moi-même, sans mentionner le contenu de mon esprit et de ma mémoire, dépend essentiellement de mon être avec d'autres, du fait d'être en contact avec d'autres, de l'espèce physique et psychologique à laquelle j'appartiens ».²

Ainsi Wittgenstein met-il le langage au centre de son épistémologie. D'ailleurs, pour lui, le langage prend des formes très diverses : prévenir, plaider, nouer des liens, exercer d'innombrables activités.³ Or, Guy Lafon, lui aussi, réfléchit sur les suites d'une attention portée au fait que nous parlons. Le retournement « lafonien » consiste en ceci : ce ne sont pas les sujets qui nouent le lien entre eux, mais c'est le lien qui fait naître les sujets. Guy Lafon pense la réalité ainsi : ce qui est d'abord, c'est l'entretien.

Le mot « entretien », pour Guy Lafon, englobe presque tous les sens qu'il peut avoir dans la langue française: le fait d'être maintenu toujours tel qu'on est déjà ; les conditions pour parvenir à un tel état, pour pourvoir aux besoins liés à la simple subsistance; mais surtout le dialogue, la relation à l'autre. Au début du *Dieu commun*,⁴ il explique que ce champ est celui de l'entretien, tel qu'il se manifeste communément dans la pratique du langage. Mais il refuse qu'on entende par ce terme seulement ce qui relève de la linguistique. Il précise, en effet, que « la matière du langage consiste aussi en toutes sortes de gestes, d'œuvres, d'institutions, d'événements.⁵ Il n'est pas inutile de souligner que « entretenir, surtout quand il s'agit des hommes, signifie faire vivre! »⁶ Enfin, il faut souligner que « l'entretien n'est pas un champ impersonnel. » D'une certaine façon, l'entretien nous précède ou, plutôt, nous accompagne toujours. Il nous soutient.

Ainsi, pour Lafon, la relation nous porte. Nos joies et nos chagrins dépendent des rapports qui se trouvent établis entre nous. On peut dire que la vie dépend des entretiens ou, mieux encore, que la vie ne peut naître que de l'entretien et qu'elle s'en nourrit.

² *Ibid.*, p. 110.

³ *Ibid.*, p. 152.

⁴ G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982.

⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶ *Ibid.*

L'entretien est donc ce qui existe entre les personnes. Il semble cependant utile de souligner encore un point. Vers la fin du premier chapitre du *Dieu commun*, Guy Lafon remarque que le terme de l'entretien n'est pas sa finalité : *»Rien d'autre n'est recherché dans l'entretien que l'entretien lui-même.* »⁷ Certes, chaque relation nouée avec l'autre a une histoire qui commence et qui finit. Mais l'essentiel de la relation n'est pas dans sa fin, dans son achèvement, comme c'est le cas dans le travail que l'homme entreprend. Le plus important dans l'entretien, c'est l'entretien lui-même.

Les sujets se trouvent dans l'entretien comme l'homme se trouve « dans la vie », sans mérites, sans volonté de sa part. Tel est le noyau de la pensée de notre auteur. Or, il réalise le dépassement de l'opposition entre l'objectivité et la subjectivité en trois temps qu'on peut, en simplifiant, rapporter plus particulièrement à tel ou tel de ses ouvrages : au niveau épistémologique dans *Esquisses pour un christianisme* ;⁸ au point de vue philosophique dans *Le Dieu commun*,⁹ et, sur le plan théologique, dans *L'autre-roi*¹⁰ et *Abraham ou l'invention de la foi*.¹¹

1.1 Le dépassement sur le plan épistémologique

L'ouvrage *Esquisses pour un christianisme* est décisif pour l'épistémologie de Lafon. L'auteur y montre que ce n'est pas l'homme qui invente le langage, mais que c'est le langage qui fait naître le « je » et le « tu ». Encore convient-il d'entendre par langage, comme on l'a déjà mentionné, autre chose que ce qui se rencontre dans l'usage des langues naturelles. Le langage, en ce dernier sens, n'est qu'une manifestation de l'appartenance de l'homme à l'ordre symbolique ou, pour s'exprimer comme Lafon, à l'entretien.

Dans le deuxième chapitre du livre, Guy Lafon traite de l'opposition entre la subjectivité et l'objectivité. *« C'est sans doute une grande misère de croire que les choses sont comme on les voit »*. Guy Lafon pense à l'objectivité. Il continue : *« Mais, nous le savons maintenant, c'est une plus grande misère encore de croire que les choses sont puisqu'on les voit »*,¹² c'est-à-dire de croire que le sujet qui voit les choses leur donne l'existence. Il ajoute : *« Il n'y a rien de bon à attendre du fonctionnement imaginaire de la représentation : il ne peut nous procurer que la mort »*.¹³

⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁸ G. Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Cerf, 1979.

⁹ G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982.

¹⁰ G. Lafon, *L'autre-roi*, Paris, Nouvelle cité, 1987.

¹¹ G. Lafon, *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris, Cerf, 1996.

¹² G. Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Cerf, 1979, p. 58.

¹³ *Ibid.*

En opposant le réalisme et le nominalisme, on ne s'écarte pas de l'identification de l'image à la chose. Ce sont deux variantes de l'imaginaire.¹⁴ Or, si l'on y pense bien, l'image fixe sur la mort, puisque le sujet s'arrête à elle. En revanche, « nommer » dans le langage témoigne d'une permanence de la vie. Le langage, quand il est parlé, est certes, d'une certaine façon, répétition, mais une répétition créatrice qui, toujours de nouveau, fait naître les sujets. Ainsi Lafon souligne-t-il que « *nommer suppose que le langage soit là déjà* ».¹⁵

L'auteur, en traitant de l'imaginaire et de la mort, évoque l'alternance entre la présence et l'absence¹⁶ : « *La représentation peut soit donner la présence, soit signifier l'absence* ».¹⁷ C'est ce qui sera, dans la suite, nommé le jeu interne à l'entretien. En parlant du champ symbolique, il dit :

« *C'est dans cet ordre du langage que le sujet que nous pouvons être trouve son ancrage ; c'est là que nous allons advenir, dire « je », et cela du fait même que nous sommes engagés dans l'entreprise de dénommer. Avec l'articulation en noms et l'engendrement des phrases, nous sommes là, nous parlons, inévitablement, et si nous parlons, c'est que déjà la parole a eu prise sur nous, qu'on nous a parlé* ».¹⁸

De cette pensée à l'avènement de l'entretien, dans lequel naissent le « je » et le « tu », il n'y a qu'un pas. Lafon prolonge sa réflexion en disant que parler c'est construire :

« *Si donc parler, et parler sans voir, hors de l'imaginaire, est toujours construire, il est vain de se demander si c'est aussi capter la réalité ou la laisser se perdre. Il suffit d'observer que parler de cette façon est toujours avant tout, pour le sujet qui parle, advenir, purement et simplement* ».¹⁹

Parler, c'est donc construire la société. Celle-ci n'existe pas en elle-même, elle n'est pas non plus le produit d'un projet de l'individu. Elle est le fruit de ce qui circule entre ses membres. Le langage hostile fait naître une société hostile, en revanche les paroles bienveillantes construisent l'ambiance amicale.

« *Parler devient alors le moyen que nous avons d'échapper à l'emprise des choses, c'est-à-dire à la mort, chaque fois que, par un rapport imaginaire au réel, nous prétendrions le posséder. Parler ainsi ce n'est pas avoir le réel, ni non plus le manquer : c'est surgir de son absence* ».²⁰

¹⁴ *Ibid.*, p. 60.

¹⁵ *Ibid.*, p. 60-61.

¹⁶ G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982, p. 71-80.

¹⁷ G. Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Cerf, 1979, p. 52.

¹⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 63.

Appliquons ces réflexions à la question de Dieu : l'homme ne connaît pas Dieu grâce à ses capacités intellectuelles, ni même à cause de l'existence objective de celui-ci. Dieu existe parmi nous puisque nous en parlons. Il y existe de la façon dont nous en parlons, depuis que nous en parlons et il existera (pour nous) aussi longtemps que nous en parlerons. Guy Lafon, prenant acte du discours sur Dieu, constate qu'il ne fonctionne que dans une société, « *là où l'on est plusieurs qui n'existent que de s'entre-tenir, dans une circulation indéfinie d'échange* ». ²¹ C'est dans ce sens là qu'on peut comprendre l'affirmation que la vérité se trouve dans la parole échangée – dans une société. Dans la citation ci-dessus apparaît le mot « s'entretenir ». Notre auteur continue : « *Pas de langage sans qu'il y ait aussi société, sans société liée, sans alliance. Le langage est l'ordre où nous pouvons nous rencontrer* ». ²² Apparaît aussi le mot « alliance » et, ce qui est plus important, la déclaration que le langage est de l'ordre de la rencontre. Finalement, le nom que notre théologien donne à cet événement, c'est « le symbolique ». ²³ Ainsi Guy Lafon constate-t-il que Dieu se trouve dans le champ du symbolique. De Dieu on discute et sur lui on produit « des énoncés ». Guy Lafon s'exprime ainsi : « *il nous reste donc à établir que l'affirmation de Dieu peut s'inscrire dans l'ordre symbolique lui-même, où tout signifié est toujours en position de signifiant* ». ²⁴ L'affirmation de Dieu, dans ce cas, devient plus témoignage et décision que définition de son « être ». Notre auteur ajoute que « *l'affirmation de Dieu est la possibilité qu'ouvre la signifiante en tant qu'elle est traversée par le retour sans fin d'un échange de paroles données, reçues et retournées* ». ²⁵ Ainsi l'affirmation de Dieu n'est-elle pas l'inévitable fruit d'une nécessité mais une possibilité qui, lorsqu'elle se produit, comporte « une parole prononcée » ; elle est confiance accordée à qui dit cette parole, foi donnée, foi rendue, témoignage. ²⁶

Mais si l'affirmation de Dieu est un témoignage, elle doit être prononcée par quelqu'un qui vit de prononcer cette affirmation. Dire « Dieu », « *ce n'est rien d'autre, pour le sujet, que d'affirmer sa propre résurrection* ». ²⁷ Le fidèle qui récite le Credo se fonde sur le témoignage porté « selon les Ecritures » lesquelles disent que « *en mourant et en ressuscitant, c'est Jésus-Christ qui a fait la preuve que le mouvement*

²¹ *Ibid.*, p. 64.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 68.

²⁵ *Ibid.*, p. 71.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 73.

*sans fin de la signifiante n'est pas vain, et donc que le sujet qui en naît ne disparaît pas à se laisser prendre dans ce mouvement ».*²⁸

Guy Lafon conclut la deuxième partie du livre en expliquant ce que signifie appartenir au christianisme :

« *Appartenir au christianisme ce n'est pas s'attacher à des significations particulières, si universalisables qu'on les prétende : c'est affirmer, sur témoignage reçu et par témoignage rendu, l'assujettissement indépassable au champ du symbolique et la confiance qu'il convient de faire à un tel assujettissement ».*²⁹

Cette affirmation a les traits d'une pure grâce. Cet aspect, Guy Lafon le développe dans la première partie du livre, au chapitre III. Il affirme qu'être chrétien c'est écouter le témoignage et témoigner en prenant pour fondement les Ecritures. Pour cela, on a besoin d'une communauté, parce que c'est de l'autre qu'on reçoit le témoignage et c'est de nouveau aux autres qu'on le transmet. L'auteur, dans la deuxième partie, montre comment les Ecritures « parlent ». Il propose une méthode de lecture. Mais il n'oublie pas de dire la raison de ses méditations sur le langage : la langue interprète la société³⁰ et le fait même que nous soyons en société, parce qu'elle est la communication par excellence. Lire et écrire sont donc deux verbes clefs pour comprendre toute société.

1.2 Le dépassement sur le plan philosophique

Dans *Esquisses pour un christianisme*, l'auteur se limitait à expliquer la signification de la parole. Dans *Le Dieu commun*, où apparaît expressément le concept d'entretien, celui-ci devient le synonyme de tout ce qui lie les hommes entre eux. Il est la forme transcendante de toute expérience possible.³¹ Guy Lafon dépasse l'opposition entre le sujet et l'objet en disant que la seule vérité est dans l'entretien. De ce fait, l'entretien devient la dimension où circule sa pensée. La réalité ne peut exister qu'à partir de lui.³²

Qu'est-ce qui existe entre les sujets, qu'on parle de lien, de relation ou d'entretien ? Quand le sujet peut-il dire qu'il se trouve dans une relation ? Quand reçoit-il la vie ? Au moment, sans doute, où il peut prononcer le mot « tu ». C'est à ce moment que le sujet se reconnaît et que le « moi » commence à exister. Mais il n'aurait pas pu prononcer le « toi » s'il n'était pas d'abord en rapport avec l'autre. C'est ainsi que l'entretien fait vivre les sujets. L'entretien est donc cette dimension in-

²⁸ *Ibid.*, p. 74.

²⁹ *Ibid.*, p. 75.

³⁰ *Ibid.*, p. 107.

³¹ *Ibid.*, p. 43.

³² *Ibid.*, p. 23-27.

aliénable où nous nous adressons les uns aux autres, « *où naît le je, le tu, le nous, le vous, le il, et où tous naissent ensemble.* »³³ Dans la suite, Lafon remarque que « *ce n'est pas à dire pourtant que notre entretien produise ou détruise le monde, ni même qu'il le façonne à son gré.* »³⁴ L'entretien n'est pas une énergie, il ne fabrique pas le monde. En revanche, « *le monde est partie intégrante de l'entretien.* »³⁵ Le rapport qui fait naître « je » à « tu » et tous ensemble les uns aux autres prouve « *qu'autrui et je sont des termes indissociables l'un de l'autre.* »³⁶ La pensée philosophique de Guy Lafon se fonde sur la constatation que « *je ne va jamais sans tu, et réciproquement.* »³⁷ L'entretien précède, en quelque sorte, les sujets et les accompagne. Le mouvement d'appartenance à l'alliance donc préexiste à la dénomination des alliés. Cette référence à l'alliance n'apparaîtra explicitement que dans le contexte théologique, dans le livre *Abraham ou l'invention de la foi*, qui sera présenté dans la suite. Mais, il est important de dire dès maintenant que les sujets naissent dans l'alliance et de l'alliance. Ils s'y trouvent. A ceux qui forment cette alliance, je donne un nom, comme à moi-même, dans une histoire qui se poursuit. En effet, le « je » qui en parle en est lui-même le fruit. Mais parmi tous ces noms il en est Un, imprononçable, qui, du reste, s'entend trop faiblement encore dans le nom de « Dieu ». Car ce nom apparaît en effet comme une retombée, inévitable sans doute, mais toujours insuffisante, du Nom qui est au dessus de tous les noms, IHVH, le nom inter – dit . Ce nom « *vient en plus, même si, quand il vient, il n'est jamais de trop. Mais il ne s'impose pas avec la force de la nécessité. Nous le prononçons avec libéralité, sans nulle contrainte.* »³⁸ Lafon évoque les étymologies, reconnues aujourd'hui fantaisistes, avancées par Jean Damascène : « *le nom de Dieu viendrait de « courir » ou de « circuler autour ».* »³⁹ Ainsi le nom de Dieu « court » dans l'entretien ! C'est pour cette raison que, dans la tradition juive, il est défendu de le prononcer. Le nom de IHVH n'est pas « vocalisable ». On ne peut y adjoindre des voyelles, qui permettraient à la voix de le faire entendre.

Si on ne peut prononcer le nom de Dieu, c'est parce qu'Il est toujours présent, comme une source inépuisable ou comme un souffle entre nous. Il court dans l'entretien, qui est l'alliance même, et il donne un caractère de singularité infinie à tous les « alliés » que je rencontre, universellement, et à moi-même également.

³³ G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982, p. 17.

³⁴ *Ibid.*, p. 19.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 23.

³⁷ *Ibid.*, p. 26.

³⁸ G. Lafon, *L'autre- Roi*, Paris, Nouvelle cité, 1987, p. 183.

³⁹ G. Lafon, *Croire, espérer, aimer*, Paris, Cerf, 1983, p. 150.

1.3 Le dépassement sur le plan théologique

Guy Lafon, dans *Le Dieu commun*, déclare parler moins de Dieu que de notre rapport à Dieu.⁴⁰ Mais c'est encore une manière philosophique de s'exprimer. Le dépassement s'exprime sur le plan théologique dans le fait que je ne peux pas prononcer le nom de Dieu sans me situer, d'une certaine façon, d'une façon unique, singulière, par rapport à Lui. Car Il est autrement Autre que les autres. De ce fait, Il ne fait pas nombre avec les autres. Par conséquent, lorsque je prononce son nom en croyant, chaque « un » est alors aimé comme « Un » et l'Un est aimé en chaque « un » : « *l'amour du prochain, mesuré qu'il est par l'amour de soi, n'est pas un petit amour, comparé à l'amour pour Dieu, qui serait le plus grand amour* »⁴¹. Il ne peut y avoir de rivalité entre Dieu – l'Autre et l'homme – l'autre. En contraire, le rapport avec l'autre est inséparable du rapport avec l'Autre. Ils ne s'excluent pas : l'Autre est aimé en l'autre : « *Dieu est personnel, mais jamais sans le libre don de notre respect à autrui. L'affirmation ou, mieux, la révélation de sa personnalité, est concomitante de la reconnaissance pratique d'autrui, de l'accueil sans envie de son existence à nos côtés. Si Dieu n'est pas une idole sanguinaire, c'est parce que le culte que nous lui vouons consiste dans la vénération d'autrui.* »⁴²

Cette idée est présentée pour la première fois dans *L'autre-roi*, où Guy Lafon affirme que l'homme ne peut pas dire le mot « Dieu », sans dire « Oui, Dieu » ou « Non, Dieu ». En Le prononçant, l'homme devient croyant, entre en alliance avec ceux qui croient, ou il demeure indifférent. Mais, répétons-le encore, ce « *Dieu en personne n'entre en rivalité avec personne* ».⁴³ L'opuscule *Il n'y a pas deux amours*⁴⁴ se termine par l'association de l'amour d'un Dieu sans visage à la foi en Sa réelle présence en tout ce qui, en lui et autour de lui, porte le nom d'humain.⁴⁵ Dieu n'est pas « un Autre », il n'est pas seulement le « Tout Autre », il se laisse reconnaître dans le rapport à tout autre. Alors l'autre, sans cesser de rester lui-même, reçoit la dignité du Tout Autre, et le Tout Autre, sans déchoir, prend l'humilité de l'autre. Voici que nous arrivons au passage qui mériterait d'être inscrit sur la couverture du livre :

« *Car l'amour, celui qui fait être, ne connaît pas d'autre amour, qui serait son rival et chercherait à l'emporter sur lui. Quand tu fais être*

⁴⁰ G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982, p. 83.

⁴¹ G. Lafon, *Croire, espérer, aimer*, Paris, Cerf, 1983, p. 69.

⁴² G. Lafon, *L'autre- Roi*, Paris, Nouvelle cité, 1987, p. 171.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ G. Lafon, *Il n'y a pas deux amours*, Ecole de lecture, Nice 1994.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 56.

quelqu'un en aimant, tu ne dérobes pas à quelqu'un d'autre, à IHVH par exemple, l'amour que tu lui devrais et dont tu le priverais.»⁴⁶

La théologie traditionnelle voyait Dieu surtout comme le « Tout Autre », le tout différent. Même si des théologiens soulignaient que Dieu est tellement différent que la raison humaine ne peut pas l'imaginer, ils s'efforçaient néanmoins à le définir. Bref, dans la théologie traditionnelle, Dieu était traité comme objet. Dans la théologie de l'entretien, en revanche, le rapport à Dieu l'emporte sur tout discours sur Dieu. C'est ce rapport même qui est, si l'on peut dire, le champ même de la pensée de Lafon – ce rapport et l'exercice de ce rapport.

Reprenons l'essentiel de cette pensée. Exprimons-la maintenant dans une succession d'axiomes que l'on commentera brièvement. Ainsi sans doute apparaîtra plus clairement la cohérence de la démarche de Lafon.

2. Axiomes de la pensée de l'entretien

1. L'entretien est une situation transcendantale. Tout être humain se trouve en elle pour exister et pour se comprendre. C'est dans l'entretien que tout sujet advient.

L'entretien ne vient pas avant ou après les sujets. Il est là. Le sujet n'est pas sans l'objet et celui-ci ne peut pas apparaître sans le sujet. Ils sont liés parce qu'ils sont à la fois présents et absents. Puisque nous sommes et pour que nous puissions être, nous tous, nous nous trouvons dans l'entretien. Cela veut dire que « vivre » consiste dans les relations qui nous maintiennent ensemble. On l'a compris, l'entretien n'est pas, pour Lafon, un cas particulier, un exemple de la situation de société. Il n'est pas non plus présent là seulement où l'on s'entend bien, là où règne la paix. L'entretien est l'armature même, la condition de toute vie sociale, ce qui permet d'y appartenir et aussi de la comprendre. Par conséquent, on n'entre pas dans l'entretien. On s'y trouve, au sens très complexe de cette expression en français. D'abord, il faut comprendre que l'entretien définit la situation de notre existence : nous sommes en lui. Mais il faut entendre aussi que nous n'y sommes pas égarés, perdus : à la lettre, nous y sommes trouvés, c'est-à-dire sauvés de l'inexistence. Enfin, nous y sommes comme des gens qui s'y rencontrent les uns les autres : l'entretien est l'espace de notre coexistence mutuelle. Dans ces conditions, on peut conclure que l'entretien apparaît comme une grâce, puisque nous pourrions ne pas y appartenir. Mais alors pourrions nous dire encore que nous sommes? Or, c'est un fait, nous sommes.

⁴⁶ G. Lafon, *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris, Cerf, 1996, p. 83.

Tel est le point de départ de notre réflexion. Puisqu'il y a un lien entre nous, puisque vous me voyez et m'entendez, nous sommes dans le même monde, nos chemins se croisent. Nous vivons ! De plus ils sont vivants aussi, ceux dont nous parlons entre nous. Pourquoi ? Parce qu'il y a un lien entre nous. Sinon, il ne serait pas même possible de parler d'eux. Nous ne saurions rien d'eux sans cela. Or, ce dont nous ne savons rien ne devient jamais l'objet d'un discours quelconque. Puisqu'il n'y a pas la moindre relation entre nous, cet objet n'existe pas. En effet, c'est le lien d'entretien qui donne la vie. Entretenir le lien avec les autres, voilà donc ce que veut dire être vivant. Ce qui est premier, c'est l'entretien lui-même. C'est lui qui fait naître les sujets.

2. L'entretien fonctionne dans une alternance simultanée de présence et d'absence des sujets les uns aux autres. C'est elle qui les fait vivre.

Dans chaque entretien empirique il y a, en même temps, présence et absence. Cette alternance simultanée est la condition même de l'existence de l'entretien et de son fonctionnement. L'alternance des ces deux termes dans le même temps assure le rapport à l'autre : c'est la vie. Celui qui veut rester dans l'entretien doit donc accepter cette alternance. Ainsi, déjà, en ce moment même où nous sommes ensemble, elle est à l'œuvre entre nous. Sinon, nous ne pourrions ni nous parler ni nous écouter. Nous serions confondus les uns avec les autres ou, au contraire, distants les uns des autres à l'extrême. Mais, pour autant, nul d'entre nous n'est prisonnier de ce lien de l'entretien. Il en est plutôt rendu libre pour pouvoir être avec d'autres, communiquer avec eux. Il ne sortira de cette heureuse situation d'entretien, si douloureuse soit-elle parfois, comme dans les conflits, que par la mort. Aussi longtemps que nous vivons, nous vivons de nous entretenir dans un jeu d'absence et de présence.

3. L'ordre éthique est constitué par la poursuite, jusqu'à la mort, de l'alternance simultanée de la présence et de l'absence des sujets les uns aux autres.

La présence et l'absence entre nous ne peuvent jamais être absolues. Le désir de porter la présence et l'absence à l'extrême n'est pas réalisable aussi longtemps que nous vivons. S'il se réalisait, ce serait la fin de l'éthique et, avec elle, la fin de la vie humaine, de notre vie commune. Or, c'est pourtant quelque chose de cette extrémité qui, paradoxalement, se produit quand nous croyons. En effet, c'est à l'intérieur de l'alternance simultanée de la présence et de l'absence que nous pouvons comprendre le rapport à Dieu que nous appelons la foi. Il n'y a pas d'autre dimension où il puisse se situer. Alors, le rapport à l'autre, dans l'absence et la présence, est porté à sa plus haute intensité et, cepen-

dant, il ne se rompt pas. Pourquoi ? Parce que Dieu est extrêmement présent et absent en même temps. Ainsi, dans la foi, un autre est-il présent dans son absence même. Ceci est exprimé dans l'axiome suivant :

4. L'ordre théologal porte à l'extrême l'alternance de présence et d'absence. Il est signifié par le nom de Dieu.

Le rapport à l'autre devient théologal, quand cet autre auquel je me rapporte fuit à l'infini, quand je ne m'arrête pas sur un terme fixe. Alors l'autre devient l'Autre, tout autre devient le Tout Autre. Ce rapport théologal se loge dans le rapport éthique. Il pourrait le faire éclater ! Il ne le fait pas éclater pourtant. Il le tend, il le change à l'extrême sans le supprimer, sans se substituer à lui.

5. Le théologal et l'éthique sont les deux faces, inséparables, d'un seul et même entretien. Mais on ne peut pas confondre ces deux ordres l'un avec l'autre.

Le théologal et l'éthique, sans confusion et sans séparation, constituent chaque entretien dans lequel nous nous trouvons. Ils ne peuvent pas plus se disjoindre que le recto et le verso d'une même feuille de papier ou que l'envers et l'avvers d'une pièce de monnaie. En vivant avec Dieu, on se situe, dans le même temps que tous, dans l'entretien d'humanité avec tous les autres hommes. En vivant le rapport à l'autre, dans le rapport au Tout Autre, le fidèle est lié avec tous les autres. C'est là qu'il vit de son alliance avec Dieu. De ce fait, l'éthique porte en elle-même le théologal et inversement. La foi, l'espérance et l'amour, qui nous conduisent vers Dieu, nous font aussi inventer, simultanément, la loi selon laquelle nous allons exercer notre rapport les uns aux autres. L'éthique naît ainsi du théologal et l'exprime sans le trahir, sans l'amoindrir. Le rapport théologal, quant à lui, qui certes ne se confond pas avec le rapport éthique, peut être vécu à l'intérieur de tout entretien. Il peut s'y affirmer, et c'est la foi. Ce qu'on voit, c'est le rapport éthique. Le théologal, lui, n'est pas visible. Mais l'un et l'autre peuvent être, dans la foi, reconnus comme les deux faces d'un unique entretien.

6. Puisque le rapport à Dieu se présente dans l'entretien, le rapport à tout autre devient le champ possible du rapport à Tout Autre.

Pour apprécier la nouveauté qu'apporte une telle pensée, il suffit, par exemple, de reconnaître ce qu'aurait d'insuffisant encore l'affirmation selon laquelle le second commandement, la loi éthique, ne serait qu'une application, une conséquence ou une projection du premier. Nous oublierions alors l'union de deux commandements. C'est un peu comme si nous disions que l'humanité du Christ n'est qu'une dérivation de sa

divinité. Nous manquerions alors ce que la théologie la plus traditionnelle a affirmé, au sujet de l'Incarnation, notamment à partir du concile d'Ephèse et, surtout, de celui de Chalcédoine, en affirmant l'union des deux natures dans l'unique personne du Verbe de Dieu.

7. Le rapport à Dieu s'exprime par la foi, l'espérance et l'amour portés à leurs plus extrêmes limites.

Croire n'est pas identique au savoir, qui fixe toujours un contenu. En revanche, croire maintient fermement la distance. La foi ne concerne pas l'objet, elle ne décide rien quant au savoir qui porterait sur Dieu. La foi n'est pas une représentation particulière,⁴⁷ même si elle en est toujours accompagnée. C'est, semble-t-il, ce que suggère Guy Lafon quand il dit que « *les fidèles d'une religion se donnent, souvent sans les choisir, des représentations particulières, à commencer par celle de Dieu*⁴⁸ ».

Ainsi, savoir et foi ne sont pas identiques, même s'ils sont alliés. Si l'un insiste trop sur la présence, l'autre met le fidèle en garde contre la prétention de la présence à l'exclusivité, qui rendrait l'alliance humaine impossible.⁴⁹ Si le savoir, telle une vision, tend à remplacer l'absence par la présence, la foi fait le contraire.

Lafon ajoute que la tradition chrétienne a été conduite à penser le rapport théologique non seulement comme foi, mais encore comme espérance.⁵⁰ Pourquoi ? Si la foi représente insuffisamment le rapport théologique, parce que son accompagnement, le savoir, tente de supprimer l'absence, l'espérance, étrangère au savoir, relève du désir et n'encourt pas ce risque. L'espérance suppose le délai et l'écart qui doit demeurer, lorsque le temps sera achevé.⁵¹ Le rapport théologique doit donc se présenter comme espérance. Mais, parce que l'espérance est de l'ordre du désir, celui-ci, une fois comblé, annonce sa propre fin. La foi et l'espérance ne suffisent donc pas.

Le rapport théologique contient aussi l'amour. A propos de la troisième vertu théologique, Guy Lafon ajoute alors: « *L'amour suppose la différence, l'écart, la séparation et il est, dans le même temps, effort pour les supprimer, mais un effort assorti de la joie de n'y pas parvenir. Du fait qu'il n'existe que si la distance est maintenue, l'amour est de l'ordre du désir* ».⁵²

⁴⁷ Quand les fidèles d'une religion se donnent des représentations particulières, ils passent du domaine de la foi au domaine du savoir.

⁴⁸ G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982, p. 85.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 87.

⁵¹ *Ibid.*, p. 88.

⁵² *Ibid.*, p. 89.

L'amour - comme l'espérance - ignore la possession, l'un et l'autre disparaîtraient même avec la possession. Ils ne vivent, au contraire, que d'attente et de manque.⁵³ L'amour, cependant, permet la rencontre :

« *Dans l'amour, la rencontre est cette atteinte qui, loin de réduire le désir, l'entretient plutôt, le fait lever sans cesse. Par ce côté, l'amour est de l'ordre de la jouissance : c'est la jouissance de la rencontre qui vient supprimer l'aporie que nous avons formulée.* »⁵⁴

Guy Lafon chante ainsi en l'honneur de l'amour qui, dans la rencontre, donne la joie d'atteindre sans épuiser. L'amour peut être appelé « relation par excellence ». Il donne le bonheur de ne pas parvenir à un terme qui l'achèverait. En revanche, la déception survient, lorsque surgit l'idée - même confuse - qu'on n'a pas atteint la plénitude de l'amour, que la possession complète n'a pas été obtenue alors qu'elle pouvait l'être.⁵⁵

8. Par la grâce d'un événement, dont le témoignage d'une société historique est le signe, le rapport éthique devient manifestement l'expression du rapport à Dieu.

Dans l'expérience chrétienne, Dieu, sans cesser d'être Père, devient en son Fils, « Frère » de l'homme. Selon le christianisme, en effet, l'incarnation de Dieu est considérée comme l'événement dans lequel Dieu le Père se révèle en Dieu le Fils. Jésus, le Fils de Dieu, devient semblable à l'homme. Dieu reste Père, Créateur. La différence entre le Créateur et la création demeure. Mais en même temps, Dieu entre dans un nouveau rapport avec l'homme, rapport fraternel, rapport d'égalité. C'est grâce à cet événement, dont le témoignage des croyants est le signe que « *l'éthique* (l'éthique comme champ des relations) *est l'espace de la révélation religieuse, de l'entretien avec Dieu, parce que c'est dans l'éthique que l'appel s'entend comme grâce dans la réponse que nous nous efforçons de lui donner.* »⁵⁶ Mais tout cela n'est vrai que « *pour qui croit en Jésus Christ,* » parce que « *seul le rapport à l'être singulier de Jésus Christ permet d'entendre l'éthique comme le champ de la révélation religieuse.* » Et il y a encore une condition, qui s'exprime en des termes qui, inévitablement, relèvent de l'entretien : « *ce rapport doit être institutionnellement exprimé par l'appartenance à l'Eglise. La transcendance historique de Jésus Christ sera confessée dans l'affirmation d'une autre transcendance historique : celle de l'Eglise qui rassemble les fidèles du Christ.* »⁵⁷

⁵³ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ G. Lafon, *L'autre- Roi*, Paris, Nouvelle cité, 1987, p. 179.

⁵⁷ *Ibid.*

3. Application à une intelligence chrétienne du Salut

Dans la théologie traditionnelle, tout le discours sur le Salut avait pour but de répondre à la question : Qui sera sauvé ? Que ce soit dans la conception objective ou dans la conception subjective, on s'en tenait là. Ce n'est pas le cas de Lafon. L'anthropologie, l'ecclésiologie, la christologie et la théologie, dans ses œuvres, ne s'arrêtent jamais à cette question. En se situant à l'intérieur de la foi d'alliance, il dépasse l'opposition entre les deux conceptions et il se concentre uniquement sur la question suivante : Comment les croyants comprennent-ils qu'ils sont sauvés ? Notre théologien se place à l'intérieur de la vie sauvée des chrétiens.

En comparant les principaux ouvrages de notre auteur, on peut noter d'abord une différence entre le premier livre et ceux qui suivent. Dans *l'Essai sur la signification du Salut*, l'auteur parle explicitement du Salut, dans la suite, il en traite implicitement. Mais c'est toujours l'homme, avec son grand désir de vivre, qui est en cause dans toute l'œuvre.

Pour bien tracer « le chemin » du Salut, il est nécessaire de marquer des repères. Ainsi, dans les écrits de Guy Lafon, le malheur est tout ce que l'homme veut éviter. En revanche, ce à quoi il aspire, s'appelle le bonheur.

Notre théologien commence par traiter de la mort. Il s'agit de toute l'impuissance humaine, physique et spirituelle, à laquelle l'être humain veut échapper. A ce malheur s'oppose le désir de vivre. Mais, dans son premier ouvrage, Guy Lafon semble ne proposer d'autre bonheur que celui de l'au-delà, après la mort physique. Dans cette vie, il faut souffrir et mourir. Cependant, il écrit que « *le vrai nom de la mort, c'est la haine* », ⁵⁸ c'est-à-dire quelque chose qui est de ce monde. Puisque cette dernière divise, sépare l'un de l'autre, Guy Lafon voit dans la mort aussi l'isolement, qu'il présentera comme un malheur dans la suite de ses œuvres. La cause de la mort, l'éloignement de Dieu, prouve aussi que le vrai problème n'est pas la mort physique mais le fait « d'être seul ». Ce fait est considéré comme le véritable malheur dans *Le Dieu commun*. « L'entretien » n'est rien d'autre qu'un combat contre l'isolement. On peut donc entendre que le mal consiste à « ne pas être avec les autres ». Or, dans le contexte de l'entretien, ce n'est pas possible : l'homme ne peut exister que dans l'entretien. Sortir de celui-ci signifie l'anéantissement du sujet qui, tout seul, n'existerait pas. Ce serait sa mort. C'est donc la communion et sa durée qui sont le bonheur.

Croire, espérer, aimer ne présente pas de nouveauté significative sur le sujet du malheur et du bonheur. *L'autre-roi*, en traitant de l'Incarnation et de la fraternité universelle, parle du bonheur, vécu dans la

⁵⁸ G. Lafon, *Essai sur la Signification du Salut*, Paris, Cerf, 1964 p. 128.

communauté. Mais l'ouvrage s'ouvre par une évocation de la mort telle qu'elle pouvait être menaçante et toujours présente dans les camps de concentration. Comme on l'a dit plus haut, il s'agissait non pas de la mort naturelle, mais de celle que des hommes infligent à d'autres hommes.

La mort apparaît de nouveau, avec toute sa virulence, dans *Abraham ou l'invention de la foi*. Le père de la foi accepte sa propre mort. Mais l'auteur laisse entendre ce qui jusque-là, dans son œuvre, n'était pas flagrant : la mort n'est pas le vrai malheur. Abraham ne veut pas échapper à la mort, il n'a pas peur de sa propre disparition. Il évite, en revanche, la « non fidélité » à Dieu. Plus exactement, il apparaît que quelque chose ou quelqu'un peut rivaliser avec Dieu, et c'est en cela que consiste l'idolâtrie, en tant qu'elle est un obstacle à la foi. Dieu pouvait être remplacé par « un autre », comme Isaac pouvait être une idole pour Abraham: « *tout se passe comme si, pour Abraham, son fils risquait d'être la plus dangereuse des idoles* ». ⁵⁹ Entrer sans « idolatrie » dans la communion de tous ceux qui croient, dans la fraternité universelle des croyants, en cela consiste le bonheur.

Ainsi, parti de la mort physique, l'auteur, à travers sa réflexion sur l'isolement, parvient à montrer que le vrai malheur est « d'être séparé de Dieu ». Le bonheur se manifeste au contraire à partir de « vivre », à travers « être avec les autres », jusqu'aux liens de fraternité qui se nouent entre ceux qui croient.

Il est donc possible de considérer trois chemins :

- de la mort à la vie,
- de l'isolement à la communion,
- de l'idolâtrie à la fraternité des croyants.

3.1 Etre sauvé de la mort

Dans l'*Essai sur la signification du Salut*, Guy Lafon parle du Salut de l'homme en évoquant une nouvelle création de l'homme qui se produira dans le futur. Elle nous donnera « *une nouvelle capacité de l'atteindre (Dieu), une ouverture décisive sur lui-même (sur Dieu)*. » En conséquence ce sera une nouvelle façon d'être avec Dieu. L'auteur ajoute : « *s'il nous sauve, (Dieu) inaugure en nous un nouveau déploiement sur lui* ». ⁶⁰ Jusqu'ici notre théologien ne se prononçait pas ouvertement et concrètement sur la nature du Salut dont il parlait. Par la suite, cependant, il précise que ce Salut est rendu possible par l'engagement de Dieu dans l'existence humaine, en Son Fils : « *Jésus-Christ n'a pas subtilisé la*

⁵⁹ G. Lafon, *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris, Cerf, 1996, p. 41.

⁶⁰ G. Lafon, *Essai sur la Signification du Salut*, Paris, Cerf, 1964 p. 107-108.

*mort : il est entré en elle, il l'a prise sur lui. Et c'est de cette manière-là qu'il nous a sauvés de notre détresse. »*⁶¹

La mort, dans ce livre, paraît être salvatrice. A première vue, il semble qu'il s'agisse exclusivement de la mort de Jésus. Mais ce n'est pas exact. Il s'agit aussi de celle de chacun d'entre nous.⁶² C'est seulement en l'acceptant que l'on est sauvé de la mort. Dans l'*Essai sur la signification du Salut*, le Salut se présente donc comme le chemin qui conduit, à travers la mort physique, à la vie dans l'au-delà. Le moyen du Salut est la mort du Fils de Dieu. Le Christ a sauvé l'homme, en « prenant la mort sur Lui ». L'auteur ne mentionne ni la foi, ni quelque autre condition, pour être sauvé. Le seul moyen du Salut de l'homme est le fait que le Christ soit mort pour nous tous. L'homme doit, pour être sauvé de la mort, accepter celle-ci, ou mieux, il doit accepter la vie et la mort, la vie mortelle. Mais, puisqu'il faut mourir, le problème reste toujours ouvert. L'homme est-il vraiment sauvé ?

Pour essayer de comprendre ce qui donne la vie, Lafon, dans *Le Dieu commun*, utilise la notion « d'entretien ». Comme on l'a dit, l'entretien nous précède. Il fait naître les sujets. En acceptant l'alternance de présence et d'absence, qui existe dans l'entretien, le « je » et le « tu » peuvent continuer à vivre. Si l'entretien fait naître et assure la continuation de la vie, il peut donc être nommé Salut - chemin vers le bonheur. Plus exactement, puisqu'on se trouve dans l'entretien, on est déjà sauvé humainement – pour la vie terrestre, mais on gagne aussi contre la mort. En outre, l'entretien permet que se joignent deux composantes parallèles, inséparables pour le croyant : le théologique et l'éthique.

L'homme est donc déjà sauvé de sa seule existence naturelle, animale, par le seul fait de se trouver dans l'entretien. Par celui-ci il est devenu humain. Or, dans le deuxième chapitre du *Dieu commun*, qui traite de la religion, on apprend que la foi peut vaincre la mort de celui qui parle. C'est un retour sur l'entretien. Dans *Abraham ou l'invention de la foi*, le passage de la mort à la vie atteint une nouvelle dimension. L'auteur dépasse l'opposition entre la vie et la mort de celui qui parle, qui jusqu'à maintenant guidait sa pensée. Puisqu'Abraham l'accepte dans la foi en la promesse de Dieu, la mort ne se présente plus pour lui comme un malheur. On peut voir ici les liens entre l'*Essai sur la signification du salut* et *Abraham ou l'invention de la foi*. Dans le premier ouvrage, le Christ a sauvé l'homme « en acceptant sa mort ». Dans *Essai sur la signification du salut*, l'auteur ne cite pas le mot « foi », mais le contexte la présuppose. Dans *Abraham ou l'invention de la foi*, en revanche, le mot « Salut » n'est pas présent, mais le lecteur peut comprendre qu'il s'agit de l'homme sauvé : Abraham accepte sa mort dans

⁶¹ *Ibid.*, p. 127.

la foi. Alors, si l'homme doit mourir, ce n'est plus un malheur auquel il faudrait échapper.

Lafon laisse entendre que le grand malheur n'est pas la mort mais le temps « habité » par la mort. C'est le temps qui crée la mort. La vie a pris naissance dans le passé, la mort arrivera dans l'avenir. Or, par la foi, sont dépassées l'opposition entre le passé et l'avenir. Je suis ici-bas, je dois mourir, mais je crois ! Le temps existe, c'est le présent qui est important ou, mieux, tout moment de mon existence est important.

La foi peut donc vaincre le temps. La foi passée ou à venir ne vaut rien si elle n'existe pas maintenant. Par conséquent, en écartant le temps, dans sa succession, on dépasse l'opposition entre la mort et la vie. La mort n'est plus un objet de crainte.

3.2 Etre sauvé de l'isolement et atteindre la communion

L'opposition entre la mort et la vie prend dès maintenant une autre signification. Il s'agit du passage de l'isolement à la communion. Cette idée est déjà sous-jacente dans *l'Essai sur la signification du salut*, quand l'auteur, à plusieurs reprises, définit Dieu, à la suite de Bergson, comme « *un Etre qui peut entrer en rapport avec nous* ». ⁶³ Cette définition est importante. Avec elle, l'auteur envisage le moyen du Salut : puisque le malheur de l'homme est provoqué par le fait qu'il se détourne de Dieu, le Salut se trouve dans le renouvellement du rapport entre Dieu et l'homme. Ainsi, Dieu est toujours traité comme quelqu'un qui s'intéresse à l'homme.

Guy Lafon souligne qu'Adam « *a renversé la direction de la liberté humaine* » et que Jésus-Christ a « *repris cette même liberté pour faire la volonté de Dieu* ». ⁶⁴ On peut donc dire que, dans son premier ouvrage, Jésus-Christ, « d'en haut », s'approche de l'homme et le sauve. Puisque la vraie mort est la haine, Il est son seul Sauveur véritable, parce qu'il réconcilie Dieu et l'homme et détruit ainsi l'hostilité qui existait auparavant entre eux. C'est Dieu qui sauve, et Il sauve en unissant. En unissant à qui ? A Lui-même et à tous les autres.

L'idée du Salut, comme passage de l'isolement à la communion, est développée dans *Le Dieu commun*. Il a déjà été dit que l'entretien fait vivre humainement. Mais alors se pose la question : Comment fait-il vivre ? En faisant naître des sujets dans la communauté. Il ne peut que faire naître des « partenaires ». L'entretien mène à la communauté, assure à l'individu d'être avec les autres.

⁶² *Ibid.*, p. 128.

⁶³ G. Lafon, *Essai sur la Signification du Salut*, Paris, Cerf, 1964, p. 64 et 99.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 117.

Il est donc important d'être ensemble. Guy Lafon admet le postulat selon lequel le Salut vient toujours de nos liens. Puisqu'il se trouve en relation avec les autres, l'homme est déjà sauvé humainement, par rapport à une existence seulement animale. C'est déjà le Salut : exister, c'est-à-dire se trouver en situation de relation. La foi cependant, quand elle vient, ajoute aux virtualités de cette situation et enrichit celle-ci. Poursuivant sa réflexion, l'auteur en vient à la constatation selon laquelle on ne peut être sauvé, d'emblée humainement et ensuite théologiquement, qu'en appartenant à une communauté, c'est-à-dire qu'on ne peut pas être homme sans appartenir à la communauté humaine et qu'on ne peut pas être croyant sans appartenir à une alliance de foi. En étant vivant, l'homme est « avec les autres ». Or, le rapport « aux autres » est, aux yeux des croyants, inséparable du rapport à Dieu. Ainsi n'importe quel rapport entre les hommes est, dans la foi, la relation à Dieu. Guy Lafon affirme ainsi que le rapport à Dieu n'est pas entendu sans le rapport à tous.⁶⁵ En revanche, le rapport à tous peut être entendu sans l'expérience de se rapporter à Dieu. Tel est le cas pour qui existe sans croire. Tandis qu'aux yeux du croyant, c'est Dieu qui, dans le prochain, est aimé ou haï. Tout le discours sur l'entretien et ses deux composantes, le théologal et l'éthique, est ainsi approfondi dans *Croire, espérer, aimer*, surtout dans *L'autre-roi* et dans *Il n'y a pas deux amours*. La vie avec les autres est sauvée par la vie avec l'Autre. Quand on vit avec l'Autre, la vie avec l'autre est transformée. La communion demeure : dans le christianisme, ne parle-t-on pas, d'ailleurs de la communion des Saints ?

Il n'est donc pas étrange que Guy Lafon nomme le christianisme « une religion de l'autre ». Dieu reste le Tout Autre, de même que l'autre, n'importe quel autre, est lui-même tout autre. Car il y a toujours une transcendance infinie, soit dans le rapport avec le Père, soit dans le rapport avec le frère. Déjà dans *Le Dieu commun*, l'auteur parlait de Dieu *entre nous*.⁶⁶ Jésus est le signe que Dieu est dans ma relation avec l'autre. Ainsi, en elle, le chrétien reconnaît la présence de Dieu. Dieu se laisse trouver dans le rapport avec chaque personne. Mon prochain est devenu mon Roi. Du fait de ma foi en Jésus, le Fils est devenu mon Frère⁶⁷. La religion de l'autre peut être nommée aussi la religion de la communication ou la religion de la communion. Pour le christianisme, la relation de l'un avec l'autre est essentielle. L'éthique ne se réalise que dans une communauté et, dans la foi, le seul fait d'être ensemble, dans un lien d'amour, montre la présence du Dieu invisible. Là où deux ou trois

⁶⁵ G. Lafon, *Croire, espérer, aimer*, Paris, Cerf, 1983, p. 9.

⁶⁶ Cf. G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982, p. 120.

⁶⁷ Cf. G. Lafon, *L'autre- Roi*, Paris, Nouvelle cité, 1987, p. 172.

s'aiment entre eux, c'est Dieu qui est présent parmi eux. Ainsi la foi du croyant voit naître une église dans chaque communauté véritable.

Dans la pensée de Guy Lafon, on est sauvé *à travers* l'autre. Dans *L'autre-roi*, est ainsi développée l'idée que ce ne sont pas seulement la mort et la résurrection du Christ qui assurent le passage du malheur au bonheur, mais déjà son incarnation: « *Il (Dieu) a dû devenir en tout semblable à ses frères* » (He 2,17), excepté le péché. Le Christ est Sauveur parce qu'il est devenu homme, il s'est approché d'une telle manière que « l'Autre » est devenu un autre et donc « tout autre ». Dans *Abraham ou l'invention de la foi*, c'est d'abord la foi en la foi de l'autre qui montre le chemin vers l'union des hommes. Le rapport théologal, exprimé par les gestes de croire, espérer, aimer s'inscrit comme Alliance dans l'alliance. En elle, on n'est jamais seul. Elle n'unit pas uniquement les vivants qui croient. La foi est une rencontre permanente qui ne connaît ni passé ni avenir. C'est pourquoi elle unit tous ceux qui, à n'importe quel moment de l'histoire, se sont trouvés dans la foi d'alliance. Le singulier dans cette foi d'alliance, « *c'est que quelqu'un de tel que IHVH puisse être dit partenaire dans une alliance de ce genre, qui est commune au niveau de l'humanité. Pourquoi, en effet, l'alliance de foi ne serait-elle pas réservée seulement à l'avènement de partenaires qui sont présents les uns aux autres d'une présence sensible ? Car si IHVH peut bien être le partenaire d'Abraham, il ne lui est pas présent comme peuvent l'être, par exemple, Sara ou Isaac* ». ⁶⁸ Abraham reconnaît IHVH comme quelqu'un, mais un tel geste se produit entre lui et n'importe qui. Aussi bien, quand Abraham s'engage dans sa foi, en considérant « quiconque » comme « partenaire », de ce fait il considère Dieu comme « partenaire ». Mais, ce processus de reconnaissance de l'Autre dans la reconnaissance de l'autre n'est compréhensible que dans la foi.

3.3 Etre sauvé en passant de l'idolâtrie à la fraternité universelle

Aimer Dieu sans avoir la foi, c'est s'enfermer en soi-même, c'est l'idolâtrie, c'est la mort.⁶⁹ Ainsi existe un point commun entre les trois noms jusqu'ici exprimés pour désigner le malheur. La mort a d'abord été remplacée par l'isolement, maintenant elle se dévoile dans l'idole. C'est le même malheur sous des formes différentes. Il en est de même pour le bonheur : vivre n'est rien d'autre que se rencontrer, s'entretenir, ce qui n'est pas possible sans la foi en la foi de l'autre, qui se transforme en fraternité universelle grâce à la foi en IHVH.

⁶⁸ G. Lafon, *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris, Cerf, 1996, p. 159.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 32 et 41.

Les oppositions précédentes se formulent, dans le cas d'Abraham, de la façon suivante : respecter la volonté de Dieu ou céder au désir d'une descendance. Les deux possibilités s'opposent: immoler ou garder le fils d'Abraham. En immolant son propre fils, le père de la foi renoncerait à sa descendance, à lui-même. En refusant le sacrifice, il s'enferme en lui-même. Abraham n'avait pas peur de la mort d'Isaac. « *Il tendit la main pour prendre le couteau et immoler son fils* » (Gn 22,10). Mais, s'agit-il bien de la mort d'Isaac ? De la mort d'un autre ? Non. Il s'agit en fait, comme le remarque Lafon, de sa propre mort. C'est à lui que Dieu a promis une descendance et la continuation de sa propre vie en elle. C'est pourquoi la mort d'Isaac, en vérité, serait sa propre disparition. Or, Abraham l'a acceptée parce qu'il a cru en la promesse de Dieu. Il était sûr de recevoir « la vie ». Il a donc accepté sa propre mort et, ainsi, par la foi, il réalise le passage de l'idolâtrie à la fraternité universelle.

La foi d'alliance est l'événement formé de la rencontre entre IHVH et Abraham et de l'échange de leur fidélité. C'est le sujet du vingtième chapitre d'*Abraham ou l'invention de la foi* qui est sans doute le plus important de tout l'ouvrage. La foi d'alliance est un événement qui existe dans la société. De plus, cet événement est disséminé dans toute l'histoire humaine. La foi d'alliance précède les partenaires. Ici nous pouvons rejoindre le retournement de Lafon :

« *Dans toute foi d'alliance aucun des deux partenaires n'est déjà ici même dans l'histoire avant l'avènement de cette foi d'alliance. Il n'y est pas comme partenaire. Il n'advient comme tel que dans la foi d'alliance, et nous savons que celle-ci bien avant les traités et les pactes officiels, commence à surgir dès que nous mettons en œuvre, pour nous parler les uns aux autres, la loi, souvent contraignante, sinon violente, du langage, et cela avant même que nous utilisions des langues instituées. La foi d'alliance est la liaison même qui nous unit dans les échanges sociaux. C'est à sa faveur que nous pouvons nous présenter les uns aux autres comme des sujets qui, au sens le plus fort du terme, n'existent que de s'entretenir. Sans cette liaison en acte, il n'y a ni je ni tu, ni nous* ».⁷⁰

Ainsi être sauvé signifie croire en Dieu, c'est-à-dire accepter sa propre mort, se libérer de ses désirs de possession, afin de se soumettre à la volonté de l'Autre. *La foi d'alliance est l'unique raison d'être pour Abraham* : « *La foi d'Abraham est pleine, mais de rien ni de personne qui l'arrêterait : seulement de la foi qui lui est retournée ou qui la suscite* ».⁷¹

⁷⁰ *Ibid.*, p. 159.

⁷¹ *Ibid.*, p. 12.

Conclusion : Penser le Salut d'après Guy Lafon

Tout homme se trouve dans l'existence, c'est-à-dire dans le rapport avec les autres. Par l'exercice de ce rapport aux autres, il est sauvé humainement. C'est ce lien qui le fait vivre. Il peut obtenir aussi le Salut religieux qui consiste en ceci : son existence, c'est-à-dire l'entretien, peut être enrichie par la foi, l'espérance et l'amour. Ainsi l'homme peut d'ores et déjà vivre en sauvé jusque dans l'épreuve de la mort.

L'entretien est une figure du Salut religieux. Il peut être l'annonce d'un entretien avec Dieu. Se trouver dans l'entretien, autrement dit vivre humainement, n'est pas possible sans l'acceptation du jeu permanent entre présence et absence. C'est cette acceptation qui promet une victoire sur la mort. Penser le Salut veut donc dire : se trouver dans l'entretien avec l'autre et tenter, dans la foi, d'y vivre le rapport avec le Tout Autre.

L'existence est un don. L'homme n'a aucun mérite à s'y trouver. Vivre la foi, l'espérance et l'amour à l'intérieur du rapport avec l'autre est également une grâce. L'homme n'est l'initiateur d'aucune étape du Salut, ni de l'entretien, ni de la foi. Mais il peut les accepter. Le croyant, en tout cas, reconnaît qu'il se trouve dans la foi d'alliance avec le Tout Autre. La rencontre entre Dieu et l'homme est donc pour lui comme celle de « *deux amis qui, sans même le savoir, se cherchent et s'attendent, non point pour se rencontrer, parce que tel serait leur destin, mais parce que, de temps immémorial, ils se sont rencontrés* ». ⁷²

L'œuvre de Guy Lafon expose aussi comment le croyant se trouve dès cette vie dans le Salut religieux. En effet, il est possible de vivre « en sauvé » par la foi, l'espérance et l'amour, et cela dans le rapport à tout autre. Mais, assurément, ceci n'est compréhensible que dans la foi, dont le témoin est le croyant.

Ainsi, même si le mot Salut n'est cité que dans son premier livre, on peut maintenant affirmer que toute la pensée de Guy Lafon est une sotériologie, un discours sur le Salut. En évoquant, comme croyant, le rapport « à tout autre », il parle de la vie humaine et du rapport à Dieu, simultanément. Sa théologie du Salut atteint son sommet, lorsqu'il souligne l'importance de vivre de la foi ou, plutôt, parce que le verbe dit mieux que le nom, de vivre de croire. ⁷³ Mais si croire peut faire vivre, c'est parce que, en pleine existence mortelle, la foi nous situe au-delà la mort. Celle-ci, pour le croyant, est déjà passée, elle est derrière lui. Sans alliance (sans entretien théologal), il n'y aurait que la mort. ⁷⁴ Nous en

⁷² G. Lafon, *L'origine de Jésus-Christ*, Ecole de lecture 1995, p. 8.

⁷³ G. Lafon, *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris, Cerf, 1996, p. 11.

⁷⁴ G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982, p. 12.

témoignons en manifestant de multiples façons notre appartenance, désormais définitivement acquise, par la grâce de la foi, à une alliance qui unit à l'autre. Grâce à elle et en elle naît l'union à l'Autre et avec l'Autre. C'est à partir de là qu'on peut affirmer que le Salut est considéré comme « entretien ».

Resume : Mari J. Osredkar OFM, Un retournement dans la pensée du salut. L'œuvre du Guy Lafon

Ce travail dégage la façon, propre à Guy Lafon, de penser le Salut. Au centre de toute cette pensée se trouve la foi, le rapport théologal qui, inséparablement lié à l'ordre éthique, constitue chaque entretien dans lequel nous nous trouvons. Le théologal sauve l'éthique, parce que croire en l'autre signifie avoir confiance en lui, s'approcher de lui. Or, le fidèle, en vivant le rapport au Tout Autre dans le rapport à tout autre, vit *en sauvé*. Il n'est donc pas nécessaire de mourir pour être sauvé. En vivant *avec* et *pour* un autre, on vit *avec* et *pour* tout autre et, vivre avec tout autre, se transforme, dans la foi, en vivre avec Tout Autre. C'est ainsi que la foi nous fait vivre. En nous appelant à vivre ensemble, elle sauve le rapport éthique. Nous pouvons donc chercher dans l'entretien le début et la fin de notre existence. En lui commence et finit la foi. En traitant, dans la foi, de ce qui existe entre les hommes, nous transformons les débats anthropologiques en sagesse théologique.

MOTS - CLES : Guy Lafon - Entretien - Foi - Rapport théologal - Ordre éthique - Salut.

Povzetek: Mari J. Osredkar OFM, Preobrat misli o odrešenju. Delo Guya Lafona

Način razmišljanja, ki izvira iz spisov Guy-ja Lafona, omogoča predstavo odrešenja. V središču te misli se nahaja vera. Teologalni in etični odnos, neločljivo povezana, sta del vsakega srečanja, v katerem se najdemo. Odnos do Boga rešuje odnos do človeka, ker verovati drugemu pomeni zaupati mu, se mu približati. Vernik, ki v odnosu do vsakega drugega živi odnos do Popolnoma Drugega, živi »odrešeno«. Vera v Boga rešuje človeka – mu daje življenje. Torej ni potrebno umreti, da bi bil lahko odrešen. V tem primeru, živeti z in *za* neko osebo, pomeni živeti z in *za* vsakega drugega. Tako se življenje z vsakim drugim, v veri, spremeni v Življenje s Popolnoma Drugim. Na ta način vera daje življenje: vabi nas, da živimo skupaj. Tako ona rešuje etični odnos. V »srečanju« lahko torej iščemo začetek in konec našega bivanja; v njem se začne in konča vera in v obravnavanju tega, kar obstaja med ljudmi se atropološke debate sprevržejo v teološko modrovanje.

Ključne besede: Guy Lafon – Srečanje – Vera – Teologalni odnos – Etični odnos – Odrešenje

Summary: **Mari Jože Osredkar OFM, *Reversal of Thinking of Salvation. Works of Guy Lafon***

The paper brings out Guy Lafon's manner of thinking about Salvation. His considerations are centred around faith, the theological relation, which is inseparably connected to the ethical relation. These two relations together constitute every *meeting* (*Fr. l'entretien*) in which man finds himself. The relation to God saves the relation to others because to believe somebody is to trust him, to be close to him. By living the relation to God in the relation to everyone else, the believer participates in Salvation. Thus, it is not necessary to die to be saved. To live *with* somebody and *for* somebody means to live *with* everyone and *for* everyone. And, living with everyone changes, in faith, to living with God. In this way faith gives us life. By inviting us to live together it saves the ethical relation. In the *meeting* we can find the beginning and the end of our existence. The *meeting* is also the beginning and the end of our faith. When dealing, in faith, with what takes place between humans, we transform the anthropological discussion into theological wisdom.

Key words:

Guy Lafon, meeting, faith, theological relation, ethical relation, Salvation.

Dr. Borut Košir

Uprava cerkvenega premoženja in škofijski gospodarski svet

Uvod

Evangelij nalaga Cerkvi, naj se zavzema za primerno skromnost v materialnih zadevah, zato mora biti njeno premoženje namenjeno samo tistim ciljem, ki so nujni, da tudi na ta način uresničuje svoje poslanstvo, ki je v nadaljevanju Gospodovega poslanstva za odrešenje vsega sveta. Pri tem se Cerkev zaveda, da v zemeljskem redu materialne dobrine služijo človeku in da jih mora ta uporabljati s polno odgovornostjo. Kakor je Stvarnik na začetku naročil človeku, naj si podvrže zemljo in njene dobrine upravlja z vso odgovornostjo, tako mu prav to naroča tudi danes. Cerkev ima nalogo pridobivati in upravljati premoženje, kolikor je to potrebno za doseg njenih ciljev, ki jih mora uresničiti po Gospodovem naročilu. Zato pravimo, da ima »naravno« pravico pridobivati in upravljati svoje premoženje.¹ Govorimo torej o teoloških temeljih, ki Cerkvi omogočajo in celo naročajo pridobivati potrebno premoženje. Dajejo pa tudi temeljne smernice za njegovo upravljanje in uporabo. V teku časov je Cerkev s premoženjem ravnala skladno s celotnim napredkom človeške družbe na ekonomskem področju. Po drugi strani pa je tudi upoštevala temeljna evangeljska načela, ki se nanašajo na materialne dobrine v Cerkvi. V tej razpravi bomo najprej pokazali teološke temelje, ki Cerkvi omogočajo pridobivanje, upravljanje in ekonomske transakcije s premoženjem. Posebej bomo predstavili položaj in pristojnosti gospodarskega sveta, ki ga je vsak škof za lastno škofijo dolžan ustanoviti.² Posledično velja isto določilo tudi za župnijo in upravo župnijskega premoženja. Župnijski pastoralni svet se ustanovi le v primeru, če se to po posvetovanju z duhovniškim svetom krajevnemu škofu zdi potrebno, gospodarski svet pa mora biti ustanovljen v vsaki župniji.³

¹ Prim. kan. 1254 ZCP 1983.

² Prim. kan. 492 ZCP 1983.

³ Prim. kann. 536 in 537 ZCP 1983.

Za razliko od Zakonika cerkvenega prava iz leta 1917, ki je cerkveno premoženje uvrstil v tretjo knjigo in je materialne stvari obravnaval na istem kraju kot svete (zakramenti) in pol svete stvari (materialne stvari, ki so povezane s svetimi stvarmi, npr. sveti kraji, blagoslovljeni kelihii ipd.), je zakonodajalec v novem zakoniku bivšo tretjo knjigo zakonika razdelil v tri knjige in sicer: Tretja knjiga: *Učiteljska služba Cerkev*;⁴ Četrta knjiga: *Posvečevalna služba Cerkev*;⁵ peta knjiga: *Cerkveno premoženje*.⁶

1. Teološki temelji cerkvenega premoženja

Peta knjiga Zakonika cerkvenega prava uvede celotno materijo s petimi uvodnimi kanoni, ki predstavljajo temeljne principe imovinskega prava Cerkev, ki so potrebni za njegovo pravilno razumevanje.

1.1 Prvo pravilo: katoliška Cerkev lahko uporablja časne dobrine⁷

Cerkev ima naravno pravico opravljati tiste dejavnosti, ki imajo za svoj predmet časne dobrine in vse tiste pravno ekonomske posle, ki so potrebni ali primerni za uporabo teh dobrin.

Kan. 1254, §1 ZCP 1983 natančneje določa takšne dejavnosti:

- »acquirere« (pridobivati), kar pomeni pridobiti pravico nad časnimi dobrinami;

- »retinere« (imeti), v nekaterih drugih kanonih kot npr. v kan. 634, §1 se uporablja izraz *possidere*, pomeni ohranjati polnost pravic ali bolje izvajati ali uživati polnost istih pravic;⁸

- »administrare« (upravljati), pomeni izvajati ali izvrševati dejavnosti, ki so same po sebi primerne za upravljanje in ohranjanje ali izboljševanje dobrin; prav tako pa tudi za pridobivanje možnosti uživanja sadov, ki jih takšna sredstva omogočajo;

- »alienare« (odtujevati), kar pomeni prekinjanje odnosov z določeno lastnino, prenehanje lastništva nad določenimi dobrinami, upoštevati pa je treba kann. 1291 in 1295 ZCP 1983.⁹

1.2 Drugo pravilo: katoliška Cerkev ima neodvisno od državne oblasti naravno pravico uporabljati premoženje¹⁰

a) Cerkev poudarja, da ima v določeni stvari naravno pravico, kar pomeni, da ji ni bila podeljena npr. s strani svetnih oblasti ampak od Ustanovitelja, in da je ta pravica od civilnih oblasti tudi popolnoma neodvisna; kar pomeni, da ti organi niso pristojni, da bi to pravico omejevali. Cerkev sebi priznava pravo »*potestas regiminis* ali »*iurisdictio-nis*«, kar pove kan. 129 ZCP 1983. V našem primeru ima takšno oblast

nad časnimi dobrinami, ki ji pripadajo. Z drugimi besedami, ima nad temi dobrinami takšno oblast, da lahko v zvezi z njimi izdajajo norme (potestas legislativa), norme za njihove upravljanje (potestas ecsecuti-va) in lahko razrešuje spore okrog teh dobrin (potestas iudiciaria).

b) Podobne izraze kot jih najdemo v kan. 1254, §1 ZCP 1983, vsebujejo tudi drugi kanoni V. knjige zakonika: Cerkev ima pravico nalagati dajatve vernikom za svoje potrebe:¹¹ davek,¹² pristojbine in darovi,¹³ miloščina,¹⁴ posebni darovi,¹⁵ druge nabirke in darovi.¹⁶

V tej zvezi omenjamo tudi dolžnost in pravico vernikov, ki izhaja iz kanona 222 ZCP 1983, da namreč materialno podpirajo Cerkev in njene potrebe za doseg lastnih ciljev;¹⁷ civilna zakonodaja naj bi v to ne posegala. Ta pomoč naj bo v obliki prispevkov, ki jih določa škofovska konferenca.¹⁸ Krajevni škof pa je tudi dolžan vernike na primeren način spomniti na njihove kanonične dolžnosti.¹⁹

c) Vendar pa je treba reči, da se Cerkev pri upravi premoženja nujno sreča s civilno zakonodajo, čeprav tej Cerkev odreka pristojnost nad dobrinami, ki so v njeni lasti in upravi.

⁴ Kann. 747-833.

⁵ Kann. 834-1253.

⁶ Kann. 1254-1310.

⁷ »Katoliška Cerkev ima neodvisno od državne oblasti naravno pravico pridobivati, imeti, upravljati in odtujevati premoženje za namene, ki so ji lastni« (kan. 1254, § 1 ZCP 1983).

⁸ »Instituta, provinciae et domus, utpote porsonae iuridicae ipso iure, capaces sunt acquirendi, possidendi, administrandi et alienandi bona temporalia, nisi haec capacitas in constitutionibus excludatur vel coarctetur« (kan. 634, § 1 ZCP 1983).

⁹ »Za veljavno odtujitev premoženja, ki po zakonitem zapisku sestavlja stalno premoženje javne pravne osebe in katerega vrednost presega po pravu določeno vsoto, se zahteva dovoljenje oblasti, ki je pravno sposobna« (kan. 1291 ZCP 1983).

»Zahteve po določbah kan. 1291-1294, s katerim se morajo prilagoditi tudi statuti pravnih oseb, je treba upoštevati ne samo pri odtujitvi, temveč tudi pri kakršnemkoli poslu, kjer bi se mogel premoženjski položaj pravne osebe poslabšati« (kan. 1295 ZCP 1983).

¹⁰ Prim. kan. 1254, § 1 ZCP 1983.

¹¹ Prim. kan. 1260 ZCP 1983.

¹² Prim. kan. 1263 ZCP 1983.

¹³ Prim. kan. 1264 ZCP 1983.

¹⁴ Prim. kan. 1265 ZCP 1983.

¹⁵ Prim. kan. 1266 ZCP 1983.

¹⁶ Prim. kan. 1267 ZCP 1983.

¹⁷ »Vernike veže dolžnost podpirati Cerkev v potrebah, da ji pomagajo pri bogočastju, delih apostolata, krščanske dobrotelčnosti in dostojnem vzdrževanju služabnikov« (kan. 222, § 1 ZCP 1983).

¹⁸ Prim. kan. 1262 ZCP 1983.

¹⁹ Prim. kan. 1261, § 2 ZCP 1983.

Dva sistema sta, s katerima se hoče Cerkev izogniti konfliktom, ki bi lahko nastopili ob takšnem spogledovanju cerkvene in civilne zakonodaje: odstop ali kanonizacija in mednarodni sporazumi (pogodbe) ali konkordati.

Kadar govorimo o odstopu ali kanonizaciji mislimo na postopek, s katerim preide določen problem z ravni vesoljne zakonodaje Cerkve na raven območnega prava delnih Cerkev. Ob tem pa se lahko razreševanje kakega problema prenese s področja cerkvene na področje civilne zakonodaje. S tem Cerkev nekako »posvoji ali kanonizira« civilno zakonodajo v določeni zadevi. To je tudi razumljivo, saj se na območju določene države ekonomski odnosi v polnosti rešujejo v okviru državne zakonodaje.

Najbolj karakterističen primer »odstopa« vsebuje kan. 1290 ZCP 1983, ki govori o načinu sklepanja pogodb, ki imajo veljavo znotraj kanonsko pravnega sistema. Pri tem se je namreč treba ravnati po določbah civilne zakonodaje kraja, kjer se kaka pogodba sklene.²⁰

Nadaljni primer takšnega odstopa je tudi v načinih pridobivanja premoženja. Cerkev ima pravico oblikovati lastne načine pridobivanja imovine (davek, takse, miloščina, prispevki), ima pa jo pravico pridobivati tudi na vse »pravične načine naravnega ali pozitivnega prava, kakor smejo to drugi«.²¹ Z izrazom »smejo to drugi« Cerkev privzame vse načine pridobivanja imovine, ki jih uveljavlja civilna zakonodaja, kot kanonskopravno veljavne, če le ne nasprotujejo njenim osnovnim evangeljskim principom.

č) Konkordati. Klasična oblika usklajevanja cerkvene in civilne zakonodaje so konkordati, mednarodne pogodbe, ki jih apostolski sedež sklepa z različnimi državami. Konkordati, kakor določa kan. 3 ZCP 1983, imajo v primeru, da njihova vsebina nasprotuje Zakoniku cerkvenega prava, prevladujočo moč.²²

Poleg problemov, ki izhajajo iz matrimonialnega prava in učenja verouka v javnih šolah, so konkordati oziroma mednarodne pogodbe največkrat reševale prav odnose na področju imovinskega prava.

²⁰ »Kar na nekem ozemlju civilno pravo določa o pogodbah na splošno ali posamič in o njihovem izpolnjevanju, to naj glede stvari, ki spadajo pod cerkveno vodstveno oblast, cerkveno pravo upošteva z istimi učinki, če ni v nasprotju z božjim pravom, ali če ni v cerkvenem pravu določeno kaj drugega; ostane pa v veljavi kan. 1547 ZCP 1983«. Kan. 1547 ZCP 1983 govori o tem, kako je dokazovanje s pričami pod sodnikovim vodstvom dopustno v katerikoli zadevi - tudi glede veljavnosti ali neveljavnosti pogodb, kar pa vse civilne zakonodaje ne dopuščajo.

²¹ Kan. 1259 ZCP 1983.

²² »Pogodb, ki jih je apostolski sedež sklenil z državami ali drugimi političnimi družbami, kanoni tega zakonika ne odpravljajo ne celoma ne deloma; te zato v celoti veljajo, ne da bi jih ovirali nasprotni predpisi tega zakonika« (kan. 3 ZCP 1983).

1.3 Tretje pravilo: Katoliška Cerkev uporablja časne dobrine za doseg ciljev, ki so ji lastni in za opravljanje verskih dejavnosti²³

Takšen poudarek najdemo že v prejšnjem zakoniku, ki pravi, da Cerkev uporablja svetne dobrine za opravljanje božje službe, vzdrževanje klerikov in ostalih uslužbencev, prav tako pa za doseg lastnih ciljev.²⁴

Tekst novega zakonika v bistvu ponavlja spisek, ozirajoč se na določila koncila,²⁵ ki prinaša še nadaljnjo razčlenbo področij, za katere Cerkev z upravičenostjo potrebuje časne dobrine: za opravljanje bogoslužja, za dostojno vzdrževanje duhovščine, za dejavnosti apostolata in dobroteljnosti, zlasti za tiste, ki podpirajo uboge.²⁶ Tudi pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et Spes* poudarja, da Cerkev »rebus temporalibus utitur quantum propria eius missio id postulet«.²⁷ To izjavo lahko primerjamo s tisto iz koncilskega odloka *Presbyterorum Ordinis*, ki priporoča da »bona ecclesiastica propria dicta ... destinant semper eos in fines ad quos prosequendos Ecclesiae licet bona temporalia possidere«.²⁸ Navedeni citati dokazujejo, da sme Cerkev pridobivati, imeti, upravljati itd. premoženje le, kolikor to služi zgoraj opisanim namenom.

Iz povedanega moremo zaključiti naslednje:

a) Če določene dobrine predstavljajo sredstvo za doseg temeljnih ciljev, ki jih Cerkev ima, potem so same, kot tudi dejavnosti, ki jih predpostavlja njihovo upravljanje, zares znamenje Cerkve in njenega poslanstva.

Same dobrine so po sebi indiferentne, lahko služijo nečemu dobremu ali tudi slabemu. Vendar pa s trenutkom, ko vstopijo v krog Cerkve za doseg ciljev, ki so ji lastni, postanejo znamenje njenega poslanstva. To pa ne velja samo za primere, ko gre za doseg glavnih ciljev, pač pa tudi takrat, ko gre za posredne cilje, ki jih Cerkev uresničuje.

Glavni ali finalni cilji, ki opredeljujejo neko dobrino, so tisti, ki neposredno vodijo v realizacijo nekega verskega cilja, npr. postavitve cerkve, šole; posredni pa tisti, ki niso neposredno naravnani na glavne cilje, npr. dajatve. Pri tem pa ostane v veljavi, kar pravi koncil, namreč »uživanju nekaterih pravic, čeprav zakonito pridobljenih, se bo (Cerkev) celo odrekla, kjer se bo videlo, da je zaradi njihove uporabe

²³ »Nameni, ki so ji lastni, pa so predvsem: opravljanje božje službe, dostojno vzdrževanje klerikov in drugih služabnikov, opravljanje del svetega apostolata in krščanske dobroteljnosti, predvsem do ubogih« (kan. 1254, § 2 ZCP 1983).

²⁴ Prim. kann. 1495 § 1; 1496 ZCP 1917.

²⁵ D 17.

²⁶ Prav tam.

²⁷ »Zato Cerkev sama uporablja časne reči, kolikor to zahteva njeno posebno poslanstvo« CS 76.

²⁸ »Cerkevno premoženje v ožjem pomenu besede... naj vedno določajo za tiste namene, zaradi katerih sme Cerkev imeti časne dobrine« (D 17).

postala dvomna iskrenost njenega pričevanja, ali da nove okoliščine zahtevajo drugačno ureditev«. ²⁹

b) Potrebnost ali nepotrebnost časnih dobrin je odločujoč kriterij za legitimnost lastnine časnih dobrin v območju Cerkve. Presoja mora biti vedno konkretna glede na kraj in čas, v katerem se določena cerkvena institucija nahaja in deluje.

c) Povezanost časnih dobrin s končnim ciljem, ki ga Cerkev ima, ne le da izključuje lastnino tistih dobrin, ki s tem ciljem niso povezane, pač pa tudi zahteva skrajno racionalno ravnanje s temi dobrinami.

č) Cerkev sama ima pravico razsojati, kateri so tisti cilji, ki so ji lastni in katere so tiste dejavnosti, ki so potrebne, da te cilje doseže. Prav tako ima Cerkev naravno pravico, ki je neodvisna od vplivov svetne oblasti, da določi kvaliteto in kvantiteto dobrin, ki jih potrebuje za dosego svojih lastnih ciljev, ki v različnih okoliščinah narekujejo različno ravnanje. Koncil zato poudarja, »da je duh uboštva in ljubezni vendar slava in pričevanje Cerkve«. ³⁰

1.4 Četrto pravilo: Subjekti, ki morejo imeti pravico nad časnimi dobrinami so v Cerkvi vse pravne osebe - javne ali zasebne ³¹

Ti subjekti imajo v pravem pomenu lastninsko pravico »dominium« nad dobrinami, ki so si jih zakonito pridobili. Pravna sposobnost in sposobnost delovanja so za vsakega izmed teh subjektov natančneje določene z zakonikom in z lastnimi statuti (npr. za redovnike z redovnimi konstitucijami); ³² vendar pa vedno velja pravilo »sub suprema auctoritate Romani Pontificis«, ³³ kateremu gre po prvenstvu vodstva vrhovno upraviteljstvo in oskrbnništvo vsega cerkvenega premoženja. ³⁴

Imovinsko pravo Cerkve je torej zasnovano na posameznih subjektih, ki so pravne osebe in pravni nosilci lastništva. Nekateri so v pripravi koncila zahtevali, naj bodo dobrine v škofiji skupne. ³⁵ V tej zvezi se v predloženih shemah pojavi formula, s katero se močno priporoča, da bi se dobrine v Cerkvi upravljale po vzoru prve Cerkve. ³⁶ Ta način

²⁹ CS 76.

³⁰ CS 88.

³¹ »Vesoljna Cerkev in apostolski sedež, delne Cerkve in katerakoli druga javna ali zasebna pravna oseba so po pravni določbi sposobni pridobivati, imeti, upravljati in odtujevati premoženje« (kan. 1255 ZCP 1983).

³² Prim. kan. 1256 ZCP 1983.

³³ Prav tam.

³⁴ Prim. kan. 1273 ZCP 1983.

³⁵ Prim. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparendo*, series I, appendix voluminis II, pars II, Tipis polyglottis vaticanis, 1961, 561.

³⁶ *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II*, schema decreti De ministero et vita presbyterorum, 1965, fascicolo C, p. 66.

uprave časnih dobrin pa na koncilu ni bil sprejet, ker je vzor jeruzalemske Cerkve nekaj posebnega in značilnega za prakrščansko Cerkev in ne nekaj, kar bi moralo biti merodajno za poznejši čas.³⁷ Zato je v praksi po mnenju koncilskih očetov popolna skupnost dobrin nemogoča (citirani fascikel).

Delitev premoženja glede na posamezne pravne osebe izključuje možnost skupne uprave premoženja. Ali lahko govorimo o cerkvenem premoženju?

V samem pojmu premoženja obstajata dva vidika, objektivni in subjektivni: po eni strani govorimo o materialnem množtvu (skupek ekonomskih odnosov) in subjektivni enosti (moje ali tvoje premoženje). V tem pomenu ima vsaka pravna oseba v Cerkvi svoje premoženje.

Z druge strani je mogoče ostvariti drugačno idejo: idejo o enosti cerkvenega premoženja, ki jo dosežemo s pomočjo enotnega kanonskoprnega sistema in preko ciljev, ki jih Cerkev ima in ki so za vso Cerkev isti; prav tako je tudi ureditev premoženja v vsej Cerkvi enotna. In ne nazadnje lahko govorimo o enem cerkvenem premoženju zaradi vodstva nad premoženjem vse Cerkve, ki gre rimskemu papežu. Tako torej lahko govorimo o premoženju Cerkve.

Na enak način moremo analogno sklepati na nižjih ravneh v Cerkvi. Če pogledamo področje posameznih škofij, moremo kljub upravništvu posameznih subjektov nad premoženjem, ki jim pripada (škofijska menza, stolni kapitelj, nadarbine, semenišče) govoriti o enem samem škofijskem premoženju. Prav tako tudi na področju župnije. Posamezne pravne osebe so le upravniki tega enega premoženja na posameznem nivoju.

1.5 Peto pravilo: posebno mesto in ureditev znotraj patriomonalnega kanonskoprnega sistema ima t.i. cerkveno premoženje - premoženje, ki pripada javnim pravnim osebam³⁸

Velike spremembe uvaja novi Zakonik na vseh področjih z delitvijo pravnih oseb v zasebne in javne.³⁹

³⁷ Prim. Apd 3,23 s.s.

³⁸ »Javne pravne osebe so skupnost oseb ali stvari, ki jih ustanovi pristojna cerkvena oblast, da v določenih jim mejah v imenu Cerkve opravljajo lastno zaupano službo v javni blagor po določbi pravnih predpisov; druge pravne osebe so zasebne. Javnim pravnim osebam se ta osebnost podeli ali po samem pravu ali s posebnim odlokom pristojne oblasti, ki jo izrecno podeli; zasebnim pravnim osebam se podeli ta osebnost le s posebnim odlokom pristojne oblasti, ki jim osebnost izrecno podeli« (kan. 116, § 1-2 ZCP 1983).

³⁹ Kan. 116, §1-2 ZCP 1983).

Obe vrsti pravnih oseb morata biti ustanovljeni s posredovanjem pristojne cerkvene oblasti, le da javne pravne osebe delujejo »nomine Ecclesiae« in »intuiti boni publici«. Zato so akti teh pravnih oseb na nek način akti same Cerkve. Javnost takšne pravne osebe torej veča njen pomen v kanonskoprnem sistemu, po drugi strani pa ji daje tudi večjo odgovornost pri njenem delovanju.

Iz zgoraj povedanega postaja razvidno, da daje Cerkev večji pomen ureditvi in funkciji takšnih pravnih oseb predvsem zaradi večjega pomena, ki ga imajo v Cerkvi. Prav zaradi tega daje zakonik samo premoženju javnih pravnih oseb značaj »cerkvenega premoženja«. ⁴⁰

V nasprotju z zgoraj opisanim cerkvenim premoženjem pa lastnina privatne pravne osebe (npr. tista, ki ima za svoj cilj opravljanje maš za dušni blagor pokojnih članov posamezne družine) nima značaja cerkvenega premoženja.

Prav tako nimajo značaja cerkvenega premoženja lastnine posameznikov v Cerkvi: laikov, redovnikov ali duhovnikov.

Izhajajoč prav iz pojma javne pravne osebe, lahko dākan. 1258 ZCP 1983 pojmu »Cerkev« zelo širok pomen, kadar gre za njegovo povezavo s V. knjigo Zakonika; ne pomeni samo vesoljne Cerkve, pač pa, začeniši z apostolskim sedežem, tudi vsako drugo javno pravno osebo v Cerkvi.

2. Škofijski gospodarski svet

Kot smo že razložili, ima Cerkev naravno pravico imeti in upravljati premoženje za doseg ciljev, ki jih ji je zaupal Gospod. Tako Cerkev svojega premoženja nima zgolj zato, da ga ima, pač pa je to premoženje strogo namensko. Da more Cerkev s tem premoženjem upravljati tako, kot je določeno, Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 določa, da mora biti v vsaki škofiji ustanovljen gospodarski svet, ki škofu ordinariju z nasveti pomaga pri upravi premoženja. Pri tem naj povemo, da zakonik v sklopu kanonov, ki se nanašajo na gospodarski svet, govori tudi o škofijskem ekonomu, ki je s tem svetom kot upravnik škofijskega premoženja tesno povezan. Gospodarski svet je zborna telo, ekonom pa posameznik, ki ima pri upravi škofijskega premoženja predvsem izvršne naloge. ⁴¹

Sestavo in delovanje gospodarskega sveta določajo kann. 492 in 493 ZCP 1983. Natančnejše določbe za sestavo in delovanje pa statut,

⁴⁰ Prim. kan. 1257 ZCP 1983.

⁴¹ »Nova proponuntur praescripta de constituendo Consilio a rebus oeconomicis atque de oeconomio dioecesis. Consilio committenda est directio rei oeconomicae, oeconomio vero exsecutio« (*Communicationes* 5 (1973), 228).

ki ga mora vsak gospodarski svet imeti in po katerem to zborna telo deluje.⁴²

II. Vat. koncil je večkrat poudaril vzajemno odgovornost za izvrševanje poslanstva, ki ga ima Cerkev v svetu. Morda je prav pri upravi premoženja prisotnost laikov-strokovnjakov posebej dobrodošla, kar je moč zaslediti tudi v veljavni zakonodaji. Materialne dobrine in njihovo upravljanje predstavlja in predpostavlja znanja na področju ekonomskih in civilnopravnih znanosti. V teh so izvedeni predvsem verniki laiki, ki so zato na poseben način povabljeni, da sodelujejo v gospodarskih svetih, tako na ravni škofij kot tudi na ravni župnij.

Pri tem, ko bomo razložili sestavo in delovanje škofijskega gospodarskega sveta, kakor ga določa Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983, se bomo ozirali tudi na Statut gospodarskega sveta Nadškofije Ljubljana, ki bo služil kot primer praktičnih rešitev splošne zakonodaje v neki delni Cerkvi.

2.1 Ustanovitev in sestava škofijskega gospodarskega sveta

Kan. 492 ZCP 1983, ki uvede materijo v zvezi z gospodarskim svetom, pravi, da ta svet, ki mu predseduje krajevni škof, sestavljajo vsaj trije verniki.⁴³ Zakonik torej govori o vernikih, ki so lahko kleriki ali laiki, moški ali ženske. Pogoj, da so s strani krajevnega škofa imenovani v gospodarski svet torej ni pripadnost kleriškemu stanu, pač pa poleg neoporečnosti v življenju na splošno, predvsem to, da so izvedenci na področju ekonomije ali civilnega prava. Uprava premoženja je namreč v sodobnem svetu kompleksno področje, ki zahteva visoko usposobljene strokovnjake, kar omenjeni kanon s svojim določilom upošteva.

Gospodarski svet ima svetovalno vlogo in lahko odloča le po posebnem škofovem mandatu. Pri tem naj poudarimo, da je glavni upravitelj premoženja delne Cerkve krajevni škof, kar izhaja iz njegove apostolske službe, ki jo opravlja. V posebnem primeru lahko pooblasti gospodarski svet, da o določeni zadevi odloči na način, ki je obvezujoč brez

⁴² Gospodarski svet Nadškofije Ljubljana ima svoj statut z dne 28. avgusta 2002.

⁴³ »V posameznih škofijah naj se ustanovi gospodarski svet, ki mu predseduje krajevni škof sam ali njegov pooblaščenec in ga sestavljajo vsaj trije verniki, ki so res izvedenci v gospodarskih zadevah in tudi v civilnem pravu, se odlikujejo po neoporečnosti in jih imenuje škof« (kan. 492, §1 ZCP 1983).

»V skladu s kann. 492 in 493 ZCP 1983 je ustanovljen Gospodarski svet Nadškofije Ljubljana, ki deluje po določilih ZCP 1983, posebej njegove V. knjige. Prav tako pri svojem delovanju upošteva določila območnega prava, ki je izvedeno iz smernic Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem in določil krajevnega škofa« (*Statut Gospodarskega sveta Nadškofije Ljubljana* (SGS) z dne 28. 8. 2002, čl. 1.

škofove posebne potrditve. V vseh ostalih primerih je funkcija gospodarskega sveta svetovalna.⁴⁴

V Direktoriju za pastoralno službo škofov *Ecclesiae imago* je določeno, naj krajevni škof skrbi in tako vzgaja vernike, da bodo čutili kot dolžnost sodelovati pri zadevah Cerkve. Prav v zadevah časnih dobrin, ki jih Cerkev potrebuje za doseg svojih ciljev, naj bo ta odgovornost vidno izražena. Verniki namreč živijo v svetu in tam opravljajo svoje službe v skladu s poslanstvom in pridobljeno izobrazbo. S tem bogastvom naj pomagajo tudi Cerkvi pri opravljanju njenega poslanstva.⁴⁵

Iz dikcije kan. 492, §1 ZCP 1983 je razvidno, da ustanovitev gospodarskega sveta ni dana krajevnemu škofu na prosto izbiro, pač pa je obvezna. Noben škof torej ne more sebe imeti za izvzetega od tega določila. To določilo pomeni logično izpeljavo tistega, kar smo zapisali že zgoraj, da je namreč uprava cerkvenega premoženja izredno občutljiva zadeva in da je potrebno k temu poslu pritegniti strokovnjake s področja ekonomske in civilnopravne stroke. Za delno Cerkev ne velja določilo, ki ga lahko apliciramo v primeru javnopravnih oseb v Cerkvi; te smejo imeti namesto gospodarskega sveta zgolj po dva svetnika za ekonomske zadeve. V primeru delne Cerkve je svet kot kolektivni organ zapovedan.⁴⁶ Seveda ima gospodarski svet lahko več članov, skladno s potrebami in širino gospodarskih poslov posamezne škofije.⁴⁷

2.2 Pogoji za članstvo v škofijskem gospodarskem svetu in trajanje mandata

Kanon kot možne člane vključuje vse vernike, tako klerike kakor tudi laike, moške ali ženske. Kandidati za člane pa morajo izpolnjevati naslednje pogoje:

- morajo biti strokovnjaki na gospodarskem področju oziroma na področju civilnega prava, ker gre za tehnično telo, ki se ukvarja z gospodarskimi zadevami;
- odlikovati jih mora tudi osebno poštenje, kar jim daje potrebno verovnost, da bodo pošteno ravnali tudi s cerkvenim premoženjem.⁴⁸

⁴⁴ »Gospodarski svet ima nalogo svetovanja, nadzora in usmerjanja uprave časnih dobrin Nadškofije Ljubljana.

⁴⁵ V skladu z določili ZCP in v duhu istega zakonika ima posvetovalni značaj« SGS, čl. 2.

⁴⁶ Prim. *Ecclesiae imago*, 133, v: *Enchiridium Vaticanum* 4, 2151.

⁴⁷ »Hoc Consilium constare debet tribus saltem personis, clericis aut laicis« (*Communicationes*, 5 (1973), 229).

⁴⁸ »Gospodarski svet ima pet članov. Izmed vernikov nadškofije jih imenuje nadškof za dobo petih let z možnostjo ponovnega imenovanja« (SGS, čl. 4.

⁴⁸ Prim. kan. 492, § 1 ZCP 1983.

Poleg v kanonu naštetih pogojev je iz samega duha cerkvenopravne zakonodaje razvidno, da morajo imeti člani škofijskega gospodarskega sveta tudi cerkvenostni čut. Se pravi, izostren čut za poslanstvo, ki ga Cerkev opravlja v svetu in za kar ima nenazadnje pravico imeti in uporabljati materialno premoženje. S tem potrebnim čutom bodo mogli člani sveta pravilno odločati o njegovem upravljanju in svetovati izdatke, ki jih narekujejo dejavnosti Cerkve, ki so skladne z njenim poslanstvom. V Cerkvi velja načelo, da je treba upravljati premoženje v duhu »dobrega hišnega gospodarja« (boni patrisfamilias).

Gospodarskemu svetu predseduje krajevni škof ali njegov pooblaščenec. Da posameznim sejam lahko predseduje škofov pooblaščenec, je razumljivo iz praktičnih razlogov, saj bi krajevni škof zaradi kompleksnosti poslanstva težko sam predsedoval vsem sejam najrazličnejših svetov v lastni škofiji.

Člani gospodarskega sveta so imenovani za določen čas, se pravi za dobo petih let. Smejo pa biti ponovno imenovani. Kolikokrat so lahko ponovno imenovani, ni določeno, zato lahko trdimo, da posamezne članke v skladu z njihovo strokovnostjo in uporabnostjo v svetu škof imenuje za poljubno število mandatov.⁴⁹ S tem je omogočena tudi potrebna kontinuiteta pri delu sveta.

Pri imenovanju članov je krajevni škof popolnoma svoboden, upoštevati mora le prisotnost kvalitet, ki jih zahteva zakonik v duhu službe, ki jo bodo opravljali. Seveda bo pri tem pozoren na to, da bo izbral takšne vernike, da bo mogel tudi po človeški plati z njimi čim bolj plodno sodelovati. Ker gre v tem primeru za svet, ki bo obravnaval občutljive in tudi pomembne stvari za življenje škofije, je prav, da se škof o kandidatih pred imenovanjem posvetuje z zborom svetovalcev in z drugimi člani škofijske kurije, ki tam opravljajo odgovorne naloge.

Da bi bil vnaprej odstranjen kakršen koli sum o privatnih interesih v zvezi z upravo cerkvenega premoženja, Zakonik določa, da v gospodarskem svetu ne smejo biti osebe, ki so s škofom v krvnem sorodstvu ali v svaštvu do četrtega kolena.⁵⁰ Morda se zdi to določilo strožje od

»Člani gospodarskega sveta morajo biti izvedeni v gospodarskih zadevah in v zadevah civilnega in cerkvenega prava. Odlikovati jih mora neoporečno življenje in izraziti čut za pravičnost« (SGS, čl. 5, 1. odst.).

⁴⁹ »Člani gospodarskega sveta se imenujejo za dobo petih let, a jih je po preteku tega časa mogoče imenovati še za druga petletja« (kan. 492, § 2 ZCP 1983).

»Gospodarski svet ima pet članov. Izmed vernikov nadškofije jih imenuje nadškof za dobo petih let z možnostjo ponovnega imenovanja« (SGS, čl. 4).

⁵⁰ »V gospodarskem svetu ne smejo biti osebe, ki so v sorodstvu s škofom do četrtega kolena krvnega sorodstva ali svaštva« (kan. 492, § 3 ZCP 1983). »Člani gospodarskega sveta ne smejo biti osebe, ki so v sorodstvu z nadškofom do četrtega kolena krvnega sorodstva ali svaštva« (SGS, čl. 5, 3. odst.).

tistega, ki ga prinaša kan. 478, §2 ZCP 1983, ki govori o generalnem in škofovih vikarjih. Tam je rečeno, da ti ne smejo biti s škofom v sorodu do četrtega kolena.⁵¹ V tem primeru namreč svaštvo ni mogoče, ker so generalni in škofovi vikarji lahko izključno le duhovniki ali škofje, ki so dolžni živeti v celibatu.

2.3 Naloge škofijskega gospodarskega sveta

Zakonik cerkvenega prava obravnava upravo cerkvenega premoženja v V. knjigi, kjer je tudi največ nalog, ki zadevajo funkcijo škofijskega gospodarskega sveta. Vendar je treba reči, da določbe v zvezi s premoženjem vsebujejo tudi posamezni kanoni drugih knjig zakonika, kakor je potrebno v skladu z materijo, ki jo obravnavajo. Zato je za pravilno delovanje sveta potrebno vzeti v obzir celotno materijo Zakonika in predvsem duha nove zakonodaje, ki se inspirira v nauku drugega vatikanskega koncila. Iz povedanega je nadvse primerno, da je v gospodarskem svetu tudi oseba, ki je strokovno usposobljena na področju cerkvenega prava. Pri sami sestavi novega zakonika je bilo veliko govora o tem, kako celotno materijo v zvezi s premoženjem vključiti v eno samo knjigo. Ker bi to predstavljalo skorajda nepremagljive pravno tehnične zaplete, se zakonodajalec za to ni odločil. V. knjiga torej prinaša srž zakonodaje o cerkvenem premoženju in njegovem upravljanju, upoštevati pa je treba tudi vse druge določbe v zvezi s premoženjem, ki se nahajajo v drugih delih zakonika.

Upoštevajoč celostnost materije, ima gospodarski svet naslednje pristojnosti:

1. Postaviti novega škofijskega ekonoma, če je ta izbran za škofijskega upravitelja, ker službi nista združljivi.⁵²

2. Vsako leto po navodilih krajevnega škofa pripravi predračun prihodkov in izdatkov, ki so za tekoče leto predvideni za skupno upravo škofijskega premoženja in po izteku leta potrditi bilanco prihodkov in izdatkov, ki jo pripravi in predloži škofijski ekonom.⁵³

3. Določi način upravljanja škofijskega premoženja, za katero skrbi ekonom.⁵⁴

4. Preuči letne bilance, ki jih vsi upravniki premoženja, tako kleriki kot laiki, ki so pod oblastjo krajevnega škofa, temu predložijo.⁵⁵

⁵¹ »Služba generalnega in škofovega vikarja ne more biti združena s službo kanonika penitenciarija niti izročena škofovim sorodnikom do četrtega kolena (kan. 478, § 2 ZCP 1983).

⁵² Prim. kan. 432, § 2 ZCP 1983; SGS, čl. 11, tč. 1.

⁵³ Prim.kann. 493; 494, § 4 ZCP 1983; SGS, čl. 11, tč. 2.

⁵⁴ Prim. kan. 494, § 4 ZCP 1983; SGS, čl. 11, tč. 3.

⁵⁵ Prim. kan. 1287, § 1 ZCP 1983; SGS, čl. 11, tč. 4.

2.4 Primeri, v katerih se krajevni škof mora posvetovati z gospodarskim svetom

1. Preden imenuje škofijskega ekonoma.⁵⁶
2. Preden naloži javnim pravnim osebam, ki so pod njegovo oblastjo, zmeren, njihovim dohodkom ustrezen davek; prav tako kadar v veliki sili naloži izredno in zmerno dajatev drugim fizičnim in pravnim osebam.⁵⁷
3. Preden izvrši dejanja pri upravnih poslih, ki so za gospodarsko stanje škofije pomembnejši.⁵⁸
4. Preden pred časom umakne škofijskega ekonoma.⁵⁹
5. Preden določi dejanja, ki presegajo mejo in način redne uprave, če v statutih ta niso opredeljena.⁶⁰
6. Preden določi način varovanja gotovine ali premičnin, ki so namenjene pobožni ustanovi.⁶¹
7. Preden zmanjša naložena bremena pobožne ustanove, če brez krivde upraviteljev zaradi zmanjšanja dohodkov ali iz kakega drugega razloga opravljanje teh postane nemogoče.⁶²

2.5 Primeri, v katerih mora krajevni škof pridobiti soglasje gospodarskega sveta

1. Za tista dejanja uprave, ki takšno privolitev zahtevajo v skladu z določili splošnega prava ali iz določil ustanovne listine.⁶³
2. Pri odtujitvi škofijskega premoženja.⁶⁴
3. Preden dovoli odtujitev premoženja v mejah najnižje in najvišje vsote, ki jo je določila SŠK.⁶⁵
4. Preden se prosi za dovoljenje apostolskega sedeža, če gre za odtujitev stvari, katerih vrednost presega najvišjo vsoto ali za stvari, ki so podarjene Cerkvi iz zaobljube ali dragocene umetnine ali starine.⁶⁶

⁵⁶ Prim. kan. 494, § 1 ZCP 1983; SGS, čl. 12, tč. 1.

⁵⁷ Prim. kan. 1263 ZCP 1983; SGS, čl. 12, tč. 2.

⁵⁸ Prim. kan. 1277 ZCP 1983; SGS, čl. 12, tč. 3.

⁵⁹ Prim. kan. 494, § 2 ZCP 1983; SGS, čl. 12, tč. 4.

⁶⁰ Prim. kan. 1281 ZCP 1983; SGS čl. 12, tč. 5.

⁶¹ Prim. kan. 1305 ZCP 1983; SGS čl. 12, tč. 6.

⁶² Prim. kan. 1310 ZCP 1983; SGS čl. 12, tč. 7.

⁶³ Prim. kan. 1277 ZCP 1983; SGS čl. 13, tč. 1.

⁶⁴ Prim. kan. 1292, § 1 ZCP 1983; SGS čl. 13, tč. 2.

⁶⁵ Prim. kan. 1292, § 1 ZCP 1983; *Sporočila* 1 (1999), 5; SGS čl. 13, tč. 3.

⁶⁶ Prim. kan. 1292, § 2 ZCP 1983; SGS čl. 13, tč. 4.

3. Dolžnosti članov gospodarskega sveta

Svoje dolžnosti so člani gospodarskega sveta dolžni opravljati v skladu s temeljno filozofijo tega premoženja, kakor jo opiše kan. 1282 ZCP 1983.⁶⁷ Svojo službo torej opravljajo v imenu Cerkve, kar pomeni, da morajo pri upravi njenega premoženja skrbeti, da se bo to uporabljalo na način in za tiste namene, ki so Cerkvi lastni. Uprava cerkvenega premoženja, njegovo pridobivanje in trošenje imajo torej drugačna izhodišča, kot če bi upravljali s premoženjem svetne ustanove, kjer gre predvsem za ekonomske interese lastnikov. Cerkev svoje premoženje, kot smo že povedali, ima in upravlja za doseganje zgolj cerkvenostnih ciljev.

Člani gospodarskega sveta morajo torej:

1. svoje naloge opravljati v imenu Cerkve in skladno z določili cerkvenega prava;⁶⁸
2. s prisego morajo jamčiti za doslednost pri svojem delu;⁶⁹
3. ne smejo samovoljno zapustiti zaupane jim službe.⁷⁰

4. Statut gospodarskega sveta Nadškofije Ljubljana

1. člen

V skladu s kann. 492 in 493 ZCP 1983 je ustanovljen Gospodarski svet Nadškofije Ljubljana, ki deluje po določilih ZCP 1983, posebej njegove V. knjige. Prav tako pri svojem delovanju upošteva določila območnega prava, ki je izvedeno iz smernic Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem in določil krajevnega škofa.

2. člen

Gospodarski svet ima nalogo svetovanja, nadzora in usmerjanja uprave časnih dobrin Nadškofije Ljubljana.

V skladu z določili ZCP in v duhu istega zakonika ima posvetovalni značaj.

3. člen

Gospodarski svet v imenu nadškofa skrbi za pravilnost uprave vsega premoženja, ki spada pod nadškofovo oblast in odgovornost.

Člani

4. člen

Gospodarski svet ima pet članov. Izmed vernikov nadškofije jih imenuje nadškof za dobo petih let z možnostjo ponovnega imenovanja.

⁶⁷ »Vsi, kleriki in laiki, ki imajo iz zakonitega naslova delež pri upravi cerkvenega premoženja, morajo svojo službo opravljati v imenu Cerkve, po določbi prava« (kan. 1282 ZCP 1983).

⁶⁸ Prim. kan. 1282 ZCP 1983.

⁶⁹ Prim. kan. 1283, št. 1 ZCP 1983; SGS čl. 6, odst. 2.

⁷⁰ Prim. kan. 1289 ZCP 1983.

5. člen

Člani Gospodarskega sveta morajo biti izvedeni v gospodarskih zadevah in v zadevah civilnega in cerkvenega prava. Odlikovati jih mora po neoporečno življenje in izraziti čut za pravičnost.

Člani Gospodarskega sveta ne smejo biti osebe, ki so v sorodstvu z nadškofom do četrtega kolena krvnega sorodstva ali svaštva.

Škofijski ekonom ne more biti član Gospodarskega sveta, ima pa v svetu mesto opazovalca. Prisoten je na vseh sejah, da je ohranjena vez med izvršno in svetovalno razsežnostjo uprave premoženja Nadškofije in njej podrejenih pravnih oseb. Ne udeležuje se seje, na kateri člani Gospodarskega sveta razpravljajo o letnem finančnem poročilu, ki ga je dolžan predložiti sam.

6. člen

Pred nastopom službe morajo člani Gospodarskega sveta v skladu s kan. 1283, tč. 1 ZCP 1983 pred ordinarijem priseči, da bodo svojo službo vestno opravljali.

Člani sveta morajo v skladu s kan. 1282 ZCP 1983 svoje naloge opravljati v imenu Cerkve in po določbi prava.

Člani sveta po določbi kan. 1289 ZCP 1983 službe ne smejo samovoljno zapustiti.

Vodstvo**7. člen**

Seje Gospodarskega sveta vodi nadškof po svojem pooblaščenju, ki je po posebnem mandatu eden izmed članov Gospodarskega sveta.

Pooblaščenec sklicuje seje sveta in skrbi za izdelavo zapisnika, ki ga z nadškofom sopolpiše.

Seje**8. člen**

Seje Gospodarskega sveta so praviloma enkrat mesečno, po potrebi pa tudi večkrat.

Seje sklicuje predsedujoči, ki po predhodni uskladitvi z nadškofom članom razpošlje vabila z dnevnim redom.

Kadar svet razpravlja o zelo važnih ali strateških vprašanih ekonomske politike nadškofije, se seje udeleži in ji predseduje nadškof. Redno so to vsa vprašanja, ki se nanašajo na kvalificirano upravo cerkvenega premoženja nadškofije.

9. člen

Seja je sklepčna, kadar so navzoči vsaj trije člani sveta. Na seji mora biti obvezno prisoten predsedujoči. Kadar seji zaradi pomembnosti argumenta v razpravi predseduje nadškof, morajo biti navzoči vsi člani sveta.

10. člen

Sklepe svet sprejema z večino glasov navzočih članov.

Naloge

11. člen

Gospodarski svet je pristojen:

1. da postavi novega škofijskega ekonoma, če je ta izbran za škofijskega upravitelja, ker službi nista združljivi (kan. 423, §2 ZCP 1983);

2. da vsako leto po navodilih nadškofa pripravi predračun prihodkov in izdatkov, ki so za tekoče leto predvideni za skupno upravo škofijskega premoženja in tudi da po izteku leta potrdi bilanco prihodkov in izdatkov, ki jo pripravi in predloži škofijski ekonom (kann. 493; 494, §4 ZCP 1983);

3. da določi način upravljanja škofijskega premoženja, za katero skrbi ekonom (kan. 494, §4 ZCP 1983);

4. da preuči letne bilance, ki jih vsi upravniki premoženja, tako kleriki kot laiki, ki so pod oblastjo krajevnega škofa, temu predložijo (kan. 1287, §1 ZCP 1983).

12. člen

Krajevni škof se mora z Gospodarskim svetom posvetovati:

1. preden imenuje škofijskega ekonoma (kan. 494, §1 ZCP 1983);

2. preden naloži javnim pravnim osebam, ki so pod njegovo oblastjo, zmeren, njihovim dohodkom ustrezen davek; prav tako kadar v veliki sili naloži izredno in zmerno dajatev drugim fizičnim in pravnim osebam (kan. 1263 ZCP 1983);

3. preden izvrši dejanja pri upravnih poslih, ki so za gospodarsko stanje škofije pomembnejši (kan. 1277 ZCP 1983);

4. preden predčasno umakne škofijskega ekonoma (kan. 494, §2 ZCP 1983);

5. preden določi dejanja, ki presegajo mejo in način redne uprave, če v statutih ta niso opredeljena (kan. 1281, §2 ZCP 1983);

6. preden določi način varovanja gotovine ali premičnin, ki so namenjene pobožni ustanovi (kan. 1305 ZCP 1983);

7. preden zmanjša naložena bremena pobožne ustanove, če brez krivde upraviteljev zaradi zmanjšanja dohodkov ali iz kakega drugega razloga opravljanje teh postane nemogoče.

13. člen

Krajevni škof mora pridobiti soglasje Gospodarskega sveta:

1. za tista dejanja uprave, ki takšno privolitev zahtevajo v skladu z določili splošnega prava ali iz določil ustanovne listine (kan. 1277 ZCP 1983);

2. pri odtujitvi škofijskega premoženja (kan. 1292, §1 ZCP 1983);

3. preden dovoli odtujitev premoženja v mejah najnižje in najvišje vsote, ki jo je določila SŠK (kan. 1292, §1 ZCP 1983; Sporočila 1 (1999, 5);

4. preden prosi za dovoljenje Apostolski sedež, če se lahko odtuji stvari, katerih vrednost presega najvišjo vsoto ali stvari, ki so podarjene Cerkvi iz zaobljube, ali dragocene umetnine ali starine (kan. 1292, §2 ZCP 1983).

Nagrajevanje

14. člen

Člani Gospodarskega sveta za svoje delo prejemajo sejnine, katerih višino določi nadškof.

Prehodne določbe

15. člen

Z uveljavitvijo tega statuta prenehajo veljati vse območne določbe, ki so kakorkoli opredeljevale funkcijo Gospodarskega sveta.

16. člen

Ta statut stopi v veljavo, ko ga je potrdil ljubljanski nadškof in metropolit.

Sklep

Drugi vatikanski koncil je posebej naročil, naj bo v prihodnje sodelovanje klerikov in laikov bolj intenzivno. Takšno sodelovanje se je uveljavilo na različnih področjih. Eno izmed teh je tudi uprava cerkvenega premoženja. Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 naroča, da mora vsaka škofija imeti gospodarski svet, ki škofu pomaga pri upravi škofijskega premoženja in premoženja njemu podrejenih pravnih oseb.

Uprava premoženja od upravnikov zahteva potrebno znanje na področju ekonomskih ved in tudi civilnega prava, saj je delna Cerkev dolžna pri finančnih transakcijah upoštevati tudi določila civilnega prava tako, da so vsi pravni posli veljavni tudi na civilnopravnem področju. Člani škofijskega gospodarskega sveta morajo biti verniki (kleriki ali laiki), ki jih poleg osebnega poštenja in življenja v skladu s krščanskimi vrednotami odlikuje tudi znanje na področju ekonomije ali civilnega prava. Upravo cerkvenega premoženja je seveda treba opravljati skladno z določili splošnega in območnega cerkvenega prava, zato je prav, da je v tem svetu tudi strokovnjak s področja cerkvenega prava, čeprav sam zakonik tega ne omenja.

Člani gospodarskega sveta se morajo pri svojem delu držati splošnega načela, da za to premoženje skrbijo v smislu »skrbnega gospodarja«. Cerkevno premoženje ima posebno namembnost in ni samo sebi namen. Cerkvenostni cilji tega premoženja so navedeni tako v Zakoniku cerkvenega prava kot tudi v drugih dokumentih Cerkve. Pri tem se je treba držati temeljnega poslanstva, ki ga Cerkev opravlja po Gos-

podovem naročilu. Cerkev ima pravico do premoženja le, kolikor to služi njenemu temeljnemu poslanstvu.

V naši razpravi smo pokazali na teološke temelje premoženja v Cerkvi in njegove uporabe. Posebej smo se dotaknili funkcije gospodarskega sveta, njegove sestave in delovanja v korist delne Cerkve. Pri tem smo kot praktično izhodišče vzeli za primer Statut gospodarskega sveta Nadškofije Ljubljana, ki uveljavlja zahtevane principe v upravljanju cerkvenega premoženja v skladu z duhom in navodili, ki jih Cerkev daje za to področje.

Povzetek: Borut Košir, Uprava cerkvenega premoženja in škofijski gospodarski svet

uprava cerkvenega premoženja zahteva posebno skrb. Cerkev ima premoženje zato, da z njim dosega cerkvenostne cilje, zato ne sme dajati videza, da hoče biti Cerkev bogata. Da se premoženje pravilno upravlja in uporablja skladno z nameni, katerim naj služi, Zakonik cerkvenega prava naroča, da mora biti v vsaki škofiji ustanovljen gospodarski svet. Ta škofu svetuje pri upravljanju premoženja. Člani gospodarskega sveta morajo biti izvedenci na področju ekonomije in civilnega prava. Imenovani so za dobo petih let, njihov mandat pa se lahko poljubnokrat podaljša. Škof se je v primerih, ki jih določa pravo, dolžan z gospodarskim svetom posvetovati, v nekaterih primerih pa mora pridobiti njegovo soglasje. Člani gospodarskega sveta so lahko verniki kleriki ali laiki. Predvsem laiki so na ta način povabljeni, da s svojim znanjem in pripravljenostjo pomagajo Cerkvi pri doseganju ciljev, ki jih je dolžna uresničevati po Gospodovem naročilu.

Ključne besede: premoženje; cerkveno premoženje; vernik; klerik; laik; izvedenec; gospodarski svet; zakonik cerkvenega prava; lastni statut; škofijski ekonom; cerkveno pravo; civilno pravo; namembnost premoženja.

Summary: Borut Košir, Administration of Ecclesiastical Goods and Diocesan Finance Committee

The administration of ecclesiastical goods requires special care. The Church owns property in order to achieve ecclesiastical goals, therefore it must not give the impression of wanting to be a rich Church. In order to administer the goods in a proper manner and use them in accordance with the purposes they are meant to serve, the Code of Canon Law stipulates that in each diocese a finance committee is to be established. This committee advises the bishop on administration of the goods. The members of the finance committee have to be expert in financial affairs and civil law. They are appointed for five years and

may be appointed for further terms of five years. In cases stipulated by law the bishop is obliged to consult the finance committee and in some cases he must obtain the consent of the finance committee. The members of the finance committee can be faithful clerics or lay persons. Thus, especially the laity are invited to apply their knowledge and willingness in order to help the Church with achieving the goals she is obliged to put into effect as ordered by Jesus Christ.

Key words: property, ecclesiastical goods, the faithful, cleric, lay person, expert, finance committee, Code of Canon Law, own statutes, diocesan financial administrator, church law, civil law, using the goods in accordance with the wishes of the donor.

Loredana Peteani SL

Pravice narodov kot posebna oblika človekovih pravic

Uvod

V zadnjem desetletju, po padcu berlinskega zidu, smo bili priče, kako se je po Evropi krepilo iskanje svobode, ki je ena od velikih gonilnih sil človeške zgodovine. Toda to se ne dogaja samo po Evropi, temveč po vsem svetu. Tako posamezniki kot celi narodi so pripravljene tvegati celo življenje, da se jim le prizna njihovo dostojanstvo, njihova identiteta. Ta težnja po svobodi je odsev tiste svobode, iz katere in za katero smo bili ustvarjeni. Zato je ni mogoče nikoli popolnoma zatreti, tudi se ji ni mogoče odpovedati ali jo zanikati, ker je ukoreninjena v človeku.

Razmišljanje o svobodi nas nekako uvede v temo naše razprave o pravicah narodov kot posebni obliki človekovih pravic. Kar je svoboda za posameznika, je tudi za obstoj naroda. Nobene vrednote si narodi ne želijo tako kakor svobode. Želijo si oblikovati svoje življenje v skladu z lastnimi izročili, se izražati v lastnem jeziku, vzgajati mlajše rodove v ozračju svoje kulture, lastnega razumevanja skrivnosti sveta in človeka ... Prav te pravice so večkrat teptane, vzete.

Pravice narodov se v primerjavi s pravicami posameznika težje uveljavljajo; do sedaj še ni mednarodnega dokumenta, ki bi te pravice obravnaval v celoti. Med pravice narodov uvrščamo pravico do obstoja, do lastnega jezika in kulture, pravico oblikovati svoje življenje v skladu z lastnimi izročili, pravico do razvoja, do miru itd. Dokončnega seznama teh pravic ni, ker se formirajo šele ob ogroženosti in zapostavljanju ter nastajajo vzporedno s človekovim zavedanjem lastnega dostojanstva in želje po svobodi. Med prvimi načeli, ki so se oblikovala v zaščito narodov, je načelo o samoodločbi, ki ga srečamo najprej v pomembnih državnih dokumentih, pozneje pa tudi v vseh mednarodnih dokumentih. Zato bomo analizirali nekatere pravne dokumente in deklaracije, kjer je omenjena pravica narodov do samoodločbe, da bi bolje razumeli razvoj pravic narodov.

1. Pravica narodov do samoodločbe

Načelo samoodločbe narodov vznemirja svet od ameriške in francoske revolucije dalje. Prvič je bilo razglašeno v Izjavi o neodvisnosti Amerike (1776) in v Razglasu človekovih pravic v Franciji (1789). Nedavna zgodovina je poznala veliko vojn, ki jih je zanelila sporna razlaga pravice do samoodločbe.¹

Danes samoodločba narodov ni več le moralna zahteva in politično načelo, ampak zakonita pravica, ki jo priznava mednarodno pravo. Medtem ko se je še po prvi svetovni vojni govorilo o načelu samoodločbe narodov, se po drugi svetovni vojni govori o pravici, ki pripada vsakemu narodu. Ta pravica je zapisana v pomembnih mednarodnih konvencijah. Gre za pravico naroda, da svobodno izbere lastno politično, gospodarsko in družbeno ureditev, da se odloči za neodvisnost v samostojni državi ali da se loči od ene države in se pridruži drugi. Razlikujemo notranjo in zunanjo samoodločbo. Z notranjo samoodločbo želimo tudi poudariti dolžnost države, da zagotovi narodu, ki prebiva na njenem ozemlju, da izbere tisto obliko vladavine, ki si jo sam želi.²

Pravo Organizacije združenih narodov priznava pravico do samoodločbe *peoples*,³ vendar pa tega izraza posamezni dokumenti ne opre-

¹ Zmeda glede tega, kaj sestavlja samoodločbo narodov, ima svoje korenine v pretekli povezanosti z nacionalizmom. Samoodločba naroda je z nacionalističnega stališča združljiva z diktaturo, dokler je narodna (npr. nacistična Nemčija). Tako lahko ločimo nacionalistično in demokratsko razlago samoodločbe narodov. Včasih ljudje zamenjujejo tudi samoodločbo in neodvisnost. Res je, da je po drugi svetovni vojni samoodločba narodov večinoma vodila v neodvisnost, možne pa so bile tudi druge oblike povezovanja in vključevanja, o katerih govori tudi Resolucija OZN o kolonializmu iz leta 1960 (prim. B. Neuberger, *Samoodločba narodov-konceptualne dileme*, v: *Nova revija* 12 (1994) 142-145).

² Prim. G. Arangio-Ruiz, *Autodeterminazione (diritto dei popoli alla)*, v: *Enciclopedia giuridica*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 1988, vol. IV, 1, 5.

³ Zanimiva se nam zdi že sama uporaba tako splošnega in hkrati nedorečenega izraza. Ta izraz prevajajo Italijani s *popolo*, Slovenci pa z narod ali ljudstvo. Pri bolj pozornem branju mednarodnih dokumentov v slovenskem jeziku smo opazili, da se le pri samoodločbi vedno uporablja narod, medtem ko smo na drugih mestih zasledili tudi izraz ljudstvo. Ustanovna listina OZN se npr. začinja: *We the peoples of the United nations ...* V italijanščini je prevedeno s *popoli*, v slovenščini z ljudstva. Opazili smo tudi, da se v slovenščini *nation* (ali v italijanščini *nazione*) prevaja vedno z narodom. V slovenskem prevodu mednarodnih dokumentov, tudi strokovne literature, torej zasledimo: *nation-nazione*-narod in *peoples-popoli*-narodi ali ljudstva, kar nam seveda ne pomaga pri razščiščevanju omenjenih pojmov. Ko sami prevajamo *peoples-popoli* se držimo izraza narodi. Na seminarju UNESCO v Parizu leta 1989, ob preučevanju pravic narodov (v italijanščini *popoli*), so sestavili naslednjo definicijo o pojmu *popolo*-narod: skupnost ljudi, ki jih družijo skupen izvor, skupna preteklost, kulturna homogenost, skupen jezik, podobnost religije ali ideologije, določeno ozemlje in skupno gospodarstvo. Ni potreb-

deljujejo, kar seveda prinaša zmedo in dvome. Kdo je pravzaprav subjekt (nosilec, upravičenec) pravice do samoodločbe? V Evropi se je kot subjekt te pravice uveljavil zlasti narod.⁴

1.1 Mednarodna pravna sredstva od leta 1945

Po letu 1945 se pojavi samoodločba narodov v vseh pomembnih listinah, ki zadevajo organizacijo mednarodne skupnosti. Ustanovna listina OZN priznava pravico do samoodločbe narodov v svetovnem merilu. V preambuli je govor o odločitvi, da se znova potrди vera »v temeljne človekove pravice, ... kakor tudi v enakopravnost narodov, velikih in malih ...« in da se uporabljajo mednarodna sredstva za pospeševanje ekonomskega in socialnega razvoja vseh narodov. Eden izmed ciljev, ki si jih je postavila Organizacija (1. člen), je tudi »razvijati prijateljske odnose med narodi, sloneče na spoštovanju načela enakopravnosti ljudstev in njihove samoodločbe.«⁵

Medtem ko je Ustanovna listina OZN pomemben korak v razumevanju in priznavanju načela enakih pravic in samoodločbe vseh narodov sveta, nas pod tem vidikom lahko »preseneča« Splošna deklaracija človekovih pravic, ki je bila razglašena tri leta kasneje,⁶ ko opušča tako načelo enakih pravic med narodi kot pravico do samoodločbe.⁷ Se-

no, da je ta skupina ljudi znatna, zadostuje le, da ne gre le za preprosto združenje ljudi v neki državi. Skupina si mora želeti biti istovetena kot *popolo*-narod oz. mora imeti skupno zavest, čeprav je tudi možno, da nekateri njeni člani ali določene skupine ljudi nimajo te zavesti. Skupina mora imeti institucije ali druga sredstva, ki ji omogočajo izraziti skupne značilnosti z njeno željo po identiteti (prim. *Diritti dei popoli. Seminario di esperti UNESCO, v: Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli*, 4 (1990), 91). Na podlagi te definicije lahko zaključimo, da se termin *popolo* istoveti s kulturnim pojmovanjem naroda (*Kulturnation*), ki se je oblikovalo v Srednji in Vzhodni Evropi. Izraz *nazione* pa ima politično konotacijo, kar je seveda posledica francoske revolucije in pojmovanja naroda v Zahodni Evropi (*Staatnation*). Zato lahko razumemo težave slovenskega prevajalca pri izbiri ustreznega izraza.

⁴ Prim. P. Jambreč, *Pravica do samoodločbe slovenskega naroda*, v: *Nova revija* 6 (1987), 161.

⁵ *Ustanovna listina Združenih narodov in Statut Meddržavnega sodišča*, Društvo za Združene narode za Republiko Slovenijo, Ljubljana 1992, 1, 3.

⁶ Čeprav je njena visoka moralna vrednost neizpodbitna, ne smemo pozabiti različnih stališč, nasprotnih si filozofij držav članic (Evropa je bila razdeljena na dva bloka) ob času formuliranja dokumenta. Medtem ko je Zahod dal večji poudarek državljanskim in političnim pravicam, so socialistične države dale prednost ekonomskim in socialnim pravicam. Omembe vredno je predvsem stališče socialističnih držav, da je spoštovanje in izvajanje temeljnih človekovih pravic »prepuščeno« posameznim državam. Bili so za to, da se razglasijo temeljne pravice na mednarodni ravni, toda so hkrati zagovarjali primat notranjega prava (prim. V. Buonomo, *I diritti umani nelle relazioni internazionali*, Mursia-Pontificia Università Lateranense Mursia, 1997, 14-15).

⁷ Za primer bomo navedli tako odstavek iz Statuta OZN kot iz Splošne deklaracije človekovih pravic. Preambula Ustanovne listine OZN začenja: »Mi, ljudstva Združenih

veda ni težko razumeti, da so se s tem hotele evropske velesile »zavarovati« pred valom dekolonizacije.⁸

Šele v Mednarodnem paktu o državljanskih in političnih pravicah in Mednarodnem paktu o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah, ki imata tudi pravno moč, sta bili spet omenjeni načeli o enakopravnosti in samoodločbi narodov. Oba Pakta sta začela veljati šele leta 1976.⁹ Prvi člen, ki je enak v obeh dokumentih, izrecno potrjuje, da »imajo vsi narodi pravico do samoodločbe. S to pravico si prosto določajo svoj politični status in prosto zagotavljajo svoj ekonomski, socialni in kulturni razvoj«. V drugem odstavku istega člena je predvidena pravica vsakega naroda, »da svobodno razpolaga s svojimi bogastvi in viri.«¹⁰ S to odredbo se je hotelo »obvarovati« nerazvite države pred neokolonializmom ali izkoriščanjem multinacionalk.¹¹

Čeprav je bila pravica narodov do samoodločbe razglašena kot pravica vseh narodov, so jo večinoma razumevali kot pravico koloniziranih narodov.¹² Z Resolucijo OZN št. 2625 (Deklaracija o načelih mednarodnega prava glede prijateljskih odnosov in sodelovanja med dr-

narodov, ki smo odločeni, ... da znova potrdimo vero v temeljne človekove pravice, v dostojanstvo in vrednost človeške osebnosti, v enakopravnost moških in žensk, kakor tudi v enakopravnost narodov, velikih in malih ... da pripomoremo k socialnemu napredku in k boljšim življenjskim pogojem v večji svobodi ...« (*Ustanovna listina Združenih narodov ...*, 1).

V preambuli Splošne deklaracije človekovih pravic pa zasledimo: » ... ker so ljudstva Združenih narodov ponovno potrdila v Statutu svojo vero v temeljne človekove pravice in dostojanstvo in vrednost človekove osebnosti, v enakopravnost moških in žensk in se odločila, da bodo podpirala družbeni napredek in ustvarjanje boljših življenjskih pogojev v večji svobodi ...« (*Človekove pravice. Zbirka temeljnih mednarodnih dokumentov*, Društvo za Združene narode za SR Slovenijo, Ljubljana 1988, 1).

Iz tega je razvidno, da je v Splošni deklaraciji izpuščena »enakopravnost narodov, velikih in malih«.

⁸ Prim. L. Ardesi, *Dai diritti umani ai diritti dei popoli*, <http://www.mondodomani.org/dialegesthai/la01.htm> (8. 4. 1999).

⁹ Splošna deklaracija človekovih pravic nima pravne moči, čeprav je močno vplivala na razvoj mednarodnega prava. Po njeni razglasitvi si je OZN zadala nalogo, da bi prevedla njena načela v pravne odredbe, ki bi bile obvezujoče za vse države članice, ki bi ta dokument ratificirale. Pot je bila kar dolga. Ni bilo lahko priti do soglasja med tako različnimi stališči in ideologijami držav članic. Leta 1966 je Generalna skupščina sprejela dva ločena pakta, ker ni bilo mogoče samo enega: Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah in Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah. Še deset let je bilo potrebnih, da sta oba Pakta stopila v veljavo. Naj omenimo tudi, da je Generalna skupščina OZN nekaj let prej, točneje leta 1960, sprejela Resolucijo št. 1514: Deklaracijo o podelitvi neodvisnosti kolonialnim deželam in ljudstvom.

¹⁰ *Človekove pravice. Zbirka temeljnih mednarodnih dokumentov*, 12, 28.

¹¹ Prim. A. Cassese, *Self-determination of Peoples. A Legal Reappraisal*, Cambridge 1995, 56.

¹² Predvsem v povezanosti z Resolucijo Združenih narodov o kolonializmu iz leta 1960.

žavami iz leta 1970) je potrjena njena univerzalnost. Praksa Združenih narodov po drugi svetovni vojni je bila priznati pravico do samoodločbe kolonialnim deželam, v sedemdesetih letih pa se je ta navada spremenila.¹³

V zvezi s samoodločbo je pomembna tudi, čeprav ne spada v »območje« Združenih narodov, Helsinška sklepna listina iz leta 1975 (Sklepna listina Konference o evropski varnosti in sodelovanju), ki so jo podpisali predstavniki vseh evropskih držav (razen Albanije) ter predstavniki Svetega sedeža, Združenih držav Amerike in Kanade. V njej sta izrecno priznana tako načelo enakih pravic za vse narode kot pravica do samoodločbe.¹⁴

1.2 Pravica do samoodločbe in varstvo narodnostnih identitet

Našo pozornost bomo usmerili na dogodke po padcu berlinskega zidu (1989), in sicer na razpadanje Sovjetske zveze in nastajanje novih držav na ozemlju nekdanje Sovjetske zveze, v Vzhodni Evropi in na ozemlju bivše Jugoslavije. Tudi v teh primerih so se različni narodi (tudi slovenski) sklicevali na pravico do samoodločbe. Toda »čas«, v katerem so se »uveljavljale« njihove zahteve, je bil drugačen od tistega, v katerem so nastajale nacionalne države in se je širilo osvajanje kolonialnih dežel. Ni šlo za zatiranje ali izkoriščanje naroda s strani drugega naroda, temveč za zahtevo po priznanju različnosti.¹⁵ To se ujema s potrebo današnjega človeka, ki teži po trdni identiteti; ta je protiutež težnji po uniformiranosti, ki je posledica globalizacije. Ta briše narodne meje in razlike ter s tem nekako, brez vnanjega nasilja ali prisile, jemlje človeku njegovo narodnostno identiteto, ga dela brezdomovinskega. In v tej zgodovinski konstelaciji se na novo poraja zahteva po narodnostni identiteti, ki se vključuje in prepleta z osebno identiteto vsakega posameznika. Zato razumemo zahtevo po samoodločbi ne le kot reakcijo na zatiranje ali diskriminacijo določenega naroda s strani drugega, temveč tudi kot željo po priznanju skupnostne identitete.¹⁶

¹³ Na zahtevo Generalne skupščine OZN je Mednarodno sodišče priznalo pravico do samoodločbe leta 1971 Namibiji, leta 1975 Zahodni Sahari itd.

¹⁴ Prim. F. Rode, *Cerkev, narodi in demokracija*, Mohorjeva družba, Celje 1997, 61.

¹⁵ Prim. V. Buonomo, *n. d.*, 118-119.

¹⁶ Prim. A. Melucci & M. Diani, *Nazioni senza stato. I movimenti etnico-nazionali in occidente*, Loescher, Torino 1983, 13.

2. Predlog Cerkve v razumevanju pravic narodov

Cerkev se v luči razodetja vključuje v dogajanja sveta, preučuje odprta vprašanja v družbi in zavzema določena stališča, ker hoče služiti človeku in človeštvu, kar je v duhu Kristusove besede in zgleda prva naloga Cerkve (prim. Jn 10,10 sl.; 13,1-16). Ker gre pri najrazličnejših gospodarskih, političnih in družbenih vprašanjih vedno za ljudi in njihove odnose, kar pomeni, da gre tudi za moralo, se Cerkev čuti odgovorno, da sodeluje in prispeva svoj delež. Pri tem se noče vmešavati v stroko, temveč želi le opozarjati, katerih moralnih načel ne smemo teptati ali nanje pozabljati.

Iz tega zornega kota obravnava Cerkev tudi vprašanje pravic narodov. Izhodišče je seveda krščansko pojmovanje človeka in njegovega dostojanstva. Predstavili bomo pogled Cerkve na to vprašanje in nakazali njene zaključke oz. rešitve. Njen prispevek na tem področju razumevamo kot eno izmed oblik »nove evangelizacije«, za katero si Cerkev danes prizadeva.

2.1 Krepiti zavest o dostojanstvu slehernega človeka

»Dostojanstva človeške osebe ni dovolj poudarjati samo v etični in antropološki teoriji, temveč je treba tudi v etični vzgoji in v javnem mnenju krepiti zavest o njem. Ni dovolj ljudi od šole naprej učiti, katere pravice imajo. Potrebno jim je dati razumeti, zakaj imajo te pravice, kakšen je njihov temelj, izvir in namen. To pa pomeni, da je treba krepiti moralno zavest o dostojanstvu slehernega človeka.«¹⁷ Z besedami A. Stresa želimo povzeti prizadevanje Cerkve, ko skuša na različne načine in iz različnih zornih kotov vedno znova osvetliti človekovo dostojanstvo, predvsem ko je ogroženo.

Nedotakljivo dostojanstvo človeka, temelj njegovih pravic, pa je hkrati temelj dolžnosti.¹⁸ Danes smo se navadili na govorjenje in govoričenje o naših pravicah, o dolžnosti pa vse premalo govorimo. V tem primeru skuša Cerkev osvetliti pravo razmerje med pravicami in dolžnostmi. Pravice in dolžnosti so med seboj povezane. Pravica do življenja mi npr. nalaga dolžnost, da ga varujem, ostalim ljudem pa vzporedno nalaga dolžnost, da to pravico spoštujejo in mi v primeru potrebe pomagajo, da jo uveljavim. »Dejansko pravic ni brez dolžnosti, čeprav prve niso pogojene z izpolnjevanjem drugih.«¹⁹

¹⁷ A. Stres, *Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva*, v: BV 61 (2001), 131.

¹⁸ Prim. Janez XXIII., *Mir na zemlji*, v: *Družbeni nauk Cerkve*, Mohorjeva družba, Celje 1994, št. 9.

¹⁹ A. Stres, *n. d.*, 131.

Pri osmišljanju zavesti o dostojanstvu človeške osebe je pomembno poudariti tudi okolje, v katerem se človek razvija, in pomen tega okolja za človeka. »Človeka razumemo ustrezno njegovi naravi, če ga razumemo v kulturnem okviru glede na jezik, zgodovino in stališča, ki jih zavzema do temeljnih bivanjskih vprašanj, kot so rojstvo, ljubezen, delo in smrt.«²⁰

Med dostojanstvom človeške osebe in pravicami narodov je v nauku Cerkve tesna vez. »Temelj pravic narodov ostaja dostojanstvo človeške osebe v kolektivni ali skupnostni dimenziji, torej v pripadnosti narodu ali skupini, ki izraža enotno identiteto.«²¹ Tudi potreba po pravnem priznanju pravic narodov izhaja iz širšega konteksta varovanja človeške osebe.²² Ko se je Pavel VI. leta 1978, v govoru diplomatskem zboru Svetega sedeža, spraševal, kako ohraniti mir, je najprej naštel človekove pravice in pravice narodov in nato dejal: »Te pravice so izraz potreb, ki izhajajo iz dostojanstva človeka.«²³ Prav zaradi tega nekateri razvrščajo pravice narodov v »tretjo generacijo« človekovih pravic. Tudi papež je na petdeseti Generalni skupščini OZN leta 1995 rekel, da pravice narodov »niso nič drugega kot človekove pravice, le da se uresničujejo na čisto posebni ravni skupnostnega življenja.«²⁴

2.2 Spoštovati razlike

Ob ugotovitvi, da se svet še ni naučil živeti z različnostmi,²⁵ poudarja papež Janez Pavel II. tesno povezanost med narodom in kulturo. »Narod je potemtakem veliko občestvo ljudi, ki jih združujejo različne vezi, predvsem pa kultura. Narod obstaja 'po' kulturi in 'za' kulturo. Torej je veliki vzgojitelj ljudi, da bi lahko v občestvu 'bolj bili'.«²⁶ S tega vidika ima narod nedotakljivo pravico do obstoja, kar je sv. oče predvsem poudaril v svojem govoru na sedežu UNESCO leta 1981. »Če moramo v imenu prihodnosti kulture razglasiti, da ima človek pravico, da 'je' več, in če moramo iz istega razloga zahtevati zdravo prvenstvo družine v sklopu dela za vzgojo človeka k resnični člo-

²⁰ I. Štuhec, *Osmišljenost nove zavesti*, v: BV 52 (1992), 240.

²¹ V. Buonomo, *n. d.*, 122.

²² Prim. V. Buonomo, *n. d.*, 122.

²³ Paolo VI, *Discorso al Corpo Diplomatico presso la Santa Sede, 14 gennaio 1978*, v: *I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 347.

²⁴ Janez Pavel II., *Govor na petdeseti Generalni skupščini OZN*, CD 67, Družina, Ljubljana 1996, št. 8.

²⁵ Prim. Janez Pavel II., *n. d.*, št. 9.

²⁶ Janez Pavel II., *Govor v Unesco*, CD 8, Slovenske rimskokatoliške škofije, Ljubljana 1980, št. 14.

večnosti, moramo v isto vrsto postaviti tudi pravico do naroda; tudi njo moramo postaviti k temeljem kulture in vzgoje.«²⁷ Nadaljeval je z naslednjo prošnjo: »Ko se obračam na vas, gospe in gospodje, vas, ki se na tem kraju zdaj že več ko trideset let zbirate v imenu prvenstva človekovih kulturnih stvarnosti, človeških skupnosti, ljudstev in narodov, vam pravim: z vsemi sredstvi, ki jih imate na voljo, varujte to osnovno suverenost, ki jo ima vsak narod zaradi svoje kulture. Varujte jo kot zenico v očesu za prihodnost velike človeške družine! Varujte jo! Ne dovolite, da bi ta temeljna suverenost postala plen kakih političnih ali gospodarskih koristi. Ne dovolite, da postane žrtev totalitarizmov, imperializmov ali hegemonizmov, za katere je človek le še predmet nadvlade, ne pa nosilec svojega človeškega obstoja. Za take je tudi narod – njihov lastni narod ali drugi – samo še predmet gospodovanja in vaba različnih koristi, ne pa subjekt: nosilec suverenosti, ki izvira iz pristne kulture, ki mu kot lastnina pripada.«²⁸ Narodova suverenost ni torej sama sebi namen, temveč je v službi človeške osebe. »Gre za suverenost, s pomočjo katere je človek hkrati suveren na najvišji način.«²⁹

Cerkev na splošno ne namenja toliko pozornosti etnični skupnosti kot taki, ne v smislu naravne in niti zgodovinske entitete,³⁰ temveč kulturi v širšem pomenu besede. »Različne kulture so namreč samo različni načini srečevanja z vprašanjem smisla osebnega obstoja. Prav v tem najdemo enega od razlogov za spoštovanje, ki ga dolgujemo vsaki kulturi in vsakemu narodu: vsaka kultura je prizadevanje, poglobiti se v skrivnost sveta in še posebej v skrivnost človeške osebe; je način izražanja presežne (transcendentne) razsežnosti človeškega življenja. Srčika vsake kulture je njen pristop do največje od vseh skrivnosti – do skrivnosti Boga.«³¹ V tem smislu je tako pomembna tudi pravica do verske svobode in svobode vesti. Samo v svobodnem dialogu vseh kultur imamo dostop do poslednjih globin skrivnosti človekovega življenja. Tu je tudi razlog krščanskega misijonarstva kot vzpostavljanja pogovora med različnimi narodi in njihovimi kulturami. »Resnica o človeku je nespremenljivo merilo, po katerem se presojuje vse kulture; vsaka kultura pa nas more česa naučiti o eni ali drugi razsežnosti te zapletene resnice. Tako postane tista 'različnost', ki se nekaterim zdi tako nevarna, vir globljega razumevanja skrivnosti človeškega bivanja.«³²

²⁷ Janez Pavel II., *n. d.*, št. 14.

²⁸ Janez Pavel II., *n. d.*, št. 15.

²⁹ Janez Pavel II., *n. d.*, št. 14.

³⁰ Prim. J-Y. Calvez, *Il pensiero della Chiesa sulle nazioni*, v: *La società* 6 (1996), 758.

³¹ Janez Pavel II., *Govor na petdeseti Generalni skupščini OZN*, št. 9.

³² Janez Pavel II., *n. d.*, št. 10.

Prav razmišljanje o kulturi more utemeljiti pravice narodov. Nihče – nobena država ali noben narod – nima pravice zavrniti ali celo zatreti drugega naroda. Toda ta temeljna pravica do obstoja ne pripada samo narodu, temveč tudi etničnim skupinam v Afriki in Aziji, kakor tudi narodnim manjšinam. Tako plemena kot manjšine delijo skupno kulturo, imajo svoj jezik, skupne vrednote itd.; zaradi kulture imajo tudi one določene pravice: pravico do jezika, pravico oblikovati svoje življenje v skladu z lastnimi izročili itd. »Tako lahko rečemo, da pravice manjšin, kot tipičen primer kolektivnih pravic ali skupinskih pravic, niso nič drugega kakor praktično in realistično dopolnilo pravic, ki jih uživajo posamezne osebe. Če ima človek kot posameznik pravico do čistega okolja in miru, ker sta nujni pogoj njegovega osebnega razvoja in uživanja drugih pravic, velja isto tudi za kulturo, lastno etnični manjšini. Ona je tisto duhovno okolje, ki ga posameznik potrebuje, da bi mogel živeti v dostojanstvu in svobodi.«³³ Prav zaradi tega ima pravico, da v njej živi in se svobodno razvija.

Cerkev priznava in zagovarja pravico narodov do samoodločbe. Toda to načelo razumeva bolj »zmerno« in širše, predvsem kulturno, in ne samo politično. Kot posledica uresničevanja tega načela ni nujno državna samostojnost, saj so možne različne oblike pravnega združevanja med narodi.³⁴

Novost papeževega pristopa k tej problematiki je tudi to, da ne obsoja nacionalizma, kot je bilo običajno pri njegovih predhodnikih, temveč pripisuje narodom večje dolžnosti.³⁵ V tem smemo videti aplikacijo znamenitega evangeljskega »zlatega pravila«: »Tako torej vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, tudi vi storite njim!« (Mt 7,12). »Medtem ko 'pravice naroda' izražajo nujno (vital) zahtevo po 'posebnosti' ('partikularnosti'), ni nič manj pomembno poudariti zahteve po univerzalnosti; te se izražajo prek jasne zavesti dolžnosti, ki jih ima narod do drugih narodov in do človeštva kot celote. Najpomembnejša med njimi je gotovo dolžnost živeti v duhu miru, spoštovanja in solidarnosti z drugimi narodi.«³⁶ Napetost med zahtevo po posebnosti in zahtevo

³³ A. Stres, *Spoštovanje človekovih pravic in pravice manjšin-pogoj varnosti v Evropi, v: Dom in svet. Zbornik 1995 ob 50-letnici*, Slomškova založba, Maribor 1995, 27.

³⁴ Prim. J-Y. Calvez, n. d., 759.

³⁵ Prim. J-Y. Calvez, n. d., 756.

³⁶ Janez Pavel II., *Govor na petdeseti Generalni skupščini OZN*, št. 8. Tudi prvi odstavek 29. člena Splošne deklaracije o človekovih pravicah določa: »Vsakdo ima dolžnost do skupnosti, v kateri je edino mogoč svoboden in popoln razvoj njegove osebnosti.« Gre za dolžnosti, ki indirektno omejujejo izvajanje človekovih pravic. Drugi odstavek istega člena govori o omejitvah, ki se izražajo v »zahtevah morale, javnega reda in splošne blaginje« (*Človekove pravice. Zbirka temeljnih mednarodnih dokumentov*, 9).

³⁷ Janez Pavel II., n. d., št. 8.

po univerzalnosti je nekaj tipičnega tudi za resničnost naroda. Ta napetost je sicer neizbežna, toda izjemno rodovitna, če se oboje udejanja na miren in uravnotežen način. »Uresničevanje pravic narodov mora iti vstric s priznavanjem in izpolnjevanjem njihovih dolžnosti; na ta način se pospešuje rodovitna 'izmenjava darov' in to krepi enotnost vsega človeštva.«³⁷

2.3 Skupaj graditi bolj pravičen mednarodni red

Ko se J. Joblin sprašuje, kako premagati napetost med univerzalnostjo in težnjo po priznanju lastne identitete, ki vlada v človeški družbi, tudi v narodu, predlaga, da je potrebno priznati univerzalni moralni red kot temelj mednarodne skupnosti.³⁸ Ko se R. Sapienza sprašuje, kako premagati različne oz. nasprotno poglede na človeka in njegov odnos z družbo, ki nekako bremenijo Splošno deklaracijo človekovih pravic, predlaga, da bi se bilo potrebno združiti v priznavanju skupne človeške narave.³⁹ Papež Janez Pavel II.⁴⁰ je podobno izjavil na petdeseti Generalni skupščini OZN: »V tem smislu je zelo zaskrbljujoče dejstvo, da danes nekateri ljudje zanikajo splošno veljavo človekovih pravic, enako kot zanikajo, da je vsakdo deležen človeške narave. Brez dvoma ne obstaja en sam vzorec za organiziranje politike in ekonomije človeške svobode; različne kulture in različne zgodovinske izkušnje porajajo različne institucionalne oblike javnega življenja v svobodni in odgovorni družbi. Toda ena stvar je zagovarjati legitimen pluralizem 'oblik svobode', povsem druga stvar pa je človekovi naravi ali njegovemu izkustvu odrekati univerzalnost ali spoznatnost. To poslednje skrajno otežuje – celo onemogoča – mednarodno politiko prepričevanja.«⁴¹ Dejansko obstajajo splošne človeške pravice, ki koreninijo v naravi človeka kot osebe. Niso abstraktne točke, nasprotno so odsev objektivnih zahtev univerzalnega moralnega zakona, ki s svojo logiko npravnosti osvetljuje človekovo življenje in omogoča dialog med ljudmi in narodi. Univerzalni moralni zakon, zapisan v srce človeka, je tako »slovnica« vsem razumljivega skupnega jezika za pogovor o človekovi prihodnosti.⁴²

³⁸ Prim. J. Joblin, *Les Nations dans la Communauté Mondiale*, v: *Gregorianum* 81 (2000), 146-147.

³⁹ Prim. R. Sapienza, *Diritti dell'uomo e diritti delle nazioni*, v: *Aggiornamenti sociali* 9-10 (1996), 683.

⁴⁰ Že papež Janez XXIII. v okrožnici *Pacem in terris* (1963) govori, da je nujno treba zgraditi nov mednarodni red in da je potrebno vzpostaviti svetovno politično avtoriteto, da skrbi za splošno blaginjo (prim. Janez XXIII, *n. d.*, št. 128-139).

⁴¹ Janez Pavel II., *n. d.*, št. 3.

⁴² Prim. Janez Pavel II., *n. d.*, št. 3.

Papeževo razmišljanje o naravi človeške osebe na Generalni skupščini OZN leta 1995 je bilo nekakšen uvod v razmišljanje o pravicah narodov. Eden glavnih vzrokov kršitev pravic narodov je prav gotovo razvrednotenje človeka in njegovega dostojanstva. OZN je že leta 1948 obširno obravnavala človekove pravice, do danes pa tega ni storila za pravice narodov. Prav zato je papež Janez Pavel II. povabil Generalno skupščino, naj pripravi dokument, ki bi zagotovil te pravice.⁴³ Pri tem ni svetoval, kako naj bi bil dokument oblikovan, saj to ne spada v njegovo pristojnost.⁴⁴ Kot moralna avtoriteta je le opozoril na takšno stanje, ki bi ga bilo potrebno skrbno pretehtati, kajti ob tem se postavlja vprašanje pravičnosti v današnjem svetu.⁴⁵

Sveto pismo nam govori, da je Bog sam želel obstoj narodov in ljudstev. Različnost po »rodovih, jeziki, deželah in narodih« (1 Mz 10,20) je Božja stvaritev in nekako nadaljevanje blagoslova, ki ga je Bog dal prvima človekoma: »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita« (1 Mz 1,28). V tej luči je tudi vsak izmed narodov in ljudstev posebno poklican. Vemo za poklicanost Izraela in za njegovo posebno poslanstvo v zgodovini človeštva. Prav tako bi lahko rekli, da velja za vsak narod, ki je po kulturi nosilec skrivnosti sveta in še posebej skrivnosti človeške osebe. Narod pomaga človeku pri graditvi lastne identitete in hkrati razvija svoje lastne značilnosti, kar razlikuje en narod od drugega. Te značilnosti so neke vrste »privatna lastnina«, ki se morajo postaviti v služenje skupnega dobrega vsemu človeštvu.⁴⁶ Zato Cerkev zagovarja mednarodno priznanje pravic narodov, kar ne pomeni le priznanje pravnega statusa narodom, temveč tudi iskanje, kako zgraditi pravičen mednarodni red, ki bi bolj upošteval potrebe narodov.⁴⁷

R. Sapienza opazuje odnose med velesilami in njihovimi bivšimi kolonijami; vidi, da je potrebno zahtevati novi mednarodni red v sredstvih javnega obveščanja, saj se je pokazalo, da so bila ravno sredstva javnega obveščanja ključni razlog, da se je oz. da se še ohranja med njimi odvisnost. Gre predvsem za kulturno neodvisnost.⁴⁸ J. Joblin je zaskrbljen nad vedno večjo težnjo po etnični uniformiranosti, ki ogroža

⁴³ V tej priložnosti bi radi omenili, da je bilo storjenih nekaj poskusov formuliranja pravic narodov, kot npr. Splošna deklaracija o pravicah narodov v Algerju (1976) in Afriška listina o človekovih pravicah in pravicah narodov (1981); toda ti dokumenti niso dobili mednarodne veljavnosti.

⁴⁴ Prim. J-Y. Calvez, *n. d.*, 757.

⁴⁵ Prim. Janez Pavel II., *n. d.*, št. 6.

⁴⁶ Prim. A. M. Poznič, *Un futuro para la nación en la unión europea*, disseratio ad Doctoratum in Theologia morali, Accademia Alfonsiana, Roma 1999/2000.

⁴⁷ Prim. R. Sapienza, *n. d.*, 681-683.

⁴⁸ Prim. R. Sapienza, *n. d.*, 687.

različnost kultur in ki pripomore, da velesile vplivajo na moralne odločitve šibkejših držav oz. narodov. Zato poudarja, da je potrebno enako spoštovanje do vseh narodnih kultur in da tudi vsaka kultura izraža z enako globino skrivnost človeškega življenja; hkrati pa je potrebno spoštovati univerzalne norme, na katerih temelji celotna človeška družina in v katerih se zrcalijo nedotakljive zahteve splošnega moralnega zakona.⁴⁹

Skupaj je potrebno graditi, kot pravi sedanji papež, civilizacijo ljubezni, »ki je utemeljena na splošnih vrednotah miru, solidarnosti, pravičnosti in svobode. 'Duša' civilizacije ljubezni pa je kultura svobode – svobode posameznika in svobode narodov, svobode, ki se udejanja v požrtvovalni solidarnosti in odgovornosti.«⁵⁰

Sklep

Problematike smo se lotili s kulturnega vidika. Kulture so povezane z narodi in izražajo bogastvo človeškega duha, hkrati pa so tudi nepogrešljiv pogoj za osebno rast slehernega posameznika. Šele po kulturi postaja človek zares človek, se pravi, več kot samo naravno in nezgodovinsko bitje; on sam poraja kulturo. Na tej podlagi razumevamo pravice narodov kot pravice, ki pripadajo narodu, ki je nosilec, varuh in pospeševalec kulture. Še več, razumevamo tudi pravico narodov (*peoples-popoli*) do samoodločbe, o kateri govorijo mednarodni dokumenti, kot pravico, ki v imenu kulture pripada tako narodom kot drugim etničnim skupnostim. Lahko rečemo, da na »kulturni ravni« postane razlika med narodom, etnijo in plemenom drugotnega pomena. S tem bi bile odpravljene težave pri opredeljevanju nosilca te pravice. V imenu kulture imajo vsi ti enako pravico. Na takšen način razumevamo tudi druge pravice narodov, kot npr. pravico do obstoja, pravico do lastnega jezika in kulture, pravico svobodno razpolagati z lastnimi naravnimi bogastvi itd. Potrebno pa je poudariti, da narod kot nosilec kulture ni njen zadnji nosilec, temveč človek kot oseba. Ta nazor nas varuje pred vsako absolutizacijo kulture in narodnosti in s tem zavrača vsak nacionalizem. Varuje nas tudi vseh političnih spletk in lažnih ideologij, ki zanikajo univerzalnost človeške narave. Na tej osnovi utemeljujemo pravice narodov kot pravice, ki temeljijo na družbeni razsežnosti človeške osebe. Ta temelj naj bi postal tudi podlaga za oblikovanje mednarodnega dogovora, ki bi obravnaval pravice narodov na podoben način kot je Splošna deklaracija o človekovih pravicah obravnavala pravice posameznika.

⁴⁹ Prim. J. Joblin, *n. d.*, 161-163.

⁵⁰ Janez Pavel II., *n. d.*, št. 18.

S kulturnega vidika lahko rečemo, da noben narod ni apriorno boljši ali slabši, kakor ni kulture, ki bi bila boljša ali slabša. Različne kulture so namreč različni načini iskanja odgovora na najgloblja življenjska vprašanja, različni načini izražanja skrivnosti sveta, človeške osebe in Boga samega. To naj bi bilo podlaga evropske oz. svetovne integracije, kjer ne bi prevladovala ekonomsko močnejša država ali številnejši narod, temveč »družina narodov«. Le na tak način bi bila zagotovljena ne le pravna enakost vseh narodov, ne le spoštovanje posameznih narodnih kultur, temveč tudi polno upoštevanje le-teh kot skupnega zaklada vsega človeštva.

Povzetek: Loredana Peteani SL, Pravice narodov kot posebna oblika človekovih pravic

Vloga naroda in njegove kulture je pomagati človeku pri razvoju njegove osebnosti. Zato je potrebno narode ne samo varovati, temveč tudi pospeševati njihov razvoj, njihovo kulturo. Narod je tvorec in nosilec kulture; on ohranja nazorna izročila in jih po svojem jeziku posreduje naprej novim rodovom. Toda narod ni njen zadnji nosilec; to je človek kot oseba. Na tej ravni smo skušali utemeljiti in upravičiti pravice narodov. Ob svetovnih integracijah je zelo pomembno poudarjati enako spoštovanje do vseh narodnih kultur, ker vsaka kultura izraža skrivnosti človeškega bivanja. To je tudi edina pot k humanim odnosom med narodi, ki bi omogočala vsakemu narodu in njegovim članom, da se enakopravno vključujejo in sodelujejo pri izgradnji boljše prihodnosti.

Ključne besede: dostojanstvo človeške osebe, narodnostno vprašanje, pravice narodov, družbeni nauk Cerkve, dokumenti OZN.

Summary: Loredana Peteani SL, *Rights of Nations as a Special Form of Human Rights*

The role of a nation and its culture is to help man in developing his personality. Therefore nations do not only have to be protected, but their development and culture have to be fostered as well. The nation creates and furthers culture, safeguards national traditions and transmits them to new generations in its own language. The nation, however, is not the final vehicle of culture, this is man as a person. It has been tried to base and justify the rights of nations at this level. At the time of global integrations it is very important to emphasize equal respect for all national cultures because every culture expresses the mysteries of human existence. This is also the only path to more human relations between nations, which will enable every nation and its members to collaborate on an equal level in building a better future.

Key words: dignity of human person, national question, rights of nations, social teachings of the Church, documents of United Nations.

Vladimir Kos

Še ena možna razsežnost pete prošnje Očenaša

Gre za grško besedo »*hôs*« pri Mateju (6,12), ki jo slovenski standardni prevod (Ljubljana 1977) prevaja s »kakor«, in za grški besedici »*kai gár*« pri Luku (Lk 11,4), ki ju isti prevod podaja s »saj tudi«. Matejev »*hôs*« in Lukov »*kai gár*« ne poznata tekstualnih različic.

Katekizem katoliške Cerkve takole komentira dvoje tekstualno različnih tradicij Očenaša tudi z ozirom na peto prošnjo: »Sv. Luka podaja krajši tekst petih prošenj, sv. Matej pa nudi bolj izpeljano obliko sedmerih prošenj. Cerkveno liturgično izročilo se drži teksta sv. Mateja.«¹ Nakar sledi tradicionalna oblika Očenaša, kjer se peta prošnja glasi: »In odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom.«

Slovenski standardni prevod *Svetega pisma* (1997) prevaja s »kakor smo tudi mi odpustili«, a nikjer ne omenja, da je tak prevod v skladu z besedilom, ki ga najdemo v Vatikanskem in Sinaitskem kodeksu, v najstarejšem sirskem rokopisu (t. i. *Pešiti*) ter pri Origenu in Cirilu Aleksandrijskem. Ta tekst ima za »odpustili smo« »*afékamen*«, se pravi aorist glagola »*afiemi*«. O tej glagolski obliki pripominja Analitični grški leksikon²: Povedni naklon aorista navadno izraža preteklost. Je pa v oznaki za oznako dolgotrajnega dejanja, ko ni treba navajati tovrstne okoliščine. Pripovedovanje o tem, kar se je dogajalo, se ga nenehno poslužuje«. Presenetljiv je komentar Alana Hughga McNeila v njegovem komentarju evangelija po Mateju: »Glagol (*afiemi*) najdemo v tradiciji tako v preteklem kot v sedanjem in prihodnjem času; to si lahko razlagamo samo z brezčasnim aramejskim deležnikom (na začetku): ZYKBS P'D ZN', ki lahko vsebuje vse različice: (Lukov) 'ker tudi mi odpuščamo' vsebuje možnost navade na podlagi večkratnega preteklega odpuščanja, in na podlagi navade možnost odpuščanje v bodoče.«³

¹ Citiram po angl. izdaji, ki mi je bila na razpolago: *Catechism of the Catholic Church*, G. Chapman, London 1994, str. 586.

² *The Analytical Greek Lexicon*, Samuel Bagster & Sons Ltd, London 1973, XLII.

³ A. H. McNeil, *The Gospel according to St. Matthew. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, Baker Book House, Grand Rapids/Michigan 1980, 81a.

Klasična *Zbirka raziskav o Očenašu* Jeana Carmignaca podpira Matejev »smo odpustili« proti možnemu »odpuščamo«: Priznati je treba, da je 'smo odpustili' najtesneje povezano z evangeljskim mišljenjem. V 6,14-15 nudi Matej komentar k Očenašu ... dvakrat 'aféte' v grškem aoristu I dvakrat 'afései' v prihodnjem času ... V paraboli o neusmiljenem dolžniku (Mt 18,35) Jezus sam razvija isto misel ... Lepo pripominja *Opus imperfectum in Matthaëum* (Migne, PG LVI, 715), da nas Jezus ne uči govoriti 'kakor bomo odpuščali', ampak 'kakor smo opduštiti'; moramo namreč odpustiti, preden prosimo odpuščanja ... Naše odpuščanje ne pogojuje Božjega; gre za vrednost naše prošnje, ki jo pogojuje predhodno odpuščanje (sočloveku). Bog ni odvisen od človeka; je pa naša molitev od naše dejanske odkritosrčnosti: brez pravega odpuščanja bi bila naša molitev hinavska.«⁴

»Oba izraza, tako Lukov 'greh' kakor (Matejev) 'dolg' sta v judovskih virih izpričani kot sopomenki.«⁵ Da gre tako pri Mateju kot pri Luku za isto peto prošnjo, lepo razloži I. Howard Marschall: »Lukov 'kai gar' se izogne nekakšnemu 'quid pro quo', ki bi ga lahko kdo iztaknil v Matejevem 'hōs kai'. In glagol je v sedanjem času, tako da pride do izraza nepretrgana pripravljenost na odpuščanje; Matejev aorist pa spominja na pogoj, ki ga je treba izpolniti, preden prosimo Boga, da nas usliši (prim. Sir 28,1-7; Mt 5,23 sl; 6,16 sl.) ... Tako pri Luku kakor pri Mateju je poudarek na odstranitvi ovir na poti do Božjega odpuščanja: Kdor moli, ne sme pozabiti na predpogoj za uslišanje svoje prošnje.«⁶

Seznanili smo se s sestavkom pete prošnje. Še ena možnost ostaja: da se osredotočimo na Matejev »kakor tudi mi ...« ali na Lukov »saj tudi mi ...«. Tudi v teh na videz navadnih besedah primerjave lahko odkrijemo Jezusovo blagohotno mišljenje, neke vrste *a minori ad maius* mišljenje. Čim več ljubezni je v nas ljudeh, tem bolj smo pripravljeni odpustiti. Če se nam ljubljena oseba prizna za krivo v določenem odnosu do nas in je pripravljena, kolikor more, poravnati krivico, smo vsaj včasih pripravljene odpustiti na podlagi naravne vezi ljubezni; morda nam zadostuje že sama krivčeva pripravljenost na zadoščenje. Odpuščanje predstavlja pristno ljubezen do bližnjega. V Bogu pa je največ ljubezni: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,16). Še bolj kot mi ljudje je pripravljen odpustiti, če vidi v človekovem srcu kes in vsaj pripravljenost na zadoščenje. Toda če je tisti »kakor tudi mi« ali »saj tudi mi« nedejstvo na naši strani, odpade za uslišanje tisti predpogoj, ki ga radodarni Jezus nudi.

Še zmeraj lahko prosimo Boga, da nam odpusti naše dolgove ali grehe, a naši molitvi manjka nekaj osnovnega za resnično upanje na

⁴ J. Carmignac, *Recherches sur 'le Notre Pere'*, Lerouzey & Ane, Paris 1969, 231.

⁵ *The Anchor Bible Dictionary*, D. N. Freedman, Doubleday 1992, IV, 361 b.

⁶ H. Marschall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 1978, 461.

Božje odpuščanje. Kaj pa ljudje, ki jim je s krivicami prizaneseno? Zanje je del pete prošnje vzorec; obračajo se na Boga, da jim odpusti, za kar nosijo v srcu kes in zadoščenje (ali pripravljenost nanjo) – polni upanja na odpuščanje, ki ga celo ozkosrčni ljudje od časa do časa uredničujejo.

Brez kesa in zadoščenja (ali pripravljenosti nanj) ne more priti do pravega, se pravi resničnega odpuščanja. Pod vplivom določenih vidikov naglašamo odpuščanje kot nekaj veličastno samoumevnega. Toda v vsem svojem veličastnem pomenu pravega odpuščanja brez kesa in zadoščenja (ali pripravljenosti nanj) ni in ga ne more biti. Odpuščanje ni enostransko dejanje. V okrožnici *Dives in misericordia* uči papež Janez Pavel II.: »Kristus zares vztrajno poudarja potrebo, da sočloveku odpuščamo ... Predpostavlja torej, da je človek zmožen odpuščati vsakomur ob vsakem času. Jasno je, da tako velikodušna potreba po odpuščanju ne odpravlja objektivnih zahtev pravičnosti. Če pravičnost pravično razumemo, je pravzaprav cilj odpuščanja. Ni ga mesta v evangeljskem oznanilu, kjer bi odpuščanje oziroma usmiljenje, ki je njegov vir, pomenilo popuščanje zlu, pohujšanju, krivici ali sramotanju. V vsakem primeru je pogoj za odpuščanje: popravilo zla in pohujšanja, odškodnina za poškodbo, zadoščenje za sramotenje.«⁷ Malo kasneje piše: V območju usmiljenja tako vedno ugotavljamo osnovno sestavo pravičnosti. A usmiljenje je zmožno dati pravičnosti novo vsebino, ki jo najenostavneje in najpopolneje predstavlja prav odpuščanje. Odškodnina in premirje sta značilni za pravičnosti; toda šele odpuščanje razodeva ljubezen, ki se edina srečuje s človekom kot človekom.«⁸

Slovenski slovar knjižnega jezika (1993) opredeljuje glagol »spraviti se« takole: »s svojim delovanjem, vplivom doseči, da kdo nima, ne kaže več odklonilnega odnosa do koga«. Če tovrstno dejanje ne vključuje pravičnosti, ne omogoča odpuščanja. To velja tako za zasebno kot za narodno spravo.

Če zgoraj ponujena razčlenitev pete prošnje Očenaša drži, nam ta razodeva tudi genialnost Jezusovih formulacij: na podlagi vzorca ali izkušnje pristne ljubezni do bližnjega v obliki odpuščanja, ki ga predpostavlja kes ali vsaj pripravljenost zadoščevati, lahko polni zaupanja prosimo in pričakujemo Božje odpuščanje. Podobno kot pri medčloveški spravi je v našem srcu kes in določeno zadoščenje ali vsaj pripravljenost nanj, medtem ko je na drugi strani Bitje, ki je v svojem bistvu Ljubezen. Lahko rečemo, da nas peta prošnja Očenaša dela dovzetne za rane zasebnega in javnega življenja, za rane in zdravilo; obenem pa nam dela pokoro – rekel bi prikupno –, in to v luči Božje ljubezni.

⁷ Janez Pavel II., okrožnica *Dives in misericordia*, 157.

⁸ *Prav tam*, 158.

Aleš Gabrič

Izključevanje Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani

Z letom 1945 se je v Sloveniji (in Jugoslaviji) začelo novo obdobje. Dialektični materializem kot ideologija vladajočega sloja in zagovarjanje kolektivizma namesto individualizma je bilo seveda v nasprotju z načeli, ki jih je zagovarjala rimskokatoliška Cerkev, s tem pa tudi Teološka fakulteta, saj so bili njeni profesorji med poglavitnimi katoliškimi ideologi v Sloveniji, fakulteta pa je šolala velik del duhovniškega kadra na Slovenskem.

Odnos komunistične oblasti do katoliških intelektualcev in znanstvenih in kulturnih ustanov, ki so tudi po letu 1945 delovale na krščanskih idejnih izhodiščih, nikakor ni bil enoznačen, čeprav je bil v temeljih odklonilen do vsega, kar ni izhajalo iz marksistične ideologije, kakor so jo razumeli vodilni jugoslovanski in slovenski politiki. Zato lahko tudi v odnosu do Teološke fakultete sledimo več različnim obdobjem, ko je bila včasih ta bolj na prepihu, drugič bolj na obrobju, v posameznih trenutkih pa prav v žarišču dogajanja. Prav tem osrednjim točkam, ko se je v temeljih spreminjal položaj Teološke fakultete v okviru univerze in širše gledano v celotni družbi, je treba posvetiti nekoliko več pozornosti in nekoliko dopolniti preveč poenostavljene trditve, da je bila Teološka fakulteta leta 1952 izključena iz univerze. Izključevanje Teološke fakultete iz univerze in nato iz javnosti je namreč potekalo v več korakih, zato je prav, da se ustavimo pri vsakem posebej in natančneje pogledamo posamezne uradne ali poluradne akte, ob tem pa tudi pojasnimo, kakšne spremembe so ti dejansko prinašali v položaj in delo osrednje teološke znanstvene ustanove na Slovenskem.

Pri ocenjevanju položaja Teološke fakultete in teologije kot vede v Sloveniji po letu 1945 na splošno se moramo seveda zavedati, da je tudi ta problem sodil v širši sklop vprašanj o odnosu med državo in Cerkvijo, ki pa jih na tem mestu ne mislim posebej pojasnjevati, saj so že obdelani v številnih monografijah ali razpravah.¹

¹ Naj navedem le nekaj temeljnih del, kjer je navedena tudi druga relevantna literatura: Dragoljub R. Živojinović: *Vatikan, katoliška crkva i jugoslovenska vlast 1941-1958*, Prosveta, Beograd 1994; Metod Benedik, Janez Juhant, Bogdan Kolar (ur.), *Cerkev na*

1. Teološka fakulteta v letu 1945

Leta 1945 v odnosu države do Cerkve problem Teološke fakultete še ni prišel v ospredje. Cerkev je tedaj najbolj prizadela agrarna reforma in nekateri drugi ukrepi, ki so prizadeli njeno ekonomsko strukturo, mote-nje karitativne dejavnosti in začetek ločevanja Cerkve od države, ki v uradnih cerkvenih strukturah ni naletel na ugoden odmev. V šolstvu je bila primarna naloga nove oblasti poddržavljenje vseh šol in drugih vzgojnih ustanov, kar so občutile zasebne gimnazije, zasebni dijaški in študentski domovi ipd. Nekatero od teh ustanov, zlasti v severni polovici Slovenije, so prenehale delovati že med vojno. To je veljalo tudi za mariborsko bogoslovje, ki pa mu leta 1945 ni bila omogočena obnoveitev delovanja.

Teološka fakulteta je bila od ustanovitve univerze 1919 državna ustanova in je ukrepi proti privatnim šolam, kot je bila škofijska gimnazija v Šentvidu, šole v uršulinskem samostanu v Ljubljani, zavodi v Lich-tenturnu ali Marijanišču niso prizadeli. Zaradi kulturnopolitičnih sprememb leta 1945 fakultete ljubljanske univerze niso bile več podrejene beograjskemu ministrstvu za prosveto kot do leta 1941, temveč je zanje pristojna oblast postalo novo slovensko ministrstvo za prosveto, za prvega slovenskega prosvetnega ministra pa je bil v Narodni vladi Slovenije maja 1945 imenovan Ferdo Kozak.

V zimskem semestru 1945/46 se je tako začelo delo Teološke fakultete v novih kulturnopolitičnih okoliščinah, »četudi se je v oktobru vpisalo samo 11 slušateljev.«² Teološka fakulteta je prvo povojno obdobje vsaj formalno uživala enak status kot druge državne visoke šole, o čemer piše Matej Kopal: »Nove razmere so prinesle teologom nekaj ugodnosti. Kot študenti univerze so imeli urejeno socialno in zdravstveno zavarovanje, popuste pri voznih kartah, možnost odložitve služenja vojaškega roka.« Negativna stran novih časov pa se je po drugi strani pokazala v splošnem nezaupanju oblasti do vseh s Cerkvijo povezanih zadev, kar je Kopal v nadaljevanju svojih misli orisal takole: »Še več pa je bilo težav. Za mnoge so vpisu na Teološko fakulteto sledila zasliševanja, za nekatere tudi zapor. Študenti si med seboj niso mogli zaupati.

Slovenskem v 20. stoletju, Družina, Ljubljana 2002; Mateja Režek, *Vprašanje svobode vere je vprašanje osvoboditve cerkve od Vatikana. Odnosi med državo in katoliško cerkvijo v letih 1949-1953*, v: *Zgodovinski časopis*, 53 (1999), št. 3, 367-390; Tamara Griesser Pečar, *Pomen »osvoboditve« za slovensko katoliško cerkev*, v: Aleš Gabrič (ur.), *Slovenija v letu 1945*, Zveza zgodovinskih društev Slovenije, Ljubljana 1996, 111-138; Viljem Pangerl, *Cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni*, v: Metod Benedik (ur.), *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Mohorjeva družba, Celje 1991, 235-251.

² V. Fajdiga, *Iz kronike Teološke fakultete v Ljubljani v letih 1945 do 1965*, v: BV 25 (1965), 188.

Zaslišanja so bila dobra priložnost za izvajanje pritiska na bogoslovce, ki so jih tudi drugače na vse mogoče načine skušali odvrniti od študija teologije.«³

Vsekakor Teološka fakulteta leta 1945 še ni bila deležna netolerantnih ukrepov oblasti, kakršnih so bile deležne druge verske vzgojne ustanove. To je posredno razvidno tudi iz pastirskega pisma katoliških škofov Jugoslavije, izdanega na škofovski konferenci 20. septembra 1945 v Zagrebu. V delu izjave, kjer so škofje zapisali, da je »na vzgojnem področju katoliški Cerkvi zadana cela vrsta udarcev«,⁴ so namreč naštetih problemi v zvezi z izrinjanjem in onemogočanjem poučevanja verouka, zapiranjem privatnih katoliških srednjih šol, internatov in sorodnih ustanov, ni pa omenjeno visoko šolstvo oziroma študij teologije.

Od političnih akcij v letu 1945 so se Teološke fakultete, tako kot vseh drugih znanstvenih in kulturnih ustanov, neposredno dotaknile čistke v vrstah zaposlenih. Te so bile po porazu nacizma, tako kot drugod po Evropi, opravljene tudi v Sloveniji oziroma Jugoslaviji in so segle tudi na univerzo. Toda za razliko od demokratičnega dela Evrope, kjer je prišlo predvsem do obračuna s sodelavci okupatorja in somišljeniki fašizma in nacizma, je v državah s komunistično oblastjo hkrati s tem potekal tudi obračun z osebnostmi, ki jih je nova oblast štela za svoje realne ali potencialne politične ali idejne nasprotnike, svoje početje pa je zakrinkala v masko obračunavanja z ostanki fašizma. Na Univerzi v Ljubljani so čistke zajele vse njene članice, pri čemer je šlo za obrnjen položaj od tistega v letih vojne 1941-45. Za ta leta velja, da so iz službe odpuščali sodelavce osvobodilnega boja in so bile najbolj na udaru Filozofska, Medicinska in Tehniška fakulteta, medtem ko iz Teološke v tem času ni bil odpuščen nihče. Leta 1945 pa se je situacija obrnila. Med dvanajstimi s spiska profesorjev, ki so bili odpuščeni iz službe, ker so pobegnili iz Slovenije, jih je bilo polovico, šest, iz Teološke fakultete.⁵ Nadomestili so jih večinoma s profesorji iz leta 1941 ukinjenega mariborskega bogoslovja.⁶

Teologija kot veda je bila na udaru zaradi stališč nove vladajoče politične elite, ki je menila, da Cerkev in vse njene ustanove širijo neznanstven pogled na svet in bi jim bilo zato treba onemogočiti pot do ljudi. Po zgledu cerkvenega indeksa je tudi nova oblast sestavila spisek prepovedanih del. Na njem so bila dela tistih, ki so bili odpuščeni iz služb, pa tudi nekaterih vodilnih katoliških teologov, ki so ostali v Ljubljani. Od bivših ali tudi še tedanjih profesorjev Teološke fakultete tako na spisku

³ M. Kopal, *Delo slovenskih študentov teologije*, v: BV 50 (1990), 35.

⁴ B. Kolar, *V Gospoda zaupam*, Ljubljana 2000, 119.

⁵ A. Gabrič, *Odpuščanje profesorjev Univerze ...*, v: *Objave*, št. 6, oktober 2000, 14-17.

⁶ V. Fajdiga, n. d., 188; M. Smolik, *Kronika državne Teološke fakultete*, v: BV 29 (1969), 176.

najdemo dela Aleša Ušeničnika, Lamberta Erlicha, Alojzija Odarja ter številna dela in revije, pisane s katoliškega zornega kota, v katerih so objavljali profesorji Teološke fakultete in ki so bile verjetno dokaj brane med profesorji in bogoslovci na teologiji.⁷

2. Odlok o izključitvi fakultete iz univerze iz leta 1946

Komunistična oblast je odnos do svojih nasprotnikov začela zaostro- vati po zmagi na volitvah novembra 1945, ki so utrdile oblast na notran- nje- in zunanjepolitičnem prizorišču. Oblastniki so menili, da je prišel pravi čas za radikalnejše posege proti idejnim in političnim nasprotni- kom. Nov politični sistem je zakoličila ustava Federativne ljudske repub- like Jugoslavije, proglašena zadnjega dne zasedanja ustavodajne skup- ščine 31. januarja 1946. Z njo je bila tudi v ustavnem sistemu Cerkev lo- čena od države, kar pa so si seveda različni ljudje različno razlagali. Na- čela, zapisana v 25. členu ustave, so določala:

»Državljanom je zajamčena svoboda vesti in svoboda veroizpovedi. Cerkev je ločena od države.

Verske skupnosti, katerih nauk ne nasprotuje ustavi, so svobodne v svojih verskih stvareh in v izvrševanju verskih obredov. Verske šole, ki pripravljajo duhovniški naraščaj, so svobodne, toda pod splošnim nad- zorstvom države.

Zloraba cerkve in vere v politične namene in politične organizacije na verski podlagi so prepovedane.

Država lahko materialno pomaga verskim skupnostim.«⁸

Za probleme, o katerih bomo govorili, je zanimiv še 38. člen ustave, ki je govoril o šolstvu. V njem so zapisali tudi razlike med državnimi in zasebnimi šolami: »Šole so državne. Samo z zakonom se lahko dovoli ustanavljanje zasebnih šol, a njih delo je pod kontrolo države.« Še enkrat pa so ponovili tisto, kar je z drugimi besedami zapisano že v 25. členu ustave: »Šola je ločena od cerkve.«⁹

Po vzpostavitvi novega političnega sistema je bilo v času hude cen- tralizacije Jugoslavije šolstvo eno izmed tistih resorjev, kjer je republiška oblast zadržala najbolj močne vzvode, a zlasti organizacijske, manjše pa so bile njene možnosti dirigiranja šolske politike. Za področje znanosti in šolstva, kamor so sodile tudi teološke fakultete, je postal odločujoči vla- dni organ na zvezni ravni komite za šole in znanost pri vladi FLRJ, ki ga je prezidij ljudske skupščine ustanovil skupaj s še nekaterimi drugimi ko- miteji 8. marca 1946. Omenjeni komite je moral med ostalimi nalogami

⁷ ARS, AS 231, šk. 37, dok. 3159-45.

⁸ Uradni list Federativne ljudske republike Jugoslavije, 2/46, št. 10 (1. 2. 1946), 77-78.

⁹ Prav tam, 79.

oblikovati načela delovanja za šolske ustanove vseh vrst v Jugoslaviji. Njegov prvi predsednik je postal eden vodilnih slovenskih kulturnih ideologov Boris Zihelr, ki je na tem položaju ostal do junija 1947. V času njegovega predsednikovanja so sprejeli več ukrepov, ki so dodobra posegli na šolsko področje, med temi pa so bili tudi takšni, ki so se dotikali položaja teoloških fakultet.

Komite za šole in znanost je 5. novembra 1946 poslal vsem republiškim ministrstvom prosvete okrožnico, v kateri so narekovali nov odnos do verskega šolstva v celoti. V Ljubljani so jo prejeli 7. novembra in se seznanili z novimi direktivami, ki so predpisovale:

»V zvezi z jasnim stališčem Ustave FLRJ in v zvezi z odločitvami Komiteja za šole in znanost Vlade FLRJ vas naprošamo, da rešite vprašanje šol, ki niso v rokah države, če takšne pri vas še obstajajo, t.j. gimnazije se ne morejo smatrati kot verske šole, te kot takšne naj se ukinejo (npr. nadbiskupska gimnazija v Zagrebu), a za ustanovitev verskih (specifičnih) šol je potrebno - po Ustavi - zahtevati posebno dovolilnico od Vlade dotične republike.

Hkrati izvedite izločitev teološke fakultete kot specifične verske šole, iz sklopa Univerze.« Pod direktivo je bil podpisan sekretar komiteja Ivo Frol.

V Ljubljani so na direktivo dokaj hitro reagirali. Minister za prosveto Ljudske republike Slovenije dr. Ferdo Kozak je že 15. novembra podpisal odločbo sledeče vsebine:

»Na podlagi 25. člena Ustave FNRJ in v zvezi z dopisom Komiteta za šole in znanost pri vladi FNRJ v Beogradu št. 6371 z dne 5. novembra 1946

o d l o č b a m

naj se izloči teološka fakulteta kot specifična verska šola iz sklopa univerze.

Osebjem teološke fakultete, ki ima pogoje za upokojitev, je predlagati za upokojitev, ostalo osebjem, ki se ne more zaposliti na univerzi, pa odpustiti iz državne službe. Prav tako je treba predložiti ministrstvu za prosveto točno poročilo o tem, katera imovina je last države, in katera eventualno (n. pr. knjižnica, inventar itd.) je last bivšega bogoslovja.«¹⁰

To je bil eden od zadnjih dokumentov, ki jih je podpisal dr. Ferdo Kozak v svojstvu ministra za prosveto, saj ga je že čez pet dni, t.j. 20. novembra 1946, na tem mestu zamenjala Lidija Šentjurs. A stvari glede teološke fakultete so medtem že tekale dalje. Še istega dne, ko je Kozak odločbo podpisal, jo je šef oddelka za znanost Janez Logar posredoval dalje rektoratu univerze v Ljubljani in v spremnem dopisu zapisal: »V prilogi vam pošiljamo odločbo ministra za prosveto z dne 15. novembra 1946 št. II-20563/1 s katero se izloči teološka fakulteta iz sklopa univerze - v izvršitev.«

Če bi v državi uredbe z ministrovim podpisom kaj veljale, bi lahko rekli, da je bila pravno-formalno Teološka fakulteta v Ljubljani izločena iz sklopa Univerze v Ljubljani 15. novembra 1946. Toda do izvršitve odločbe ni prišlo, saj naj bi rektor dekanu Teološke fakultete dr. Janezu Fabijanu odločbo le pokazal.¹¹ Nejasen položaj je bil razviden tudi iz poročil o delu Univerze v Ljubljani. Ko je npr. Hugo Skala 18. januarja 1947, torej dva meseca po izdaji odločbe, poročal o problematiki ljubljanske univerze, je med ostalim navedel tudi, kaj dejansko je bilo storjenega v zvezi z omenjeno odločbo ministra za prosveto:

»Izločitev teološke fakultete.

Opozarjam na oddelek (mišljeno: odlok; op. p.) ministrstva prosvete z dne 15. nov. 1946, s katerim se je odredila izločitev teološke fakultete iz sklopa univerze. Odlok se še ni izvedel. Ali naj pri tem ostane?«¹²

Dejansko se do leta 1949 ni kaj dosti spremenilo. Odločba iz leta 1946 je bila mrtva črka na papirju, ki ni bila objavljena v Uradnem listu ali sorodnih uradnih glasilih. Bila je odločba, ki ni nikogar vznemirjala in zaradi katere se ni čisto nič zgodilo ali spremenilo. Dokaz, da ni pomenila praktično ničesar, je tudi dejstvo, da se ni zapisala v zavest sodelavcev fakultete, saj v kronologijah in prispevkih o delu Teološke fakultete ni bila omenjena.

Teološka fakulteta je tako do naslednjih zakonskih sprememb leta 1949 vsaj de facto ostala članica Univerze v Ljubljani, z ozirom na splošno nepoznavanje odloka o izključitvi pa bi lahko rekli, da je bila tudi de iure še njena članica. Njena predstavnika (dekan in prodekan) sta se kot redna člana udeleževala sej univerzitetnega sveta, sprejeti predpisi za univerzo so veljali tudi za Teološko fakulteto, tiskani javni Seznamei predavanj pa so jo navajali kot redno članico univerze. Za razliko od Teološke fakultete so bili, denimo, podatki za Medicinsko fakulteto navedeni ločeno, saj je zanjo veljal sklep zvezne vlade o izločitvi iz sklopa Univerze v Ljubljani iz junija 1945, ki ga je slovenska vlada izvršila z odlokom, objavljenim 4. avgusta 1945 v Uradnem listu, v katerem je razpustila dotedanji fakultetni svet in razrešila vodilne, imenovala nove profesorje in Medicinsko fakulteto iz pristojnosti ministrstva za prosveto prenesla v pristojnost ministrstva za narodno zdravje.¹³

Po letu 1945 je vpis na Teološko fakulteto nekaj let postopoma naraščal, od 52 vpisanih v zimskem semestru študijskega leta 1945/46 na

¹⁰ ARS, AS 231, š. 55, Odločba, št. 20563/1-46. Isti dokument tudi v šk. 15. Glej tudi spremne dopise k odločbi.

¹¹ *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani 1919-1969*, Ljubljana 1969, 572; glej tudi: M. Smolik, n. d., 177.

¹² ARS, AS 231, š. 15, Poročilo Huga Skale ministru za prosveto, 18. 1. 1947.

¹³ *Uradni list Slovenskega narodno osvobodilnega sveta in Narodne vlade Slovenije*, št. 23 (4. 8. 1945), 101-102.

več kot 70 ob koncu leta 1946/47, leto kasneje jih je bilo že več kot 90, s študijskim letom 1948/49 pa se je ustalil na nekaj več kot sto vpisanih študentih teologije.¹⁴

3. Leto 1949 – izven univerze, a še v sklopu javnega šolstva

Do dejanske izločitve Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani je prišlo v študijskem letu 1949/50. Pri tem moram opozoriti na podrobnost, na katero dosedanji pisci – vključno s piscem teh vrstic – o tej tematiki niso bili dovolj pozorni. Običajno so vsi zapisali pavšalno, da je bila Teološka fakulteta izključena iz univerze leta 1952. Toda tedaj je bila dejansko pahnjena na obrobje, izključena iz sistema javnega šolstva. Ko govorimo zgolj o izključitvi Teološke fakultet iz Univerze v Ljubljani, moramo torej kot prelomno letnico omeniti leto 1949 (in nato izvedbo v letu 1950). V spomin pa se je leto 1952 zapisalo zato, ker je bila tedaj fakulteta postavljena pred hude težave, kar pa za spremembe v letu 1949 še ne velja.

Prva močnejša zarezna v organizacijo visokega šolstva v Sloveniji po drugi svetovni vojni je bila opravljena leta 1949. Ljudska skupščina je 21. oktobra 1949 sprejela zakon o ureditvi visokega šolstva v Sloveniji, ki je razbil dotedanji enotno univerzo na tri visokošolske ustanove, humanistično-družboslovno Univerzo ter Tehniško visoko šolo in Medicinsko visoko šolo. Sedmi člen zakona pa je predpisal: »Teološka fakulteta ljubljanske univerze se izloči iz sestava ljubljanske univerze in postane samostojna fakulteta.« Toda zanjo so tako kot za druge samostojne visokošolske ustanove še vedno ostale v veljavi enake zakonske določbe, saj je ostala državna fakulteta, podrejena ministrstvu za znanost in kulturo.¹⁵

Vlada Slovenije je podzakonske akte za ta zakon izdala decembra 1949. V uredbi o organih in učnem osebju univerze, visokih šol in samostojnih fakultet je bilo na koncu navedeno, da »za samostojne fakultete veljajo smiselno vse določbe te uredbe, so pa neposredno podrejene ministru za znanost in kulturo«.¹⁶

Teološka fakulteta tako od konca leta 1949 uradno ni bila več članice univerze, toda stiki med njima niso bili prekinjeni. Nikakor pa se ni spremenil položaj teološke fakultete do prosvetnih oblasti, saj ni bila edina v položaju samostojne visokošolske organizacije neposredno podrejena novemu slovenskemu ministrstvu za znanost in kulturo. Njen

¹⁴ Podatki povzeti po *Seznam predavanj za ... semester ...*, ki jih je izdajala Univerza v Ljubljani.

¹⁵ *Uradni list Ljudske republike Slovenije* 6/46, št. 33 (25. 10. 1949), 237-238.

¹⁶ *Uradni list Ljudske republike Slovenije*, 6/46, št. 39 (27. 12. 1949), 271.

položaj tako ni bil nič slabši kot pred spremembami, saj je bila del javno priznanega državnega šolstva, redno financiranega iz proračuna pristojnega ministrstva, profesorji in študentje pa so bili še nadalje pravno izenačeni s kolegi iz drugih visokošolskih ustanov.

Izvedba zakonodajnih novosti se je nekoliko zavlekla, pa ne zaradi pomislekov idejne narave, temveč zaradi povsem praktičnih težav, zlasti iskanja prostorov za nove rektorate in dekanate ter podobne administrativne težave. Konkretno je univerzitetni senat, še v stari sestavi tudi s predstavniki Teološke fakultete, o izvedbi zakona o ureditvi visokega šolstva v Sloveniji razpravljajal 27. januarja 1950. Uvodoma so se člani seznanili, da so uredbe »stopile v veljavo že s koncem leta 1949, de iure, treba pa je najti pota in način za izvedbo teh uredb«. V diskusiji se je pokazalo, da bodo težave zlasti z iskanjem novih prostorov. Dekan Teološke fakultete dr. Anton Trstenjak je omenil, »da bo teološka fakulteta takoj po izselitvi agronomske predavalnice lahko izvedla osamosvojitve«. Tudi iz besed prorektorja dr. Rada Kušēja je bilo razvidno, da imajo težave s prilagoditvijo novi zakonodaji Tehniška visoka šola, ne pa tudi Agronomska in gozdarska fakulteta ter Teološka fakulteta, ki sta kot samostojni fakulteti še vnaprej tesno sodelovali z (okrnjeno) univerzo, ki so jo v pravnem oziru šteli za naslednico dotedanje univerze in ji zato ni bilo treba na vrat na nos voliti novih vodstvenih organov, temveč so le podaljšali mandat dotedanjim organom.¹⁷ Dekanat Teološke fakultete se je preselil na Alojzijevišče, toda še vedno je pri nekaterih zadevah tesno sodeloval z rektoratom univerze.

Univerzitetni organi so izvedbo nove zakonodaje zavlačevali do konca študijskega leta, da ne bi motili ustaljenega toka študija. Zaradi potreb dokončne izvedbe zakona je bila za 23. marec 1950 sklicana izredna seja univerzitetnega zbora, ki pa prav tako ni prinesla vznemirljivih presretov. Rektor dr. Anton Melik je v poročilu omenil, da delovanje univerze in dveh samostojnih fakultet, s katerima sodelujejo, ni moteno. »Poslovanje novih samostojnih dveh fakultet v novem statutu ne nudi omembe vrednih problemov in je izvršljiva izločitev od stare univerze takoj. Celo preselitev teološkega dekanata v prostore fakultete bo mogoče izvesti v najkrajšem času,« je omenil Melik in nato dodal: »Poverjam dosedanjemu dekana vsake od obeh fakultet, agronomsko-gozdarske in teološke, da skličeta fakultetni svet svojih fakultet, da izvedeta konstituiranje novih samostojnih fakultet ter izvedeta volitve dekana ter prodekana.«¹⁸

¹⁷ ZAMU, Zapisniki, knjiga 8, Zapisnik o redni seji univerzitetnega senata, 27. 1. 1950.

¹⁸ ZAMU, Zapisniki, knjiga 8, Zapisnik izredne seje univerzitetnega zbora, 23. 3. 1950; priloga: Poročilo rektorjevo, str. 13.

Po novi zakonodaji se je fakultetni svet samostojne Teološke fakultete konstituiral 23. marca 1950, dekanat se je preselil v Alojzijevišče, za novega dekana pa je bil izvoljen dr. Stanko Cajnkar,¹⁹ ki ja nato v več kot desetletju in pol postavil slovenski rekord v nepretrganem dekanovanju.

Preprosti sklepi in nepretresljive novosti so verjetno vplivale na to, da se leto 1949 oziroma 1950 ni zapisalo v spomin kot tisto, ko je bila Teološka fakulteta dejansko izločena iz univerze. Njeni predstavniki so se zadnjič (do ponovne vključitve v univerzo) udeležili vodstvenih sej univerzitetnih organov na prej omenjenih sejah, ko so se dogovarjali o načinu izvedbe nove zakonodaje. Da pa stare vezi niso bile prekinjene, kažejo tudi tiskani Sezname predavanj za naslednje semestre. Za študijsko leto 1949/50 je bila Teološka še vedno navedena kot del univerze, v naslednjem študijskem letu 1950/51 pa so bile v seznam predavanj skupaj uvrščene vse fakultete z izjemo Tehniške visoke šole, ki je imela povsem samostojno poslovanje in izdajala svoje tiskovine. V Seznamu predavanj za zimski semester 1950-51 so bili tako eden za drugim naštetimi programi štirih visokošolskih organizacij, kajti, kot je zatrdilo uredništvo publikacije, »ta preureditev in osamosvojitve tolikih novih visokih šol, narekovana po potrebah izgraditve naše socialistične družbe, pa v ničemer ne brani, da Univerza, Medicinska visoka šola, samostojna Agronomska in gozdarska fakulteta ter samostojna Teološka fakulteta ne bi skupaj izdale seznam predavanj, zaradi česar ga tudi skupno objavljamo.«²⁰ Izjema je bila torej le Tehniška visoka šola, ki je imela povsem svoje poslovanje.

Za fakultete dveh visokošolskih organizacij in samostojnih fakultet so veljali tudi enotni pravilniki, le da je v posameznih členih pisalo, da so za zadeve pristojni ali rektorja Univerze oziroma Medicinske visoke šole, odnosno dekana Agronomsko-gozdarske oziroma Teološke fakultete (ipd.). Bolj kot za druge pa so bile verjetno za Teološko fakulteto moteče nekatere novosti tistih let v študijskem procesu. Za vse študente in študentke je postal »strogo obvezen«²¹ predmet predvojaške vzgoje. Vse večja ideologizacija v visokem šolstvu je bila vidna tudi v Pravilniku o disciplinski odgovornosti študentov univerze visokih šol, samostojnih fakultet, akademij in višjih šol, ki ga je 16. avgusta 1950 izdal slovenski minister za znanost in kulturo dr. Jože Potrč. V njem je bilo zapisano za vsakega študenta teologije dokaj problematično (če ne nesprejemljivo) načelo, da »se usposabljujejo študenti za visokokvalificirane strokovnjake na posameznih področjih znanosti, tehnike ali umetnosti ter vzgajajo v

¹⁹ M. Smolik, *n. d.*, 177.

²⁰ *Seznam predavanj za zimski semester 1950-51*, Univerza, Ljubljana 1950, 5.

²¹ *Prav tam*, 10.

duhu marksizma-leninizma v predanosti svoji socialistični domovini in stvari socializma«. ²² Da bi bili bogoslovci deležni vsaj delček tega, je bil s študijskim letom 1950-51 tudi v študijski načrt Teološke fakultete zapisan predmet O razvoju socializma v FLRJ, za predavatelja pa je bil imenovan za vrhove katoliške Cerkve v Sloveniji »sporni« Jože Lampret.

Vse te spremembe pa niso vplivale na sam način študija in na pravice, ki so jih uživali profesorji in študentje. V pravnem smislu so bili še vedno izenačeni s profesorji in študenti na drugih fakultetah. Teološka fakulteta je že s samo omembo v zakonu ostala del javnega šolskega sistema in s tem deležna rednih proračunskih sredstev, njeni profesorji in študentje pa uradno enako obravnavani kot njihovi stanovski kolegi na drugih visokošolskih ustanovah (če ob tem odmislimo šikaniranja, ki so ga bili katoliški misleci in bogoslovci deležni dolga povojna leta).

4. Leto 1952 – izključitev iz javnega šolstva

Do dejanske izločitve Teološke fakultete iz sklopa javnega šolstva je prišlo leta 1952. Odnosi med Jugoslavijo in Svetim sedežem so bili tudi pred tem vse prej kot dobri, vendar je začetek petdesetih let prinesel še nadaljnje zaostrovanje odnosov, ki so dosegli najnižjo raven v vsem času komunistične vladavine v Jugoslaviji. Širši vzrok zaostrovanja so bili zaostreni mednarodni odnosi zaradi tržaškega vprašanja. Vatikan je bil v očeh Jugoslavije, s tehtnimi vzroki, označen za podpornika Italije, ki je podpihovala nasprotje do Jugoslavije in se proti komunistični državi postavljala v vlogo branika demokracije in zase zahtevala celotno Svobodno tržaško ozemlje (kar bi Sloveniji odrezalo dostop do morja). Rimokatoliška Cerkev v Sloveniji in vse ustanove v njenem okrilju so v takšnem položaju v očeh slovenskih (in jugoslovanskih) politikov veljale za organizacije, ki tako ali drugače podpirajo Jugoslaviji/Sloveniji neugodne rešitve tržaškega vprašanja. Zaradi tega so okrepile pritisk na Cerkev in njene ustanove, jih poskušale odtegniti vplivu Vatikana in spodbujale ustanavljanje »nacionalne cerkve«. Toda Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LR Slovenije, ki so ga ustanovili duhovniki, naklonjeni iskanju kompromisa z državo, je delovalo brez potrditve cerkvenih oblasti, ki so celo izobčile organizatorja društva, zaprti zagrebški nadškof Štepinac je postal kar mednarodni problem, njegovo razglasitev za kardinala prav na jugoslovanski državni praznik pa je oblast seveda razumela kot čisto provokacijo. Ko sta tako državna kot cerkvena stran nedvoumno pokazali, da nista pripravljeni na kompromise ali popuščanje, je bila prekinitev diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Vatika-

²² *Prav tam*, 97.

nom sredi decembra 1952 skorajda logičen zaključek konfliktnega leta 1952.

Posledica zaostrenih zunanjepolitičnih odnosov je bilo tudi poslabšanje odnosa med državo in rimokatoliško Cerkvijo v Jugoslaviji. Poostren odnos do inteligence iz katoliških krogov je Komunistična partija Slovenije načrtala na seji politbiroja 20. decembra 1951, ko so razpravljali zlasti o verouku, knjigi Strah in pogum Edvarda Kocbeka, vernicah na učiteljskih in v pedagoških službah in drugih »klerikalnih« vplivih v intelektualnih krogih ter nakazali potrebno po ustanovitvi nove državne verske komisije. Teološke fakultete so se nekajkrat dotaknili bolj obrobno, čeprav ni bilo nobenega dvoma, da bo v sklopu nove ofenzive tudi ta deležna hujših sankcij. V uvodnem referatu je npr. Boris Kraigher kritiziral Svet za prosveto in kulturo LRS (»šolsko ministrstvo«), da je premalo buden pri določenih potezah in da brez potrebnih političnih ukrepov dopušča, »da nekatera vprašanja rešuje aparat sam (npr. potrditev novih profesorjev na teološki fakulteti)«. V tedanjih časih je bila že tovrstna omemba dovolj velik signal, da je s takšnim načelom nekaj hudo narobe in da ga bo treba radikalno spremeniti. Med sklepi seje politbiroja teološka fakulteta še ni bila neposredno omenjena, sklenili pa so, da dokončno odpravijo verouk iz šol in ustanovijo versko komisijo, ki naj bi vodila politiko države do Cerkve.²³

V začetku leta 1952 je začela državna oblast izpolnjevati načrtane smernice in »reševati« en problem za drugim. Z drugim polletjem šolskega leta 1951/52 je bil verouk dokončno odpravljen iz učnih načrtov tudi na osnovnošolski stopnji. Prve mesece leta 1952 je zaznamovala tudi afera Kocbek, ko je bil ta kot zadnji, ki je vztrajal na stališčih, ki so jih krščanski socialisti zagovarjali ob vključitvi v Osvobodilno fronto leta 1941, prisiljen oditi v pokoj in mu je bilo za daljši čas onemogočeno javno delovanje. Cerkvena stran je bila omejena v zagovarjanju svojih stališč s še nadaljnjim omejevanjem tiska, saj sta bila v letih 1951 in 1952 ukinjeni glasili obeh škofijskih ordinariatov, mariborskega in ljubljanskega. Svojevrstno opozorilo vsem katoliškim intelektualcem, naj si ne drznejo nasprotovati državnim organom, pa je bil sodni proces proti sodelavcu SAZU Jakobu Šolarju in rednemu profesorju na Teološki fakulteti Janezu Fabijanu. Celotno dogajanje je spremljala propagandna vojna proti Cerkvi, ki je bolj ali manj zakrito namigovala, da je bila med vojno in da je tudi »danes« rimokatoliška Cerkev »izdajalka« slovenskih narodnih interesov.

Kot je iz vsega opisanega razvidno, je dokončni obračun s Teološko fakulteto le del širšega kulturnopolitičnega dogajanja, načrtanega ob koncu leta 1951 in opravljenega v letu 1952. Na Hrvaškem so z dokončno

²³ Zapisniki politbiroja CK KPS/ZKS 1945-1954, 281-282.

izločitvijo teoloških fakultet iz javnega šolstva celo nekoliko bolj pohiteli kot v Sloveniji. Hrvaška vlada je 29. januarja 1952 ukinila bogoslovno fakulteto zagrebške univerze, hrvaški svet za prosveto, znanost in kulturo pa je tozadevna navodila izdal 13. februarja 1952. Dekan Teološke fakultete v Ljubljani dr. Stanko Cajnkar je poslal predsedniku države Josipu Brozu Titu posebno spomenico, v kateri je izrazil željo, da bi fakulteta še vnaprej ostala državna ustanova,²⁴ kar pa ni pomagalo, saj so odločitve že padle.

Svet za prosveto in kulturo Vlade Ljudske republike Slovenije (=šolsko ministrstvo) je dekanatu Teološke fakultete 4. marca 1952 poslalo kratek, a jedrnat dopis. Na njem je pisalo: »Z ozirom na ustavno določbo o ločitvi cerkve od države Vam sporočamo, da z 31. junijem t.l. teološka fakulteta preneha biti državna ustanova in da s tem dnem prenehajo vse proračunske in druge obveznosti našega Sveta do Vaše fakultete.

Probleme, ki v zvezi s tem nastanejo, rešujete preko Verske komisije pri Predsedstvu vlade LRS.«²⁵

Naglica pri izločanju Teološke fakultete iz javnega šolstva je vidna seveda tudi iz tega, da je po tem dopisu prenehala biti državna ustanova 31. junija, torej na dan, ki bi ga zaman iskali na kateremkoli koledarju.

Zaradi očitkov rimokatoliške cerkve in tujine na račun neprestanih napadov na Cerkev v Jugoslaviji se je te problematike v javnih izjavah dotaknil tudi predsednik države Josip Broz Tito. V pogovoru s skupino ameriških novinarjev je 11. marca 1952, torej še ne teden po izdaji navodila v Ljubljani, na vprašanje o napadih tiska na Cerkev med ostalim omenil tudi: »Do sedaj smo, ne ravno v skladu z ustavo, podpirali cerkev in verske skupnosti. Podpirali smo teološke fakultete, ne le katoliških, ampak tudi ostale. Sedaj jih ločujemo od države, vendar pa cerkvi ne branimo, da bi še naprej vzdrževala svoje šole in fakultete. Naj jih imajo tudi nadalje, vendar hočemo načelno ločiti cerkev od države. Naša ustava nam ne daje pravice, da bi te fakultete vzdrževali iz državnega proračuna, ker je cerkev ločena od države.«²⁶

Če natančneje analiziramo celotno dogajanje in kot njegov del tudi Titov govor, vidimo, da se je državna oblast pri izločanju teoloških fakultet iz univerz sklicevala na 25. člen ustave FLR Jugoslavije o ločitvi Cerkve od države, ki je dovoljeval verske šole za pripravo duhovniškega naraščaja pod splošnim nadzorstvom države. V nobenem uradnem aktu teološke visoke šole niso bile označene kot znanstvene ustanove. Oblast jih je torej načelno pojmovala zgolj kot notranje cerkvene, nika-

²⁴ *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani 1919-1969*, 573.

²⁵ ARS, PV LRS, š. 19, 442-52, Dopis Sveta za prosveto in kulturo – Dekanatu Teološke fakultete, 4. 3. 1952.

²⁶ Broz, *Borba za socialistično demokracijo. Šesta knjiga*, str. 17.

kor pa ne kot znanstvene inštitucije, ki bi sodile v domeno zakonodaje za znanstvene in pedagoške ustanove.

Enako stališče z nekoliko drugačnimi besedami je Josip Broz Tito ponovil v razgovoru z delegacijo prvega kongresa Zveze študentov Jugoslavije 15. marca 1952. Dejal je, da so bili po izkušnjah s Stepinčevim primerom tudi v drugih spornih situacijah, ki so se pojavile v odnosu med državo in Cerkvijo, pripravljeni na hujše odmeve, a povsod do njih ni prišlo. »Ko smo sklenili, da bomo ločili teološke fakultete od države, sem pričakoval, da bo prišlo v inozemstvu do hujše gonje. Vendar pa do tega ni prišlo,« je ugotavljal predsednik države in nakazal, da so bile ene točke deležne močnejših, druge pa šibkejših odzivov. Zatem pa je dokaj jasno nakazal, da je problematika teoloških fakultet tako kot drugi pojavi v odnosu med državo in Cerkvijo povezana s splošnim zaostrovanjem v mednarodnih odnosih Jugoslavije: »Poprej smo te fakultete podpirali, čeprav to ni bilo v skladu z ustavo. To smo delali zato, ker smo hoteli urediti odnose s cerkvijo, da je ne bi iz inozemstva izkoriščali proti nam. Vendar pa so jo izkoriščali.«²⁷

Vodstvi teoloških fakultet v Ljubljani in Zagrebu sta se znašli pred številnimi težavami, saj sta se morali do določenga roka prilagoditi novemu položaju in pri državnih oblasteh doseči, da jim omogočijo delovanje kot zasebnim cerkvenim ustanovam. Poslovni odbor Jugoslovanske škofovske konference (tedaj Konference jugoslovanskega episkopata) v Zagrebu je aprila 1952 pripravil načrt, kako poskrbeti za nadaljnje delovanje fakultet v Zagrebu in Ljubljani oziroma kako omogočiti čim manj boleč prehod iz statusa državnih ustanov v status zasebnih na kanonskem pravu utemeljenih cerkvenih fakultet. Na pristojna mesta sta dopise škofovske konference 23. aprila 1952 poslala v. d. predsednika škofovske konference beograjski nadškof dr. Josip Ujčić in tajnik konference dr. Viktor Burić. V Ljubljani so dopisi romali na naslove predsedstva vlade, sveta za prosveto in kulturo, ministrstva za notranje zadeve in verske komisije. Ujčić in Burić sta v dopisu ocenila, da je bila Cerkev nenadoma postavljena pred dejstvo, da sta njeni dve bogoslovni fakulteti v Jugoslaviji ukinjeni, sama pa nima sredstev za njeno vzdrževanje, saj ji je bilo z agrarno reformo odvzeto vse tisto, kar bi ji omogočalo vzdrževanje fakultet kot cerkvenih ustanov. Zato so zaprosili pristojne zvezne in republiške (hrvaške in slovenske) državne organe, da bi fakultetam dodelila redne letne subvencije. Pri tem so se sklicevali na zadnji odstavek 25. člena ustave FLR Jugoslavije, ki je predpisal, da država lahko materialno pomaga verskim skupnostim. Posebej za Slovenijo je predsedstvo škofovske konference zaprosilo državno oblast, da

²⁷ *Prav tam*, 24-25.

v skladu s kanonskimi predpisi za nabiranje prispevkov za šolanje duhovnikov omogoči dvakrat letno zbiranje prispevkov od vernikov, ki bi bilo namenjeno posebej za Teološko fakulteto v Ljubljani. Škofovska konferenca je zaprosila še, naj ti prispevki ne bi bili obdavčeni. Zadnja prošnja se je nanašala na položaj študentov in profesorjev teoloških fakultet. Ta naj bi bil, kakor je zaprosila škofijska konferenca, še nadalje enak položaju, ki so ga uživali dotlej. Tudi študenti teoloških fakultet naj bi bili izenačeni s študenti na drugih fakultetah, tako da bi lahko odložili služenje vojaškega roka za čas trajanja študija. Profesorjem pa naj bi se še naprej priznavale že dosežene pravice v pogledu nazivov in družbenih odnosov; s tem so bili mišljeni tudi njihovi prihodki.²⁸

Morebitnega uradnega odgovora na prošnjo konference v doslej pregledanih arhivih nisem našel, iz drugih virov pa seveda vemo, da željam cerkvenega vodstva ni bilo ustrezno. Teološka fakulteta v Ljubljani je začela dobivati redne subvencije iz slovenskega proračuna, ki so bile seveda nižje od zahtevanih in pričakovanih, kar pa ni nobena posebnost, saj je to veljalo in še velja za vse znanstvene in kulturne ustanove na naših tleh. Poleg tega je uživalec subvencije v slabšem položaju že zaradi tega, ker je odvisen od vsakoletne dobre volje dajalca subvencije, medtem ko so redna proračunska sredstva (čeprav so prav tako nižja od za-prošenih) vsaj kolikor toliko stabilna in omogočajo realnejše načrtovanje delovanja.

Po prejetju stališč iz Zagreba je ordinarij Teološke fakultete v Ljubljani Anton Vovk 24. aprila 1952 dekanu dr. Stanku Cajnkarju sporočil, da ga »v smislu sklepa poslovnega odbora škofovskih konferenc, naproša in pooblašča, da prevzame od vlade LRS teološko fakulteto v Ljubljani kot predstavnik slovenskih škofij in uredi vsa vprašanja, ki bodo nastala v tej zvezi.«²⁹

Neprijetno situacijo, v kateri se je znašla Teološka fakulteta, je tako v prvih letih njenega izobčenja večinoma urejal dr. Stanko Cajnkar, sprva v odnosu do notranjega ministrstva, po ustanovitvi nove Komisije za verska vprašanja pri slovenski vladi novembra 1953 pa je le-ta postala pristojen državni sogovornik dekanata Teološke fakultete. Komisijo za verska vprašanja je dolga leta vodil Boris Kocijančič, ki je bil tudi član vladne komisije, ki je leta 1952 uredila prevedbo Teološke fakultete iz državne v zasebno ustanovo. »Sodelovanje med fakulteto in Versko komisijo pa bi mogli imenovati naravnost vzgledno,«³⁰ je leta 1969 zapi-

²⁸ ARS, PV LRS, š. 19, 442-52, Dopisi Predsjedništva biskupskih konferencija - Predsedstvu vlade LRS, 23.4.1952.

²⁹ ARS, PV LRS, š. 19, 442-52, Dopis škofijskega ordinariata v Ljubljani dekanatu teološke fakultete v Ljubljani, 24.4.1952.

³⁰ S. Cajnkar, *Delo fakultete po ločitvi od univerze*, v: BV 29 (1969), 179.

sal Stanko Cajnkarjem in pri tem prezrl nesporazume, ki so se pojavljali med njima. Hkrati pa je povedal tudi, da so zapletom leta 1952 sledila leta, ko so se skušali zapleti reševati na bolj strpen in za obe strani sprejemljiv način.

5. Teološka fakulteta kot zasebni cerkveni zavod

Seznam predavanj za študijsko leto 1952-53³¹ Univerze v Ljubljani Teološke fakultete prvič od obstoja univerze niti z besedo ni omenil. Nikjer tudi ni bilo navedeno, zakaj in kako je prišlo do te nenadne spremembe, tako kot je bilo npr. pojasnjeno po sprejetju nove univerzitetne zakonodaje v letu 1949.

Dogajanja so potekala v veliki meri v zakulisju, državni organi pa so hoteli nastali položaj izkoristiti tako, da so nadaljnje financiranje pogojevali z ukrepi, ki bi jim omogočali poseganje v notranje delovanje sicer zasebne cerkvene ustanove, torej državno nadzorstvo nad fakulteto ne le ohraniti, temveč ga še okrepiti. Teološka fakulteta se je morala registrirati pri notranjem ministrstvu in pripraviti za to statut, ki je ustrezal zahtevam državne oblasti. Komisija za verska vprašanja je navedla, da gre za sluzga, da so škofje pristali na tovrstno formulacijo statotov (šlo je za dva statuta, za statut Teološke fakultete in statut velikega semenišča; op.p.) »naši ekonomski politiki do Teološke fakultete, ker je bilo dodeljevanje subvencije vezano na sprejem statotov, na izvedbo zamenjave semeniškega vodstva in na pristanek za ustanovitev Društva bogoslovcev.«³²

Teološka fakulteta je torej kot zasebna cerkvena visoka šola še vedno ostala pod državnim nadzorstvom. Delovanje je priglasila 20. junija 1952, torej deset dni pred izključitvijo iz sklopa javnega šolstva, 19. septembra 1952 pa je dekan dr. Stanko Cajnkar ministrstvu za notranje zadeve poslal še Statut Teološke fakultete v Ljubljani. Ta je bil v skladu s tedanjo zakonodajo pisan tako, da je omogočal poseganje državnih organov v sprejemanje najpomembnejših odločitev o delu fakultete. Kot tak je bil dosti bolj po okusu državnih kot cerkvenih oblasti, toda bil je pogoj, ki je omogočal nadaljnje delovanje fakultete. Teološka fakulteta je bila po statutu »cerkveni zavod za gojitev bogoslovne znanosti, za izobrazbo in vzgojo duhovniškega naraščaja«. Po željah vladajoče politike je bila med nalogami poleg za teološke fakultete običajne določbe dodano še, da »vzgaia slušatelje v duhu patriotizma do socialistične države FLRJ, da goji versko in narodno strpnost ter spoštovanje drugih

³¹ *Seznam predavanj za študijsko leto 1952-53*, Univerza, Ljubljana 1952.

³² AS 1211, š.k. 83, Stanje rimokatoliške cerkve v LR Sloveniji (elaborat Komisije za verska vprašanja iz aprila 1956), 6.

načel ustave FLRJ«. Zasebnost ustanove je predpisoval tudi naslednji člen: »Na fakulteti pridobljene akademske stopnje se smejo uporabljati le na cerkvenem področju.« Fakulteti naj bi vzdrževale škofije na slovenskem ozemlju, bila pa bi pod nadzorom državnih ustanov. Določbam o vodilnih organih fakultete, profesorjih in slušateljih so dodali zahteve, ki so omogočale legalno poseganje državnih oblasti v njeno notranje poslovanje. V členu 13. je bilo, denimo, zapisano: »Izvolitev oziroma postavitev predavateljev kakor tudi dekana in prodekana je pravno veljavna, če pristojni državni organ ne ugovarja izvolitvi oz. postavitvi v roku enega meseca.« Podobni zadržki so veljali tudi za vpis slušateljev, ki so bili obsojeni pred sodiščem ali za prekrške politične narave. Predmetom, običajnim za slušatelje teoloških fakultet, so dodali še razlaganje ustave in zakonov FLRJ ter sociologijo (ki so jo tedanje šolske oblasti razumele kot nekakšen nadomestek za verouk), izpustili pa so za študente ostalih fakultet obvezno predvojaško vzgojo. Tudi za predmete in učne pripomočke je veljalo, da postanejo veljavni, če državni organ o njih nima pomislekov. Prav tako je morala fakulteta državnemu organu posredovati v soglasje tudi vse pravilnike, ki bi jih sprejeli na osnovi statuta fakultete.³³

Državni organi so tako dobili pravico veta za vse pomembnejše odločitve v delovanju po novem cerkvenega zavoda Teološka fakulteta. Politične odločitve v zvezi s cerkvenimi vprašanji je oblikovala Komisija za verska vprašanja pri slovenski vladi. Prva leta po prenehanju delovanja Teološke fakultete kot javne ustanove je komunikacija med dolgoletnim dekanom fakultete dr. Stankom Cajnkarjem in dolgoletnim predsednikom komisije za verska vprašanja Borisom Kocijančičem potekala bolj neformalno, na štiri oči, a se je z leti in postopno normalizacijo odnosov med državo in Cerkvijo vse bolj zasidrala v običajno utečenih uradnih poteh. Opozoriti je potrebno, da je bil Cajnkar tudi urednik pri Mohorjevi družbi, član Ciril-metodijskega društva katoliških duhovnikov LRS, da je posredoval še v številnih konfliktnih situacijah v odnosu med državo in cerkvijo, tako da se je običajno le obrobno del srečanj Cajnkar-Kocijančič vrtel okoli problematike teološke fakultete. Vsekakor pa je bil pri tem Cajnkar v hudo nehvaležni vlogi, saj se je soočal z dvojnimi pritiskom. Na eni strani je moral računati na zapreke, ki mu jih je na pot postavljala komunistična oblast, po drugi strani pa je moral za vsak svoj korak iskati soglasje na škofiji, ki pa ga prav tako kot na vladni strani pogosto ni dobil, saj je bil član od cerkvenega vodstva nepriznanega Ciril-metodijskega društva, pa tudi med nekaterimi kolegi zaradi »popustljivega« stališča do državnih oblasti ni užival ugleda, ki bi mu olajšal delo.

Financiranje Teološke fakultete je po spremembah namesto preko proračuna ministrstva za znanost in kulturo potekalo preko Komisije za

³³ AS 1211, š. 141, Statut Teološke fakultete v Ljubljani.

verska vprašanja pri izvršnem svetu Ljudske skupščine Ljudske republike Slovenije (tj. slovenske vlade). Stališče slovenskega političnega vrha je bilo, da morajo Teološki fakulteti še vnaprej zagotavljati primerno višino sredstev, da bi jo tako navezali na državno oblast in ne bi bila odvisna od denarja slovenskih škofij.

Dekan Stanko Cajnkar je imel ob izključevanju Teološke fakultete iz univerze pogovor z vodilnimi slovenskimi politikami o nadaljnjem državnem financiranju fakultete. Tedaj naj bi, po kasnejših Cajnkarjevih zapisih, »imeli predstavniki ljudske oblasti s predsednikom vlade na čelu namen ohraniti samostojno cerkveno fakulteto vsaj z ozirom na prejemke na isti višini, kakor je bila kot del državne visoke šole (oziroma kot samostojna državna Teološka fakulteta). To domnevo potrjuje izjava takratnega predsednika vlade Borisa Kraigherja, dana dekanu Teološke fakultete v času ločitve od univerze, da bo mogoče subvencijo zvišati, če bo to potrebno. Ko so slovenski škofje načeli vprašanje o umestnosti prostovoljnih zbirk za vzdrževanje cerkvene Teološke fakultete, je predsednik vlade izjavil, da takšen način vzdrževanja ni v skladu s socialistično družbeno ureditvijo in da prihaja v poštev samo primerna subvencija ljudske oblasti. Slovenski ordinariji so tako rešitev uvidevno in hvaležno pozdravili.«³⁴

Komisija za verska vprašanja je po teh načelih od srede leta 1952 redno na vsako četrletje nakazala Teološki fakulteti subvencijo v višini pol milijona dinarjev, kar je ustrezalo višini dodeljenih sredstev pred izključitvijo iz javnosti. Ob relativno majhni inflaciji to ni pomenilo bistvenega stagniranja v dodeljevanju sredstev, saj so se vmes našla še kakšna sredstva za enkratne investicije.

Prvič je dekanat Teološke fakultete prosil za povišanje subvencije ob božiču leta 1956, ko je Stanko Cajnkar v prošnji za nakazilo novega obroka subvencije dodal, da je bila od izključitve opredeljena višina subvencije na dva milijona dinarjev, da pa so se od tedaj »cene uslugam in potrebščinam zelo dvignile«, zato je »ob tej priliki ponovil svojo prošnjo, da bi nam Izvršni svet redno subvencijo primerno zvišal.«³⁵

Z letom 1958 je bila subvencija zvišana na 2.600.000 dinarjev, toda tedaj je bilo to že premalo, saj je inflacija v Jugoslaviji že začela naraščati. V nepodpisanem dopisu iz leta 1958 (verjetno poslanem iz komisije za verska vprašanja nadrejenim političnim organom) je razvidno, da bi bilo treba subvencijo dvigniti na približno 3.100.000 dinarjev, da »bi se lahko plače učnega in administrativnega osebja Teološke fakultete vsaj delno približale višini plač javnih uslužbencev«. Sredstva bi se lahko

³⁴ AS 1211, š. 141, Dopis Teološke fakultete – Komisiji za verska vprašanja, 5. 6. 1961.

³⁵ AS 1211, š. 141, Dopis Teološke fakultete – Komisiji za verska vprašanja, 24. 12. 1956. V prvi mapi te škatle so dopisi v zvezi s subvencioniranjem Teološke fakultete v letih od 1951 do 1965.

našla v okviru proračuna verske komisije, ker pa povišanja subvencije ne smejo odobriti sami, so prosili za »načelno stališče, kateri predlog naj se upošteva«. ³⁶

Do večjega povišanja subvencije je nato prišlo v začetku šestdesetih let (1960 – 3.000.000 dinarjev, 1961 – 4.000.000 dinarjev), kar pa je bilo realno čedalje manj zaradi vse večje rasti cen življenjskih stroškov. Ob tem pa je treba dodati, da Teološka fakulteta pravzaprav ni bila edina prosvetna ustanova, ki jo je prizadelo naraščanje cen življenjskih potreb. To je veljalo ob koncu petdesetih in v začetku šestdesetih za večino šolskih ustanov in zato se je tedaj začel beg prosvetnega kadra iz šol v bolj plačano gospodarstvo ali državno administracijo. Toda Teološka fakulteta, ki je bila vezana na odmerjeno višino subvencije, ki ni sledila porastu življenjskih stroškov in s tem posledično državnega proračuna, je težave občutila še v večji meri kot ostale ustanove.

Dekan Stanko Cajnkar je zato 5. junija 1961 Komisiji za verska vprašanja obširneje pojasnil težave fakultete, ki so se začele zadnja leta, medtem ko je prva leta po izključitvi subvencija zagotavljala enakopravnost z državnimi fakultetami. V toku desetletja pa so se razmere bistveno poslabšale, je poudaril Cajnkar, na kar je vplivalo tudi dejstvo, da je leta 1961 sedem uslužbencev dobivalo plačo iz subvencije Teološki fakulteti, pet je bilo upokojenih in niso prejeli nikakršnih plač, trije pa so bili plačani kot znanstveni sodelavci komisije za verska vprašanja. Tako niti zaposleni na fakulteti niso imeli med seboj primerljivih plač, še bolj pa je zaostajala višina prejemkov uslužbencev Teološke fakultete za primerljivimi državnimi uslužbenci. ³⁷

Teološka fakulteta je nato v naslednjih letih dobila nekaj višje subvencije in nekaj izrednih subvencij, kar pa je v ekonomsko kriznem začetku šestdesetih let (pred gospodarsko reformo sredi šestdesetih) dejansko pomenilo stagniranje.

Profesorji Teološke fakultete, ki so bili do polovice leta 1952 ize-načeni z ostalimi univerzitetnimi profesorji, so po novem postali zgolj uslužbenci na zasebni ustanovi in odvisni od tega, kako uspešna je bila ta pri pridobivanju sredstev. Neposredno prizadeti so bili štirje profesorji, ki bi morali priti v letu 1952 v najvišji plačilni razred, nakar bi se lahko v tem plačilnem razredu upokojili. Ker pa je bil po tolmačenju oblasti sklep o prenehanju delovanja Teološke fakultete kot javne ustanove sprejet pred zaključkom postopka o napredovanju v višji plačilni razred, omenjena četverica ni bila upravičena do višje pokoj-

³⁶ AS 1211, š. 141, Zvišanje subvencije Teološki fakulteti v Ljubljani.

³⁷ AS 1211, š. 141, Dopis Teološke fakultete – Komisiji za verska vprašanja, 5. 6. 1961.

³⁸ AS 1211, š. 114, Zapisek o razgovoru med dr. Cajnkarjem in predsednikom Komisije za verska vprašanja Borisom Kocijančičem, 2. 7. 1956.

nine. Kocijančič diskusiji o tem problemu nekaj let kasneje, ko ga je Cajnkar zopet uvrstil na dnevni red njunega pogovora, načelno ni nasprotoval in je puščal vprašanje odprto. Vidno pa je bilo, da je oblast v skladu s svojo politiko ločevanja na sebi bolj ali manj naklonjene katoliške mislece bolj poskrbela za teologe, ki so bili člani Ciril-metodijskega društva. Kocijančič je namreč na nekem mestu julija 1956 zabeležil, da se za »Cajnkarja, Lampreta, Janžekoviča in Trstenjaka njihova situacija kot drž. uslužbencev ni v ničemer spremenila, ker so bili premeščeni na druge drž. institucije, dočim so ostali profesorji Teološke fakultete prenehali biti drž. uslužbenci – so privatni uslužbenci fakultete ter zato predpisi o novih prevedbah in upokojitvi zanje ne morejo biti uporabljani.«³⁸

Pravico veta, ki ji jo je dajal statut fakultete, je državna oblast izrabljala za onemogočanje imenovanja profesorjev, ki so se ji kakorkoli zamerili. Ob nameravani zaposlitvi dr. Antona Strleta je npr. Kocijančič junija 1956 Cajnkarju pripomnil, »da za fakulteto samo ni posebno ugodno to, da se okrog nje zbirajo – in to zlasti v zadnjem času – osebe, ki so bile obsojene in so torej suspektne glede svojega političnega zadržanja«. Kocijančič je sicer Cajnkarju na štiri oči omenil, da vladna komisija za verska vprašanja ob nastavitvi ne bo delala zaprek, da pa bo, »če bi se dr. Strle v bodočnosti kaj pregrešil, enostavno zahtevala, da se ga odpokliče«. Cajnkar je poskušal Kocijančiča pomiriti z besedami, da je prepričan, da Strle ne misli storiti ničesar, kar bi ga vrglo v slabo luč, posegel pa je tudi po argumentu, da bo »predaval dogmatiko, ki se predava že 2000 let in torej ne more ničesar spreminjati na predmetu samem«. Ob tem pa je še dodal, da bo že sam poskrbel, da ne bo prišlo do situacije, ko bi morali Strleta odstranjevati s fakultete.³⁹

Drugače pa je bilo jeseni 1962 ob nameri Teološke fakultete, da za honorarnega predavatelja za cerkveno pravo namesti župnika iz Semiča dr. Vinka Bevka. Kocijančič je Bevku 7. novembra 1962 povsem odkrito povedal, da bodo izrabili pravico veta, če bo prišlo do uradnega predloga za njegovo namestitev. Kocijančič je dejal, da so zbrane informacije pokazale, »da je dr. Bevk v svoji neposredni okolici ocenjen kot duhovnik močno nepomirljive narave do vsega novega v naši državi, da je na splošno najslabše ocenjen med vsemi duhovniki v Beli Krajini in končno, da je bil zaradi takega svojega zadržanja in delovanja tudi obsojen pred rednim sodiščem na zaporno kazen.«⁴⁰

³⁹ AS 1211, šk. 114, Zapisek o razgovoru med dr. Cajnkarjem in predsednikom Komisije za verska vprašanja Borisom Kocijančičem dne 2. 7. 1956.

⁴⁰ AS 1211, š. 141, Zabeležka o razgovoru predsednika Komisije za verska vprašanja LRS tov. Borisa Kocijančiča z dr. Vinkom Bevkom, župnikom iz Semiča dne 7. 11. 1962.

V takšnem razmerju do uradnih izključevanj ali prepovedi s strani državnih organov ni prihajalo, saj so vse morebitne zapreke že vnaprej izločili v pogovorih med štirimi ali nekoliko več očmi. Po postopnem normaliziranju odnosov v šestdesetih letih, ko je Slovenija doživljala obdobje t.i. partijskega liberalizma, rimokatoliška Cerkev pa notranjo prenavo na drugem vatikanskem koncilu, je bilo v odnosu med državo in cerkvijo vse manj konfliktov. Na Teološki fakulteti se je to odražalo v dejstvu, da slovenski politiki niso več vztrajali pri izrazitem podpiranju članov Ciril-metodijskega društva, je pa Kocijančič prodekanu dr. Vilku Fajdigi aprila 1964 odločno izjavil, da vsekakor »smatramo za nesprijemljivo vsako odklanjanje članov CMD (=Ciril-metodijskega društva) na mesta profesorjev TF samo zato, ker so člani CMD in da se bomo proti taki diskriminaciji vedno borili.«⁴¹

Profesorji namreč niso bili zgolj na udaru državnih, temveč tudi cerkvenih oblasti. Trije profesorji, ki so poučevali na fakulteti, namreč niso imeli cerkvenega soglasja »nihil obstat« za namestitev na Teološki fakulteti, ker so bili člani Ciril-metodijskega društva katoliških duhovnikov. To je veljalo za dekana dr. Stanka Cajnkarja, dr. Maksa Miklavčiča in dr. Janeza Oražma.⁴²

Študenti - bogoslovci so po izločitvi Teološke fakultete iz univerze izgubili status, ki so ga uživali dotlej in kot so ga uživali njihovi kolegi na državnih fakultetah. Ker se več niso mogli izkazati kot študentje v javnem šolskem sistemu, so izgubili s tem statusom povezane pravice. Najbolj hitro so, kot je zapisal Matej Kobal, občutili izgubo možnosti »odlaganja služenja vojaškega roka, čemur je sledil vpoklic približno polovice mladih teologov«. Dekan dr. Stanko Cajnkar je posredoval in uspel rešiti, kar je bilo v dani situaciji možno.⁴³

Da bi reševali nadaljnje težave, s katerimi so se srečevali študenti teologije, so ustanovili stanovsko društvo. Državna oblast je imela v mislih ustanovitev »društva, ki bi bilo nekak podmladek Ciril-metodijskega društva«. Semeniško in fakultetno vodstvo ter škof Vovk nad tem seveda niso bili navdušeni in »škof Vovk je dal pobudo za obnovitev že pred vojno obstoječega Cirilskega društva«. Sestavili so pravila, ki so bila sprejemljiva tako za državno kot za cerkveno oblast, in 28. novembra 1952 izvedli ustanovni občni zbor.⁴⁴ V okviru društva so nato razvili dejavnost, sorodno delu drugih študentskih društev. »Poleg drugega

⁴¹ AS 1211, š. 141, Zabeležka o razgovoru predsednika Komisije za verska vprašanja SR Slovenije Borisa Kocijančiča s prodekanom Teološke fakultete v Ljubljani dr. Vilkom Fajdigo dne 2. 4. 1964.

⁴² AS 1211, š. 141, Izvleček iz zabeležke o razg. Preds. KVV SRS B. Kocijančiča z vsemi tremi slov. ordinariji, dne 7/1-1966.

⁴³ M. Kobal, *n. d.*, 36.

⁴⁴ M. Kobal, *n. d.*, 36.

delovanja je društvo v smislu svojih pravil skrbelo in se zavzemalo za socialne in zdravstvene ugodnosti, kakršne imajo študenti drugih fakultet«, ohranjalo pa je tudi stike s študenti drugih fakultet, v Ljubljani predvsem s Filozofsko fakulteto.⁴⁵

Za eno od prvih nalog si je Cirilsko društvo zadalo, da bi doseglo čim večje izenačevanje pravic bogoslovcev s pravicami študentov drugih fakultet, pri tem pa jih je podpiralo tudi vodstvo fakultete. Teološka fakulteta je vlogo s prošnjo za izenačitev pravic teologov s študenti državnih fakultet poslala marca 1954, Komisija za verska vprašanja pa je vlogo obravnavala na seji 5. aprila 1954. Načelno je bila komisija za to, da prošnji v okviru danih zakonskih možnosti ugodijo. Eden od argumentov je bilo tudi ugodno vzdušje, ki naj bi ga ustvarjalo Cirilsko društvo. Povsem konkretno pa so poudarili, da študente teologije neupravičeno enačijo z ostalimi pri dopolnilni predvojaški vlogi, ki za bogoslovce ni potrebna (kot sem že omenil, v statutu ni bila omenjena).⁴⁶ Tovrstno stališče je potrdila tudi šolska oblast, saj je sekretar sveta za prosveto in kulturo LR Slovenije Vlado Vodopivec komisiji za verska vprašanja dva meseca kasneje poročal, da ni smiselno »pritegovati bogoslovcev k dopolnilni predvojaški vzgoji in naj bi jih zadevala le obveznost običajnega vojaškega roka«. ⁴⁷

Cirilsko društvo bogoslovcev je aktivnost pri izenačevanju položaja študentov raztegnila še na druga področja. Pri Jugoslovanskih državnih železnicah in nato pri Komisiji za verska vprašanja so zaprosili, da bi bili tudi študentje Teološke fakultete deležni enakega popusta pri ekskurzijah kot dijaki in študentje državnih fakultet. Cirilsko društvo se je dogovarjalo tudi o tem, da bi socialno zavarovanje bilo enako kot za ostale študente.⁴⁸ Vodilni pri Komisiji za verska vprašanja so menili, da bi lahko prošnjam načeloma ugodili, da pa bi morali biti popusta deležni samo člani Cirilskega društva in ne vsi bogoslovci, tako da bi bilo tudi to nekakšna ekonomska »prisila« za večje včlanjevanje v društvo.

Poleg pravice veta za namestitve profesorjev si je oblast izposlovala tudi pravico veta za vpis študentov, ki so prišli navzkriž z državno zakonodajo ali doživeli drugačno soočanje z državnim represivnim aparatom. Cajnkar je ob takšni priložnosti, ko je interveniral za mladega bogoslovca, ki je po obsodbi potreboval pisni pristanek za vnovičen vpis na teološko fakulteto, Kocijančiču namignil, »češ, saj človeku, kateremu so od-

⁴⁵ M. Kopal, *n. d.*, 40.

⁴⁶ AS 1211, š. 5, Zapisnik 7. seje Komisije za verska vprašanja pri Izvršnem svetu LS LRS, 5. 4. 1954.

⁴⁷ AS 1211, š. 141, Dopis Sveta za prosveto in kulturo LRS – Komisiji za verska vprašanja, 14. 6. 1954.

⁴⁸ AS 1211, š. 141, Uradni zaznamek (6.5.1954).

prte vse fakultete v državi, ne bi smela biti zaprta samo teološka fakulteta«.49

Društvo bogoslovcev, ki si ga je državna oblast predstavljala kot »nekak podmladek v odnosu na CMD« (=Ciril-metodijsko društvo), je zelo razmahnil svojo dejavnost, po navedbah Mateja Kobala pa se je vseskozi srečevalo z »očitki, da ga je ustanovila država in da je proticerkveno usmerjeno«.50 Da ni bilo tako, kaže tudi poročilo Komisije za verska vprašanja, da »društvo s svojim dosedanjim delom ni izpolnilo pričakovanj« (slovenske politike).51 Tudi to društvo je bilo, tako kot številni duhovniki in cerkvene ustanove, razpeto med državno in cerkveno oblast, od katerih nobena ni bila pripravljena popuščati in mu priznati pravic do samostojnega in nemotenega delovanja.

Poleg omenjenih največjih težav se je v svojem delu Teološka fakulteta srečevala še s številnimi manjšimi, ki so bile prav tako posledice dejstva, da je bila to zasebna ustanova in v pravnem oziru ni bila izenačena z ustreznimi državnimi zavodi. Tako, denimo, ni mogla po istih poteh kot javne znanstvene ustanove pridobivati sredstev in dovoljenj za uvoz strokovne literature, ki so jo pri delu nujno rabili. Tudi pri tem so bili odvisni od ad hoc rešitev, a se pri tovrstnem reševanju vedno kaj zatakne. Ministrstvo za notranje zadeve je tako novembra 1952 izdalo dr. Romanu Tomincu dovoljenje za nabavo literature v tujini in po tej poti so uvažali tudi knjige za potrebe teološke fakultete. Do januarja 1954 je potekala nabava nemoteno, nato pa so na carinski upravi menili, da je potekla veljavnost dovoljenja in da bi ga bilo potrebno obnoviti. Cajnkari je moral vnovič intervenirati pri pristojnih organih, do rešitve problema pa je znanstvena literatura obležala na policah carinske uprave pošte v Ljubljani.52

Upravljanje teološke fakultete je bilo v takšnih pogojih precej neenačrtno, odvisno od trenutne politične situacije, ki pa se je v odnosu med državo in cerkvijo kljub vsemu izboljševal. Toda tudi znotraj samega državnega vrha so obstajala različna stališča, kako obravnavati cerkveno šolstvo, njihove zasebne gimnazije in teološko fakulteto. Pri tem je Slovenija v posameznih zadevah precej odstopala od prakse v drugih republikah ali od stališč zveznih oblasti. Vsekakor pa je odnos oblasti do teološke fakultete sledil širšim odnosom med državo in rimokatoliško cerkvijo v Jugoslaviji. Konfliktnim petdesetim so nato sledila bolj mirna šestdeseta, ko sta obe strani pokazali interes do normalizacije odnosov. Septembra 1960 so jugoslovanski škofje na letni konferenci v Zagrebu naslovili na zvezno versko komisijo spomenico o položaju katoliške Cerkve v Jugoslaviji, ena od njenih zahtev pa je bila ponovna prošnja za popolno izenačitev študentov teologije s študenti državnih fakultet. Pritisk represivnih organov države na duhovnike je začel popuščati, po smrti škofa Rožmana leta 1959 in kardinala Stepinca leta 1960 pa na

čelu katoliške Cerkve v Sloveniji oziroma Jugoslaviji nista več bila za jugoslovanske državnike kot sogovornika nesprejemljiva »državna izdajalca«. V Vatikanu so se začele stvari hitro spreminjati po smrti Pija XII leta 1958. Vrata dialogu s komunistično državo je odprl njegov naslednik Janez XXIII, do podpisa meddržavnega sporazuma med Jugoslavijo in Vatikanom pa je prišlo junija 1966 v Beogradu v času papeževanja Pavla VI.⁵³

Po Rožmanovi smrti je veliki kancler fakultete postal Anton Vovk, ki je bil septembra 1960 na fakulteti promoviran za častnega doktorja, slovesnosti pa sta se udeležila tudi predsednik in tajnik komisije za verska vprašanja. Da ne bi velikega kanclerja v doktorja promoviral dekan, ki mu je bil po cerkveni zakonodaji podrejen, so to nalogo zaupali nekdanjemu profesorju Teološke fakultete v Ljubljani in tedanjemu beograjskemu nadškofu dr. Josipu Ujčiču.⁵⁴ Še posebej pa je bilo na zunaj vidno znamenje izboljšanja odnosov med Cerkvijo in državo v Sloveniji leta 1963, ko so se pogreba nadškofa dr. Antona Vovka udeležili tudi predstavniki državne oblasti. Komisija za verska vprašanja se je ob tem odločila, da »namesto venca pokojnemu nadškofu msgr. dr. Antonu Vovku pokloni Teološki fakulteti v Ljubljani znesek din 500.000« in da je ta denar »dan na prosto razpolago v okviru rednih potreb Teološke fakultete«.⁵⁵

Iskanje modusa vivendi s Cerkvijo v šestdesetih letih se je odražalo tudi v življenju Teološke fakultete, pri nekaterih vprašanjih ji je to koristilo bolj, drugje manj. Slednje velja za državne subvencije, ki so začele stagnirati. Do beograjskega sporazuma je namreč država redno nakažovala dotacijo, ki – po navedbah elaborata Komisije za verska vprašanja – »predstavlja glavni vir dohodkov fakultete za delovanje, ker smo zainteresirani na čim večji neodvisnosti od ordinarijev. Prispevki škofij za vzdrževanje so namreč minimalni«. Ker pa se višina dotacij že nekaj let ni spreminjala, so se v komisiji spraševali, če je torej tovrstno financiranje »še lahko instrument naše politike«. Vodstva katoliške Cerkve na Slovenskem stagniranje državne podpore ni motilo, saj »načeloma napadajo politiko državnih podpor cerkvenim organom in poedincem, pri

⁴⁹ ARS, IS-KPK, f. 10, 301/55.

⁵⁰ M. Kopal, *n. d.*, 36.

⁵¹ AS 1211, šk. 88, Poročilo o stanovskih društvih duhovnikov (nadatirano, sredi petdesetih let).

⁵² ARS, IS-KPK, f. 6, 25/54.

⁵³ M. Režek, *Država in Katoliška cerkev v Jugoslaviji (1945-1966)*, v: A. Šelih, J. Pleterški (ur.), *Država in cerkev*, Ljubljana 2002, 318-321.

⁵⁴ S. Cajnkar, *n. d.*, 190.

⁵⁵ AS 1211, š. 141, Dopis Komisije za verska vprašanja – Dekanatu Teološke fakultete, 11. 6. 1963.

čemer je za našo republiko največ pripomb glede dotacije Teološki fakulteti, (...) nasprotno pa samo vodstvo Teološke fakultete kakor tudi poedinci, ki podpora prejemajo, nimajo nikakih pomislekov in najčešče celo obsojajo škofo zaradi njihovih tozadevnih stališč.⁵⁶

Ob stagniranju državnih subvencij fakulteti in s tem povezanim stagniranjem prihodkov profesorjev je Stanko Cajnkar hudomušno ocenil, da »je to morda vsaj na videz v skladu z željo, da bi naj bila Cerkev resnično 'Cerkev ubogih'.«⁵⁷

Pri predsedniku komisije za verska vprašanja so se 7. januarja 1966 zglasili vsi trije slovenski ordinariji in med drugim načeli tudi vprašanje vodstva Teološke fakultete. Ljubljanski nadškof Jože Pogačnik je omenil, da si želijo zamenjavo na vrhu, saj »se dekan te fakultete ni menjal že vsa leta po vojni, kar je nenormalno in edinstveno«. Dodal je, da se že na fakulteti sami »posmehujejo in se slišijo pripombe, da sta samo Maršal Tito in dr. Cajnkar vedno izvoljena«. Če bi prišlo do zamenjave, je dodal Pogačnik, bi lahko verjetno v Rimu izposlovali »nihil obstat«, torej pristanek Cerkve za imenovanje članov Ciril-metodijskega društva Cajnkarja, Miklavčiča in Oražma za polnopravne predavatelje Teološke fakultete.⁵⁸ Po načelnem dogovoru državnih in cerkvenih oblasti je bila nato izvedena sprememba in so si profesorji za dekana za naslednje študijsko leto izbrali dr. Antona Trstenjaka (ki je bil, kot je zapisal Pogačnik, »pri vladi 'persona grata'«), nadškof Pogačnik pa je pri kongregaciji ponovil vlogo za podelitev »nihil obstat« za imenovane tri profesorje.⁵⁹

V letih po sklenitvi beograjskega protokola se državna oblast ni več tako neposredno, z grožnjo veta, vpletala v volitve dekana Teološke fakultete, tako da Cajnkar po enoletnem vnovičnem dekanovanju v študijskem letu 1967/68 ni bil več izvoljen in ga je zamenjal pred leti za oblast sporni dr. Vinko Fajdiga, tako da so bili poslej dekani iz vrst tistih teologov, proti katerim cerkveno vodstvo ni imelo pomislekov. Za Cerkev sporne profesorje »nihil obstat« ni bil dosežen, kar je zasejalo med predavateljski kader fakultete nelagodja in govorice, da nekdo iz Ljubljane o omenjeni trojici pošilja v Rim slaba poročila, pa čeprav jih je podprl ordinariat.

Kot je bilo razvidno, je Teološka fakulteta po letu 1945 doživela različne spremembe svojega položaja v šolskem sistemu. Toda ker nobene

⁵⁶ AS 1211, šk. 54, Pregled verskih skupnosti v SR Sloveniji, njihovih kadrov in ekonomska moč (elaborat Komisije SR Slovenije za verska vprašanja, 25.12.1967), str. 18-19.

⁵⁷ S. Cajnkar, *n. d.*, 180.

⁵⁸ AS 1211, š. 141, Izvleček iz zabeležke o razg. Preds. KVV SRS B. Kocijančiča z vsemi tremi slov. ordinariji, dne 7/1-1966.

⁵⁹ AS 1211, š. 141, Prepis dopisa nadškofa J. Pogačnika – Sacrae congregationi de seminaris et studioum Romae, 2.7.1966.

spremembe nikoli niso enoznačne in lahko v vsakem slabem najdemo kaj dobrega oziroma v vsakem dobrem kaj slabega, so tudi v teh težavnih pogojih bogoslovci našli kaj vedrejšega. Morda pa je po tem, ko je leta 1952 Teološka fakulteta prenehala biti državna ustanova, kdo našel zadoščenje tudi v tem, da je bilo treba naročiti in uporabljati nove žige Teološke fakultete in je iz njega kot simbol državne ustanove izpadel grb Ljudske republike Slovenije s peterokrako zvezdo na vrhu, sredi novega žiga pa ga je nadomestil stiliziran križ.

Viri in literatura

Arhivski viri (kratice)

- ARS – Arhiv Republike Slovenije
AS 231 – Fond Ministrstva za prosveto Ljudske republike Slovenije, šk. 55.
AS 1211 – Fond Komisije za odnose z verskimi skupnostmi, šk. 5, 54, 83, 88, 114, 141.
PV LRS – Fond Predsedstva vlade Ljudske republike Slovenije, š. 19.
ZAMU – Zgodovinski arhiv in muzej Univerze v Ljubljani.

Literatura

Broz, Josip - Tito: *Borba za socialistično demokracijo*, 6. zv., Cankarjeva založba, Ljubljana 1956.

Cajnkhar Stanko, *Delo fakultete po ločitvi od univerze*, v: BV 29 (1969), Slavnostna številka Bogoslovnega vestnika ob zlatem jubileju Teološke fakultete v Ljubljani 1919-1969, 179-202.

Benedik Metod in drugi (ur.), *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, Družina, Ljubljana 2002.

Fajdiga Vilko, *Iz kronike Teološke fakultete v Ljubljani v letih 1945 do 1965*, v: BV 25 (1965), 187-190.

Fajdiga Vilko, *Ob petdesetletnici – nov statut*, v: BV 29 (1969), 384-395.

Gabrič Aleš, *Odpuščanje profesorjev Univerze v Ljubljani zaradi politično-ideoloških vzrokov*, v: *Objave*, št. 6, oktober 2000 (Politični pritiski in izključevanja učiteljev in sodelavcev z Univerze v Ljubljani : Poročilo Komisije za rehabilitacijo univerzitetnih učiteljev in sodelavcev), 12-32.

Griesser Pečar Tamara, *Pomen »osvoboditve« za slovensko katoliško cerkev*, v: A. Gabrič (ur.), *Slovenija v letu 1945*, Zveza zgodovinskih

društev Slovenije, Ljubljana 1996, 111-138.

Kobal Matej, *Delo slovenskih študentov teologije od konca vojne do danes*, v: BV 50 (1990), 35-40.

Kolar Bogdan, *V Gospoda zaupam. Iz zapisov nadškofa Antona Vovka*, Družina, Ljubljana 2000.

Pangerl Viljem, *Cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni*, v: M. Benedik (ur.), *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Mohorjeva družba, Celje 1991, 235-251.

Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani 1919-1969, Univerza v Ljubljani, Ljubljana 1969.

Režek Mateja, *Država in Katoliška cerkev v Jugoslaviji (1945-1966)*, v: A. Šelih, J. Pleterški (ur.), *Država in cerkev*, SAZU, Ljubljana 2002, 309-321.

Režek Mateja, »*Vprašanje svobode vere je vprašanje osvoboditve cerkve od Vatikana*«. *Odnosi med državo in katoliško cerkvijo v letih 1949-1953*, v: *Zgodovinski časopis* 53 (1999) št. 3, 367-390.

Seznam predavanj za ... semester ..., Univerza, Ljubljana 1945-1952.

Smolik Marijan, *Kronika državne Teološke fakultete*, v: BV 29 (1969), 171-178.

Uradni list Federativne ljudske republike Jugoslavije, 1946.

Uradni list Ljudske republike Slovenije, 1949.

Uradni list Slovenskega narodno osvobodilnega sveta in Narodne vlade Slovenije, 1945.

Zapisniki politbiroja CK KPS/ZKS 1945-1954 [zbrala in avtorica dodatnega besedila Darinka Drnovšek], Arhivsko društvo Slovenije, Ljubljana 2000.

Živojinović Dragoljub R., *Vatikan, katolička crkva i jugoslovenska vlast 1941-1958*, Prosveta, Beograd 1994.

Zbornik ob sedemdesetletnici Teološke fakultete v Ljubljani 1919-1989, v: *Bogoslovni vestnik* (BV) 50 (1990), št. 1-2.

Rafko Valenčič

Prvi koraki zблиževanja med Univerzo v Ljubljani in Teološko fakulteto

Ponovna vključitev Teološke fakultete (TF) v Univerzo v Ljubljani je imela dolgo in težavno pot. Z vidika današnjih razmer težko razumemo ovire, ki jih je fakulteta kot ustanova srečevala. Status ustanove, študentov, profesorjev in uslužbencev je bil po izključitvi iz Univerze (z datumom 31. junij 1952) povsem spremenjen. Študentje, med njimi so bili izključno le kandidati za duhovništvo, so izgubili ne samo vse pravice študentov, kot so zdravstveno zavarovanje, odložitev vojaške službe do zaključka študija in druge ugodnosti, marveč so obstali ob robu tedanje družbe kot anonimni in hkrati nevarni državljani, ki jim je družba s provokacijami, obsodbami in zaporom skušala onemogočiti pot do duhovništva ali jih z obljubami odvrniti od te poti.¹ V času služenja vojaškega roka, v katerega so bili poklicani kadar koli med študijskim letom, so se pritiski v mnogih primerih še stopnjevali. Šele v 80. letih je tedanja Komisija za odnose z verskimi skupnostmi začela urejati vprašanje vpoklica k vojakom oziroma odložitve na najbolj ugoden čas za študente (po 2. ali 3. letniku študija), laiški študentje, ki so se vpisovali v vedno večjem številu, pa so šele ob koncu 80. let lahko dobili prostor v študentskem naselju. Nekdanje in na novo podeljene diplome TF so izgubile javno veljavo oziroma pravne posledice.

Nič boljše se ni dogajalo profesorjem, starejšim in mlajšim,² ljubljanskim in tistim, ki so l. 1945 zaradi nemške zasedbe prišli iz Maribora.³ Po izključitvi fakultete so izgubili status univerzitetnega učitelja, druge

¹ Prim. Zdravko Bahor, *Leta preizkušenj*, Ljubljana 1998.

² Med starejšimi so bili Josip Demšar, Janez Fabijan, Franc Grivec, Franc Ks. Lukman, Matija Slavič, Andrej Snoj in Franc Debevec; med mlajšimi Vilko Fajdiga, Janez Janžekovič, (Jože Lampret), Maks Miklavčič, Janez Oražem, Venčeslav Snoj, Roman Tominec, Anton Trstenjak in Anton Strle, s katerim se zaključuje vrsta profesorjev, ki so predavali v 50. letih. Prim. Aleš Gabrič, *Odpuščanje profesorjev Univerze v Ljubljani zaradi politično-ideoloških vzrokov*, v: *Univerza v Ljubljani, Politični pritiski in izključevanja učiteljev in sodelavcev z Univerze v Ljubljani. Poročilo komisije za rehabilitacijo univerzitetnih učiteljev in sodelavcev*, Objave št. 6/2000, 24-25.

³ Iz Visoke bogoslovne šole v Mariboru so prišli: Jakob Aleksič, Josip Jeraj in Vinko Močnik ter gimnazijski profesor na Ptujju Stanko Cajnkar.

pridobljene pravice ter osnovne pogoje za znanstveno delo, ki so bili že takoj po vojni močno okrnjeni. Profesorji, ki so po vojni odšli v tujino, so bili že leta 1945 »iz dosedanje službe in položaja odstavljani.«⁴ Profesorji dr. Aleš Ušeničnik, dr. Franc Ks. Lukman in dr. Matija Slavič, ki so bili rektorji Univerze v Ljubljani v času med vojnama, so po vojni doživljali hudo zapostavljanje: A. Ušeničnik je l. 1952 po »tihu čistki ... kratko malo potihem izhlapel« iz Akademije znanosti in umetnosti (AZU),⁵ F. Ks. Lukman je ostal le dopisni član Akademije, nehal pa je urejati Slovenski biografski leksikon, ki ga je vodil od začetka (1931-1952).⁶ Znanstveno delo teoloških profesorjev je bilo med vojno in po njej močno omejeno. Stiki s tujino so bili onemogočeni, domače znanstvene revije so prenehale izhajati (tako Bogoslovni vestnik, Čas).⁷ O takratnih razmerah zgovorno priča 10 letnikov na pisalni stroj natipkanega in v teoloških knjižnicah ohranjenega Bogoslovnega vestnika (1949-1960).⁸ Tako je bilo znanstveno in publicistično delo profesorjev omejeno na pisanje skript (priročnikov) v ciklostilni tehniki za študente teologije, ki niso imeli na voljo ne domače ne tuje strokovne literature. V Novi poti (1951-1970), glasilu stanovskega Ciril-metodijskega društva, so objavljali le profesorji (S. Cajnkar, J. Janžekovič, M. Miklavčič, A. Trstenjak). Nekaterim profesorjem je kljub temu uspelo objavljati raziskave v tujini, med njimi ekleziologu Francu Grivcu, odličnemu poznavalcu sv. bratov Cirila in Metoda ter ekumenskemu delavcu, ki je objavljjal doma, na Češkem in Hrvaškem. Antonu Trstenjaku so bila odprta vrata za objave v domači in tuji strokovni literaturi za antropologijo, psihologijo in psihiatrijo.⁹ Delno to velja tudi za raziskovalca slovenske teološke in kulturne preteklosti Marijana Smolika.¹⁰

⁴ Ti so bili: Ludvik Čepon, Alojz Košmerlj, Ignacij Lenček, Alojzij Odar, Josip Turk in Matija Slavič. Slednji se je kmalu vrnil nazaj. Prim. A. Gabrič, *n. d.*, 16-17.

⁵ Prim. Alenka Puhar, *Aleš Ušeničnik (1868-1952)*, v: *Delo* (29. marca 1989), 4, kjer pravi, da je bil l. 1948 A. Ušeničnik »potihem izključen iz AZU na svoj osemdeseti rojstni dan«.

⁶ Prim. Jože Ciperle, *Osmi rektor Univerze v Ljubljani: Franc Ksaver Lukman, 1926-1927*, v: *Vestnik*, Univerza v Ljubljani, 32 (2001), št. 3, 16-19.

⁷ O stanju verskega tiska prim. Rafko Valenčič, *Zamolčani in preganjani*, v: Peter Kvaternik (ur.), *V prelomnih časih*, Družina, Ljubljana 2001, 139-160.

⁸ Prim. Edo Škulj (ur.), *Bibliografsko kazalo Bogoslovnega vestnika 1921-1990*, v: *BV* 51 (1991) št. I, 1-92.

⁹ Več podatkov o tedanjih in poznejših profesorjih Teološke fakultete je mogoče najti v: Branko Stanovnik (ur.), *Univerza v Ljubljani. Biografije in bibliografije univerzitetnih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavcev*, Peta knjiga 1987-1996, I. del, Ljubljana 1997, 989-1095; o A. Trstenjaku glej *n. d.*, 1034-1041.

¹⁰ Prim. *prav tam*, 1023-1025.

1. Znamenja odjuge

In kakšni so bili odnosi med teološkimi profesorji in profesorji drugih fakultet do tedaj skupne Almae Matris? Nekateri izmed njih so ohranili prijateljske stike, kaj več, zlasti zaradi morebitnih neljubih političnih posledic za profesorje Univerze, ki so bili državni uslužbenci, najbrž tudi niso mogli storiti.

Kljub zaostrenim razmeram je bilo nekaj izjem. Nekateri profesorji so še vedno ostali člani Društva visokošolskih profesorjev Univerze v Ljubljani.¹¹ Na račun plačevanja letne članarine so imeli nekatere ugodnosti, ob smrti pa so bili domači deležni delnega povračila pogrebnih stroškov. Iz Društva visokošolskih profesorjev so prišli sredi 80. let predlogi za ponovno vključitev Teološke fakultete v Univerzo.¹² Ali je dalo društvo tudi uradno pobudo na Univerzo glede vključitve, ni znano. Še to: na pogrebu dr. Janeza Janžekoviča (14. marca 1988) je ob koncu maše v cerkvi Vseh svetih na Žalah spregovoril tudi dr. Marko Kerševan s Filozofske fakultete v imenu Društva visokošolskih profesorjev. Oba sta skupaj z drugimi sodelovala v prvih pogovorih in dialogih med kristjani in marksisti, pa tudi v pisnih polemikah.¹³

Stanje se je kljub vsemu začelo spreminjati, čemur sta botrovali postopna demokratizacija in ideološko odpiranje slovenske družbe. Že v 70., zlasti pa v 80. letih beležimo razne oblike sodelovanja in povezovanja med Teološko fakulteto in fakultetami Univerze v Ljubljani (predvsem Filozofsko fakulteto in Fakulteto za družbene vede – nekdanjo Fakulteto za sociologijo, politiko in novinarstvo) ter drugimi znanstvenimi ustanovami (Slovensko akademijo znanosti in umetnosti, Slovensko matico), srečevanja profesorjev na simpozijih in kongresih doma in v tujini. Sodelovanje se je uveljavilo predvsem pri mentorstvu ali somentorstvu pri diplomskih nalogah, magisterijih in doktorskih disertacijah, gostovanju profesorjev (A. Trstenjak od l. 1970 v Ljubljani in Zagrebu) ter uporabi knjižnic. Sčasoma je prišlo tudi do sodelovanja na področju raziskovalnega dela, ki je zahtevalo interdisciplinarno obravnavanje filozofskih, teoloških, zgodovinskih, literarnih, kulturoloških in drugih področjih človekovega duha, zlasti slovenske preteklosti.

¹¹ Člani so bili: J. Janžekovič, A. Trstenjak, R. Tominec in J. Oražem.

¹² Prim. Zapisnik seje DVP z dne 14. aprila 1988 ter dopis R. Valenčiča z dne 8. oktobra 1996 (oboje Arhiv TF).

¹³ Prim. BV 49 (1989), 93; *Tretji dan* 17, 1988, 8-9, kjer sta objavljena govora dekana R. Valenčiča in M. Kerševana.

a) Navajamo nekaj pomembnejših področij sodelovanja z domačimi znanstvenimi ustanovami za čas pred letom 1990.¹⁴

– Mednarodni in interdisciplinarni kolokvij: Znanost in vera (SAZU, Ljubljana, 10. 12. maja 1984). Pripravila sta ga SAZU in Sekretariat za neverne (Rim - Vatikan /F. Rode/). Med predavatelji so bili: V. Grmič, A. Stres, in A. Trstenjak.

– Zgodovinsko-znanstveni simpozij: Redovništvo na Slovenskem (Stična, Pleterje, Kostanjevica na Krki, 23.–25. maja 1984). Simpozij je pripravil Institut za zgodovino Cerkev pri TF. Predavali so A. Nadrah, F. M. Dolinar in M. Benedik.

– Mednarodni simpozij: 16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi (Filozofska fakulteta, Ljubljana, 27. - 29. junija 1984). Predavala sta: V. Grmič in J. Rajhman.

– Posvetovanje: Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije (SAZU, Ljubljana, 24. in 25. oktobra 1984). Predavali so: V. Grmič, J. Rajhman in M. Smolik.

– Simpozij ob 1100-letnici smrti sv. Metoda (TF, Ljubljana, 13. in 14. februarja 1985). Pripravil Institut za zgodovino Cerkev pri TF s sodelovanjem Filozofske fakultete. Predavali so: J. Koruza, J. Šašel in J. Zor s FF ter F. M. Dolinar, M. Benedik, S. Ojnik in O. Črnilogar s TF.

– Znanstveni simpozij ob 400-letnici Trubarjeve smrti (Institut za zgodovino Cerkev pri TF in Slavistično društvo, Tübingen, 3. - 8. novembra 1986; Ljubljana, 9. - 13. novembra 1987). Predavali so J. Rajhman, M. Smolik, A. Strle in Metod Benedik.

– Simpozij: Vloga Cerkev v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja (Slovenska Matica, Ljubljana, 16. in 17. marca 1988). Predavali so: M. Benedik, F. M. Dolinar, J. Juhant in M. Smolik.

– Znanstveno srečanje ob 1000-letnici pokristjanjevanja Rusije (FF – Oddelek za slovanske jezike, in TF, Ljubljana, 16. decembra 1988). Predavali so: F. Perko, S. Janežič, A. Štrukelj in M. I. Rupnik.

– Simpozija o Janezu Evangelistu Kreku ob 70-letnici smrti (TF, Ljubljana, 21. in 22. oktobra 1987). V odsotnosti hudo bolnega rektorja dr. Leopolda Leskovarja se je simpozija udeležil prorektor dr. Rastko Močnik. Na simpoziju je med drugimi predaval J. Prunk s tedanje FSPN.

– Simpozij o M. F. Dostojevskem (FF, Ljubljana, 24. do 28. julija 1989). Sodelovali so tudi profesorji TF.

Povabila k sodelovanju, ki so bila nekakšno tipanje, kako se bo odzvala družbena javnost, in niso imela uradnega značaja, so bila naj-

¹⁴ Prim. Jože Krašovec, *Sodelovanje Teološke fakultete z drugimi univerzami in fakultetami doma in v tujini*, v: *BV* 50 (1990), 27-34. Opomba: Pri navedbi sodelujočih navajamo večinoma le predstavnike teologije.

večkrat dana na osnovi osebnih stikov med profesorji TF in FF ter drugih znanstvenih ustanov. Najpogosteje so sodelovali A. Trstenjak, V. Grmič, M. Smolik, J. Rajhman, pozneje A. Stres, J. Krašovec in drugi. Veliko stikov je bilo med zgodovinarji s Teološke Fakultete s kolegi na Filozofski fakulteti in na Slovenski akademiji znanosti in umetnosti (F. Miklavčič, kasneje M. Benedik in F. M. Dolinar), predvsem na simpozijih in na znanstveno-raziskovalnem področju.

b) Poleg sodelovanja z domačimi je potrebno omeniti tudi sodelovanje z mednarodnimi znanstvenimi ustanovami. Obsegalo je tako skupne raziskovalne naloge kot aktivno udeležbo na znanstvenih simpozijih in kongresih v tujini. Navajamo pomembnejše dejavnosti:

– Medfakultetni ekumenski simpoziji, ki so jih od l. 1974 prirejale izmenično vsako drugo leto Teološki fakulteti v Ljubljani in Zagrebu ter Pravoslavna teološka fakulteta v Beogradu. Zadnji simpozij je bil v Đakovu na Hrvaškem leta 1988. Predavanja so objavljena v znanstvenih zbornikih.

– Udeležba in sodelovanje na mednarodnih konferencah za sociologijo religije (CISR), na katerih je sodeloval zlasti V. Potočnik, občasno so se jih udeleževali J. Gril, J. Krošl, D. Oberžan, A. Trstenjak, R. Valenčič in drugi (Opatija 1971, Lousanne, Strasburg, Benetke, Dublin, Louvain ...).

– Teološka fakulteta v Ljubljani je v tem času podpisala sporazum o sodelovanju s Teološko fakulteto Univerze v Regensburgu (l. 1978). Sporazum je vključeval izmenjavo profesorjev in študijsko bivanje. Dejavna izmenjava profesorjev je bila tudi s Teološkimi fakultetami v Grazu (Avstrija), Zagrebu (Hrvaška), Gorica-Videm (Italija). Takšna srečevanja ustanov in profesorjev so spodbujala raziskovalno delo in sodelovanje, kar je tudi domače univerzitetne kroge spodbudilo k razmišljanju glede statusa in vloge TF v slovenskem prostoru. Profesorji TF so s svojimi dosežki bogatili tujino in širili svoja teološka obzorja, hkrati so odpirali pot ponovni vključitvi TF v univerzo. Njihova gostovanja niso ostala neznanstveni javnosti.

c) Tudi druge dejavnosti in dogodki v tem času so bili ali so postali znamenje prihajajoče odjuge. Navajamo jih po kronološkem redu.

– Pomembno znanstveno in raziskovalno delo sta si zastavila Institut za zgodovino Cerkve (1978) z zgodovinskimi simpoziji in izdajami *Acta Ecclesiastica Sloveniae* ter vsakoletnimi simpoziji v Rimu (od 1983 dalje), ki jih je pripravil skupaj s Slovensko teološko akademijo v Rimu. Katedra za svetopisemske vede, pozneje Institut za svetopisemske vede, je zasnovala nov prevod Svetega pisma. Tako je ob 400-letnici Dalmatinove Biblije (1984) izšel prevod Nove zaveze. Pri obeh projektih so sodelovali tudi strokovnjaki z drugih humanističnih področij.

– Ob 900-letnici najstarejše univerze na svetu, univerze v Bologni, je bila na slovesnost povabljena tudi Teološka fakulteta. Slovesnosti sta se od 16. do 18. septembra 1988 udeležila poleg rektorja ljubljanske univerze akademika dr. Janeza Peklenika in rektorja mariborske univerze dr. Alojza Križmana tudi dekan TF R. Valenčič in prodekan Stanko Ojnik. Teološka fakulteta v Ljubljani je bila med redkimi samostojnimi fakultetami tudi podpisnica dokumenta Magna Charta Universitatum, ki je opredelila razvoj univerze za nove čase.¹⁵

– Ob 70-letnici Univerze v Ljubljani (1989) sta na predlog TF in povabilo UL sodelovala na Posvetu o univerzi za 90. leta (30. maja 1989) tudi ugledna slovenska znanstvenika v tujini, bibličista prof. Karl Matej Woschitz iz Gradca-Celovca in Jože Plevnik iz Toronta v Kanadi. Oba sta bila tudi ob drugih priložnostih profesorja-gosta na Teološki fakulteti v Ljubljani.

2. Pot se pripravlja

Omemba raznih oblik sodelovanja, pa naj so pobude prihajale s cerkvene ali državne strani, so bile pokazatelj, da prijateljske in znanstvene vezi med osebami in ustanovami niso prenehale. Bile so znamenje, da so bili mnogi sposobni premagati obstoječe oblike političnega enoumja. Zavedali so se, da znanosti in njenemu razvoju kot žlahtnemu sadu človeških prizadevanj ni mogoče postavljati omejitev od zunaj. Še enkrat se je pokazalo, da je človekova svoboda duha močnejša od političnih in ideoloških ustrahovanj.

Prvi javnosti znan predlog za ponovno vključitev Teološke fakultete v Univerzo je prišel, kolikor je znano, leta 1987 s strani kandidata za prorektorja Univerze v Ljubljani dr. Rastka Močnika s Filozofske fakultete. V študentskem listu *Tribuna* in na javni predstavitvi v Študentskem naselju v Rožni dolini v Ljubljani je v svoj program vključil tudi ponovno vključitev TF v Univerzo.¹⁶ Humanistika, katere pomemben del je teologija, tvori ogrodje in je stalna spremljevalka človeškega iskanja. Brez nje ni popolne univerze, še manj celovitosti človeške misli. Zamisel je bila vržena v slovenski prostor, predlog pa je odmeval med drugim tudi na 13. kongresu Zveze socialistične mladine Slovenije.¹⁷

¹⁵ Prim. *BV* 1990; Magna Charta Universitatum je med drugim objavljena v *Dnevniku* (10. oktobra 1988), str. 16.

¹⁶ Prim. *Tribuna*, študentski list (Glasilo UK ZSMS), XXXVI, 1987, št. 14 (25. maja 1987), str. 8-9. Zapisal je, da se mora univerza reformirati od znotraj in od zunaj: »Ekspanzija navznoter: Ponovno vključiti Teološko fakulteto v univerzo, njenim študentkam in študentom pa zagotoviti status študenta z vsemi pravicami in dolžnostmi.«

¹⁷ Kongres je bil v začetku novembra 1989 v Portorožu; prim. *Kongres pobud in dopolnitev*, v: *Delo* (6. novembra 1989), kjer je zapisano: »Diplome, pridobljene na teo-

Ob izvolitvi za rektorja Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani (1987) je Leopoldu Leskovarju poleg ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja čestital tudi tedanji dekan TF R. Valenčič. Nadškof. A. Šuštar je skrbno navezoval človeške in prijateljske stike z ljudmi, ki so delovali v znanosti in kulturi, ter z ustanovami, na katerih so delovali, tako z Univerzo in SAZU. V pismu dekana novemu rektorju dr. L. Leskovarju je poleg čestitk in dobrih želja za uspešno »znanstveno delo celotne ustanove ter reforme študija« omenjeno tudi upanje, »da se bodo stiki med Univerzo in raznimi fakultetami ter našo fakulteto ne le ohranili, marveč tudi poglobili ali navezali še na drugih področjih.«¹⁸ Odgovor rektorja je bil kratek in spodbuden. Tudi v čestitki prorektorju dr. R. Močniku je bila izražena želja za »uspešno delo glede vprašanj, ki ste si jih določili kot svoj program dela in prenove Univerze«, ter veselje, »da smo se lahko že v času priprav na izvolitev pogovorili o raznih vprašanjih«, zato tudi želja, da bi »stike še naprej ohranili in poglobljali.«¹⁹ V obeh pismih so omenjeni in ovrednoteni že vzpostavljeni stiki, dosedanje znanstveno sodelovanje ter upanje, da se bodo te oblike v prihodnje nadaljevale in poglobile.

Posebej velja omeniti dobrohotne nasvete in sodelovanje s profesorji FF in FDV. V ta namen sta bili oblikovani dve skupini, univerzitetna in teološka.²⁰ Skupini sta na osnovi pogovorov, do katerih je prišlo na pobudo R. Močnika in C. Tothove, in so bili 24. junija 1988, 10. februarja 1989 in 20. marca 1989, pripravili besedilo Protokola o sodelovanju med Filozofsko fakulteto Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani in Teološko fakulteto v Ljubljani z oddelkom v Mariboru. Protokol sta 19. junija 1989 podpisala takratna dekana dr. Dušan Nečak v imenu FF in dr. Rafko Valenčič v imenu TF ob navzočnosti rektorja Univerze akademika dr. Janeza Peklenika in velikega kanclerja TF nadškofa dr. Alojzija Šuštarja ter drugih predstavnikov obeh strani.

Protokol v uvodu in 9. točkah povzema zgodovinske mejnike visokošolskega študija med Slovenci, izključitev TF iz Univerze l. 1952, povezovanje in sodelovanje med TF in drugimi visokoškolskimi ustanovami na raznih ravneh v zadnjem desetletju, načrt za nadaljevanje in

loškem visokoškolskem študiju, naj se izenačijo in imajo isti status in javno priznanje kot diplome, pridobljene na drugih visokoškolskih ustanovah. Podpiramo vključitev teološke fakultete v Ljubljani in Mariboru v Univerzo, če to fakulteti želita.«

¹⁸ Pismo Rektorju dr. Poldetu Leskovarju, 3. julija 1987 (Arhiv TF).

¹⁹ Pismo prorektorju dr. Rastku Močniku, 3. julija 1987 (Arhiv TF).

²⁰ V prvi so bili R. Močnik, M. Kerševan, C. Toth, Z. Roter, Ignacij Voje – pozneje še D. Nečak, dekan FF; v drugi pa J. Krašovec, S. Ojnik, A. Snoj, D. Ocvirk, J. Juhant, R. Valenčič, pozneje M. Benedik.

poglabljanje dosedanjega sodelovanja ter ureditev statusa Teološke fakultete v okviru Univerze.²¹

3. Pot ni bila brez težav in pomislekov

Pot do vključitve TF v Univerzo še ni bila povsem odprta. Nov veter na Univerzi jeseni 1989 je delo nekoliko upočasnil, ni ga pa mogel zavreti. Nekaterim so se zdeli začetni koraki preveč smeli; imeli so vrsto pomislekov, ki so jih tako ali drugače tudi izrazili. Pogovor z novim rektorjem Univerze EK dr. Borisom Sketom (rektor 1989-1991) ter novim dekanom TF dr. Metodom Benedikom in nekdanjim dekanom dr. Rafkom Valenčičem l. 1990 so pokazali nekatere (verjetno bolj osebne kot uradne) ugovore. Naštevam jih po osebnem zapisu in spominu.

a) Na vprašanje, zakaj TF vztraja pri ponovni vključitvi v Univerzo, tedaj še Univerzo Edvarda Kardelja v Ljubljani, odgovor ni bil težak. Teološka fakulteta je najstarejša visokošolska ustanova na Slovenskem; bila je predhodnica univerze in njena soustanoviteljica leta 1919; navedena je kot prva med petimi fakultetami ustanoviteljicami; leta 1952 je bila iz političnih razlogov krivično izključena iz Univerze. Čas je, da se zgodovinska krivica popravi.

b) Na videz najresnejši ugovor je bil, da Teološka fakulteta ni avtonomna ustanova: odvisna je od ustanove, ki ima svoje središče izven domovine (Rim – Vatikan), ima velikega kanclerja, katerega vloga in kompetence niso jasne, njen program in delo urejajo cerkvene določbe, nastavitve profesorjev je v pristojnosti cerkvene ustanove itd. Odgovor je bil tako tedaj, danes pa še bolj, dovolj argumentiran in razumljiv: veliki kancler je vez med ustanovo in osrednjo rimsko kongregacijo, ki v ničemer ne krni avtonomije fakultete; potrditev programov in predavateljev s strani rimske kongregacije ima mednarodno veljavo; študij in diploma TF sta priznana po vsem svetu, zato je študentom brez težav omogočen prehod na druge teološke fakultete; habilitacija predavateljev s strani Rima pomeni priznanje njihove usposobljenosti glede na mednarodna merila, kar predavateljem omogoča prehod in sodelovanje na vseh ustreznih cerkvenih ustanovah po svetu. Za profesorje in študente je to priznanje, ki ima mednarodni pomen in ga danes uveljavljajo vsi primerjalni študijski programi in mednarodna merila za habilitacijo. Sicer pa je bila TF edina fakulteta na Slovenskem, ki je po vojni sploh ohranila avtonomnost v odnosu do države oziroma njene oblasti. Tedaj je univerza v Ljubljani še nosila ime »Univerza Edvarda Kardelja«!

²¹ Besedilo Protokola je objavljeno v *BV* 50 (1990), 29-30.

c) Očitek, da se želi fakulteta ponovno vključiti predvsem zaradi finančnih (gmotnih) razlogov, ni imel nikakršne osnove. Teološka fakulteta je po letu 1952 delovala brez vsakršne ali vsaj pomembnejše državne finančne podpore in je sposobna tako delovati tudi v prihodnje. Prejemala je subvencijo Komisije za verska vprašanja, ki je bila najprej dokaj skromna, pozneje pa celo simbolična. V vseh dotedanjih pogovorih in dopisih na ustrezne družbene in izobraževalne ustanove finančnega vprašanja nismo nikoli niti omenjali, kaj šele da bi ga postavljali v ospredje. Pogovor se je zaključil brez konkretnih sklepov in velikih upov na ugodno rešitev.

Praznovanje 70 letnice Univerze v Ljubljani l. 1989 je spodbudilo nadaljnja prizadevanja za ponovno vključitev, čeprav priložnostni zbornik ob tej obletnici, žal, TF ni obravnaval. Kljub temu so spodbude prihajale s strani znanstvenih ustanov (Univerza, SAZU), naklonjenost pa so izražali tudi politične ustanove (Izvršni svet, Komisija za verska vprašanja). S strani cerkvenega vodstva ves čas ni bilo nobenih zadržkov. Veliki kancler TF nadškof in metropolit dr. Alojzij Šuštar ter škofa ordinarija, mariborski dr. Franc Kramberger in koprski mag. Metod Pirih, so v pismu z dne 3. februarja 1990 soglasno podprli prizadevanja za ponovno vključitev.

Teološka fakulteta je 2. aprila 1990 poslala najprej vlogo na Republiški komite za vzgojo in izobraževanje ter telesno kulturo, ki je bil naslednik nekdanjega Sveta za prosveto in kulturo pri Vladi Ljudske Republike Slovenije, za preklic nezakonitega odloka z dne 4. marca 1952. S tem preklicem naj bi bila odprta vrata za vlogo na Univerzo v Ljubljani. Še isto leto, 30. junija 1990, je TF poslala vlogo na UL za ponovno vključitev v Univerzo.²²

Televizijski pogovor 3. julija 1990, v katerem so bila soočena dokaj nasprotna gledišča tedanjega rektorja UL prof. dr. B. Sketa in dekana TF dr. R. Valenčiča, ni obetal veliko. Nadaljnji dogodki pa so se kljub temu razvijali v bolj pozitivno smer, kot je bilo pričakovati. Tako je B. Sket že isto jesen bolj dobrohotno zapisal, da je bila »izločitev Teološke fakultete ... škodljiva in je povzročila njen razvoj stran od nekaterih splošno uveljavljenih univerzitetnih načel.«²³ Končno je Skupščina Republike Slovenije 2. maja 1991 izdala Zakon o spremembah in dopolnitvah o pravnem položaju verskih skupnosti. S tem je fakulteta dobila

²² Glede poteka vključevanja in odprtih vprašanj prim. Rafko Valenčič, *Teološka fakulteta spet članica ljubljanske univerze*, v: *Slovenec* (21. novembra 1992), 29.

²³ Prim. Boris Sket, *Kako je »politika« krojila univerzo*, v: *Delo*, Sobotna priloga (22. septembra 1990), 27-28. V tem smislu je treba brati tudi zapis v *Tribuni* (26. novembra 1990), št. 18, str. 20-21.

status državne ustanove, diplome pa javnopravni pomen.²⁴ Do ponovne vključitve je končno prišlo dobro leto pozneje, 18. novembra 1992.

V istem času kot ljubljanska si je tudi teološka fakulteta v Zagrebu (Katolički bogoslovni fakultet) prizadevala za ponovno vključitev v univerzo. Dosegli so več, kot so pričakovali. Izvršni svet Sabora Hrvatske je dne 23. junija 1990 preklical odločbo iz l. 1952 glede izključitve fakultete iz univerze, s čimer je dal vsem dokumentom fakultete, izdanim v tem času, trajno veljavo.²⁵ Pol leta pozneje, 5. februarja 1991, je bila teološka fakulteta ponovno vključena v Univerzo v Zagrebu.²⁶ Verjetno je tudi sklicevanje na hrvaško rešitev prispevalo k ugodni rešitvi naših vlog.

Sklep

Dogodki in navedeni podatki, utemeljeni na objektivnih dejstvih ter osebnih spominih, narekujejo nekaj spoznanj, ki jih lahko strnemo v naslednjih točkah.

a) Pobuda za ponovno vključitev Teološke fakultete v Univerzo je prišla od zunaj, najprej s strani izobraževalnih ustanov, pozneje je bilo temu naklonjeno tudi politično vodstvo. Profesorji in študentje TF smo taka pričakovanja skrivoma gojili, zato smo bili pozorni na dogajanje in predloge, ki so bili znamenje dozorevanja tedanje družbe. Smemo trditi, da je bila ta pot boljša, kot bi bila prezgodnja pobuda z naše strani, ki bi (morda) rodila prej nasprotovanja univerzitetnih ustanov in političnega vodstva kot pa njihovo soglasje. Stvari so morale dozoreti in so dejansko dozorevale.

b) Znanstveno, raziskovalno in pedagoško delo, ki ga je kljub težavam in oviram opravljala Teološka fakulteta v našem prostoru, ni ostalo neopazno izobraževalnim ustanovam, akademskim krogom in družbeni javnosti. Čutili so absurd, da so teologi na znanstvenem področju enakovredni sogovorniki svojim kolegom in ustanovam, da nas kot take priznava in upošteva tujina, medtem ko v domovini še vedno živimo ob robu družbenega dogajanja in priznanja. Še bolj je bilo kričeče dejstvo, da so politične in ideološke razmere poglobljale prepad med posameznimi vejami znanosti, ki po svoji naravi težijo k enovitosti, dopolnje-

²⁴ Prim. opombo 22.

²⁵ Prim. AKSA (27. 7. 1990), št. 30 (1053), str. 1. Prim. tudi daljši pogovor med predstavniki TF, Univerze in vlade pred preklicem odločbe iz leta 1952, v: AKSA (22. 6. 1990), 22 (1048), 15-20.

²⁶ Prim. AKSA (1. 3. 1991), št. 9 (1083), Priloga 10-11. Izvršni svet Sabora Hrvatske je preklical izključitev iz l. 1952, tako da je bila fakulteta dejansko ves čas članica univerze, v tem času izdani dokumenti pa imajo pravno veljavo.

vanju in interdisciplinarnosti. S tem pa so poglobljali tudi prepad med ljudmi in njihovimi znanstvenimi prizadevanji. Pokazalo se je, da zlasti humanistične vede ne morejo zadovoljivo reševati mnogih vprašanj brez teološkega ozadja z ene strani, prav tako pa tudi teologija ne more uspešno delovati v korist človeka brez (novih) antropoloških spoznanj. Glas dobronamernih ljudi, tudi predstavnikov drugačnega svetovnega nazora, je imel pomembno vlogo ne samo v pobudah za vzpostavitev prvih oblik sodelovanja, marveč tudi v predlogih za ponovno vključitev TF v Univerzo.

c) Tudi bližajoče se demokratične spremembe v 80. letih so bile v ozadju pobud za priznanje in ponovno vključitev TF v UL. Teološka fakulteta sprejema svojo navzočnost v svetu znanosti in kulture v duhu konstitucije o cerkvenih univerzah kot nalogo, ne pa kot privilegij ali zgolj znamenje naklonjenosti neke družbe.²⁷ Njena naloga je služiti celostnemu razvoju človeka, blaginji in razvoju družbe, kar znanstveno delo gotovo je. Zaveda se, da tedaj, ko dela v korist človeka in družbe, izpolnjuje božji načrt in pomaga človeku k izpopolnitvi. Tedaj je tudi v službi evangelija.

²⁷ Prim. Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Ex corde Ecclesiae* (1995); prim. *Cerkev in kultura*, CD 59, Ljubljana 1995.

Bogdan Kolar

Teološka fakulteta ponovno članica Univerze

Če je za katero družbeno ustanovo mogoče reči, da je tesno vpeta v politično dogajanje in konkreten življenjski utrip kake narodne skupnosti in da je sad določenega zgodovinskega trenutka, potem to velja za izobraževalne ustanove in univerzo v prvi vrsti.¹ Politika je vselej želela imeti svojo roko nad šolami in učitelji, pri čemer se je posluževala različnih vzvodov in mehanizmov, če ne drugače tudi s preverjanjem kadrov ali z razporejanjem denarja za njihovo poslovanje. O tem nam pričajo začetki univerze v Ljubljani, zapleti z njeno prihodnostjo konec dvajsetih let preteklega stoletja,² čas druge svetovne vojne in leta po njej. Zanimivo je v tem pogledu spomniti na reforme šolskega sistema v petdesetih letih preteklega stoletja, na usmerjeno izobraževanje ali na skupna programska jedra, pa na iznajdbo sistema temeljnih organizacij združenega dela in prenašanjem le-tega na univerzo. Če upoštevamo še ideološko razsežnost, potem nas odnos oblasti do cerkvenih šol različnih stopenj in do Teološke fakultete (kot najvišje izobraževalne ustanove, ki se je razvila v Ljubljani kot sad večstoletnega razvoja teoloških šol) še posebej ne preseneča.³

Družbene spremembe na Slovenskem konec osemdesetih in v začetku devetdesetih let so svoje sadove prinesle tudi na to področje; pri tem ne gre spregledati, da so veliko prispevali k demokratizaciji družbe tudi posamezni pedagoški delavci s Teološke fakultete. Sestavni del takšnih sprememb je bil bolj toleranten odnos do Cerkve in priznanje njenega mesta tudi v javnem življenju in na vzgojno-izobraževalnem področju. Težko bi rekli, da je šlo zgolj za spremembe v načinu razmišljanja; to je bilo tedaj (morda predvsem) politično oportuno. Pri tem so odigrali pomembno vlogo nekateri akademski krogi, ki so kazali zanimanje za večje

¹ Prispevek je bil v skrajšani obliki predstavljen na dnevu Teološke fakultete v tednu Univerze v Ljubljani dne 4. decembra 2002.

² Prim. M. Mikuž, *Gradivo za zgodovino univerze v letih 1919-1945*, v: *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani. 1919-1969*, Ljubljana 1969, 78-79.

³ Prim. *Teološka fakulteta, v: Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani. 1919-1969*, Ljubljana 1969, 567-573.

sodelovanje s profesorji Teološke fakultete in za začetne oblike skupnega dela, in študentska združenja. Tako se je v osemdesetih in devetdesetih letih preteklega stoletja ustvarjalo Teološki fakulteti naklonjeno razpoloženje, ki je v nadaljevanju prineslo prve spremembe uradnega političnega odnosa do cerkvenih šol. V 80. letih smo še vedno priče nadaljevanju dotedanje prakse glede budnega spremljanja delovanja cerkvenih ustanov in posameznikov, sestankom različnih koordinacij in delovnih skupin. Ohranjeni dokumenti kažejo, da ni bilo lahko prekiniti z v desetletjih pridobljenimi navadami.⁴ Sledovi takšnih dejavnosti segajo še v zadnja 80. leta, čeprav je obveljala ocena, da je bil odnos med Cerkvijo in državo v tem času 'partnerski'.

Teološka fakulteta je dobro sodelovala s katoliško teološko fakulteto v Zagrebu in beograjsko pravoslavno fakulteto; pravi mednarodni značaj in veljavo pa je imelo sodelovanje z univerzama v Regensburgu (prvič je bila pogodba o sodelovanju podpisana 12. novembra 1980 v Regensburgu, uradni stiki so potekali že nekaj let pred tem) in v Gradcu (pogodba podpisana 27. junija 1990 v Mariboru). Kot prvo kvalitativno spremembo v položaju ljubljanske Teološke fakultete je treba obravnavati protokol o sodelovanju med Filozofsko fakulteto Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani in Teološko fakulteto v Ljubljani z oddelkom v Mariboru, podpisan 12. junija 1989. Ob navzočnosti rektorja ljubljanske univerze prof. dr. Janeza Peklenika in velikega kanclerja Teološke fakultete nadškofa dr. Alojzija Šuštarja sta protokol podpisala dekana obeh fakultet prof. dr. Dušan Nečak s filozofske in prof. dr. Rafko Valenčič s teološke. V dokumentu je bilo zapisano, da sta bila humanistični in teološki študij »v slovenski preteklosti tesno med seboj povezana. Ta povezanost se je kazala tako na osebni ravni, saj so številni teologi bili hkrati tudi priznani humanisti in obratno, kakor tudi na ravni samih znanosti. Ustanovitev Univerze v Ljubljani (1919) je združila tedanja znanstvena prizadevanja v sicer okrnjenem slovenskem prostoru. Ob izločitvi Teološke fakultete iz sklopa Univerze (1949) so se še vedno ohranile nekatere vezi, zlasti osebne. Ohranjali so jih posamezni profesorji tako z ene kot z druge strani.«⁵ Poudarjene so bile spremembe v odnosih in pogostejši stiki med obema fakultetama ter Teološko fakulteto in nekaterimi drugimi visokošolskimi ustanovami, do katerih je prihajalo v prejšnjih letih. «Narekuje jih želja in potreba po znanstvenem sodelo-

⁴ Prim. B. Repe, *Viri o demokratizaciji in osamosvojitvi Slovenije* (I. del: Opozicija in oblast), Viri 17, Ljubljana, ADS 2002, 146 s.s. Tu se začenja poglavje z naslovom Katoliška Cerkev in oblast.

⁵ Iz besedila protokola, objavljeno v: BV 55 (1995), 101. Pod naslovom Razmerje med Teološko fakulteto in Univerzo v Ljubljani je takratni tajnik fakultete E. Škulj objavil pomembne dokumente, ki so se nanašali na zgodovino Teološke fakultete v Ljubljani. Prim. BV 55 (1995), 95-110.

vanju, izmenjavi predavateljev, bolj učinkovitem služenju človeku in splošnem razvoju družbe, medsebojnemu spoznavanju in podobno. Vedno bolj se uveljavlja prepričanje, da morajo ti stiki dobiti pravno utemeljitev in podobo, da bo zagotovljena njihova trdnost in kontinuiteta, s čimer bi bila dana spodbuda za nadaljnje in nove oblike sodelovanja.«⁶ S tem so bila odprta vrata različnim oblikam in stopnjam sodelovanja, medsebojnega priznavanja kot priznavanja akademskih naslovov in izpitov. Hkrati je bil poudarjen namen, da bosta obe fakulteti delovali »v smislu razširitve sodelovanja na druge fakultete obeh slovenskih univerz« in za »urejanje mesta (statusa) Teološke fakultete v okviru Univerze ob upoštevanju njene specifičnosti in avtonomije.«⁷ Protokol je bil podpisan 12. junija 1989, pred tem ga je sprejel svet Filozofske fakultete (21. aprila 1989) in redni svet Teološke fakultete (11. maja 1989), v veljavo pa je stopil s podpisom obeh dekanov. Sporazum je bil sad večletnega sodelovanja med posameznimi predavatelji obeh fakultet in odprtosti njenega vodstva.

Po političnih spremembah na Slovenskem v letu 1990 in 1991 je bilo mogoče začeti izvajati spremembe tudi v odnosih med državo in Cerkvijo, vendar le v okvirih, ki jih je določala dotedanja zakonodaja oziroma toliko, kolikor je bila le-ta spremenjena. *Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti*, sprejet v letu 1976, je bil v tistem trenutku še vedno v veljavi (in je v svojih temeljnih potezah v veljavi še danes). Ena prvih večjih sprememb zakona se je zgodila maja 1991, ko je Skupščina RS sprejela *Zakon o spremembah in dopolnitvah zakona o pravnem položaju verskih skupnosti*, v katerem je bilo v 7. členu določeno: »Za 22. členom se doda nov člen, ki se glasi: ‘22 a člen – Spričevala Srednje verske šole v Vipavi in Srednje verske šole v Želimljem ter diplome Teološke fakultete v Ljubljani z oddelkom v Mariboru, se štejejo od uveljavitve tega zakona dalje za javne listine.’«⁸ S tem so dobile javno veljavo vse listine, ki so jih izdajale omenjene tri cerkvene izobraževalne ustanove, cerkvene šole pa so bile (kljub nasprotovanju poslancev Socialistične stranke Slovenije in Stranke demokratične preнове) vključene v sistem izobraževanja. Ob isti skupščinski razpravi, ki je bila ‘nepričakovana dolga’ ter ‘obremenjena s čustveno prizadetimi osebnimi izpovedmi’ predvsem v družbeno-političnem zboru skupščine, je bila odpravljena določba, ki je Cerkvi prepovedovala ukvarjati se z dejavnostmi posebnega družbenega pomena, kar se je v prvi vrsti nanašalo prav na ustanavljanje izobraževalnih ustanov in na delovanje Karitas.⁹

⁶ *Prav tam.*

⁷ Čl. 9 protokola, objavljeno v: BV 55 (1995), 102.

⁸ *Ur. l. RS 22/91*, str. 1058.

⁹ Prim. *Verske šole bodo odslej enakopravno vključene v sistem izobraževanja*, v: *Delo*, 22. maj 1991; A. Brezovnik – A. Vilfan, *Teološka fakulteta v Univerzo?*, v: *Dnevnik*, 22. maj 1991.

Hkrati je bilo treba urediti vprašanje registracije Teološke fakultete kot zavoda, za kar je veljal *Zakon o zavodih*, sprejet marca 1991. Ker fakulteta ni imela akta o ustanovitvi, ki bi bil izdan v času socialističnih oblasti in torej v skladu s proceduro delovanja sodišča, je le-to slednjič upoštevalo kot osnovo za registracijo zakon o ustanovitvi univerze v Ljubljani iz leta 1919.¹⁰ V okviru systemskega reševanja pravnega položaja Teološke fakultete, njenih predavateljev in študentov je dal pomembne temelje sklep slovenskega Izvršnega sveta iz oktobra 1991, v katerem je bilo med drugim zapisano: »Izvršni svet Skupščine Republike Slovenije je sklenil, da se od začetka leta 1992, ob upoštevanju že uveljavljenih zakonskih sprememb, pripravijo izhodišča za sistematsko rešitev umeščenosti ter položaja TF in študijskega programa. – V izogib slabšanju gmotnih razmer ter ob upoštevanju postopne in delne vključitve študija na TF (laični del študija v obsegu 5 let) v sistem izobraževanja je Izvršni svet Skupščine Republike Slovenije sklenil zagotoviti finančna sredstva (dohodek in materialne stroške) že za izvajanje akademskega leta 1991/92 pričenši z oktobrom 1991, kar omogoča zakon o pravnem položaju verskih skupnosti (UI RS 22/91).«¹¹ V istem času je bila Teološka fakulteta intenzivno vpeta v dogajanje na Slovenskem, ko je šlo v resnici za prelomne dneve. 12. julija 1991 je dekan fakultete prof. dr. M. Benedik 173 univerz in teoloških fakultet po svetu seznanil z dogajanjem v Sloveniji ter jih pozval, »da po svojih močeh in svojem vplivu podprete naše težnje v vaši državi in pripomorete k državnopravnemu priznanju Republike Slovenije«. Pozitivne odgovore je poslalo 29 univerz.

Vodstvo Teološke fakultete je uradno prvič zaprosilo rektorat Univerze v Ljubljani za ponovno vključitev v Univerzo 30. junija 1990; svojo prošnjo je ponovilo 13. februarja 1992. Že v prvem dopisu je izrazilo željo, da bi fakulteta lahko ohranila avtonomijo cerkvene fakultete in da bi bil njen položaj primerljiv s položajem teoloških fakultet v srednjeevropskem prostoru. Po zadnji prošnji je bila imenovana delovna skupina, da bi obravnavala odprta vprašanja v zvezi s ponovno vključitvijo Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani. Skupino so sestavljali: prorektor prof. dr. M. Kališnik, prof. dr. B. Zabel (član do maja 1992), dekan Filozofske fakultete prof. dr. M. Kerševan in prof. dr. J. Kranjc (člana od junija 1992), M. Vilfan, glavna tajnica, ter dekan prof. dr. M. Benedik in doc. dr. B. Košir s Teološke fakultete. Kot lahko razberemo iz delovnega gradiva skupine, so osnovna vprašanja izhajala »predvsem iz različnega razumevanja določil 7. in 58. člena ustave Republike Slovenije. 7. člen

¹⁰ Fakulteta je bila registrirana pod številko sgr 6540/91 na pristojnem sodišču v Ljubljani.

¹¹ Dopis Izvršnega sveta Skupščine RS z dne 22. oktobra 1991 v arhivu TEOF; prim. D. Ocvirk, *Poročilo o delovanju Teološke fakultete v študijskih letih 1991-1992 in 1992-1993*, v: BV 54 (1994), 189.

govori o ločitvi države in verskih skupnosti, 58. člen pa o državnih univerzah in državnih visokih šolah ter o njihovi avtonomnosti«. ¹² Ko si je delovna skupina v letu 1992 pridobila o gornjih vprašanjih mnenje Ministrstva za zakonodajo in Ministrstva za šolstvo in šport, po katerih v veljavni zakonodaji ni bilo zadržkov za vključitev Teološke fakultete v Univerzo, pri čemer je bilo poudarjeno načelo ustavno zagotovljene visokošolske avtonomije, je lahko nadaljevala s pripravo izhodišč in reševanjem odprtih vprašanj.

Čeprav je del javnosti nasprotoval ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani, ¹³ so postopoma prevladali razlogi v prid vključitve, pri čemer je bilo odločilno ravnanje vodstva univerze, ki je nastopilo v letu 1991 (rektor akademik prof. dr. Miha Tišler, prorektorji dr. Mirko Jurak, dr. Miroslav Kališnik, dr. Jože Kušar, dr. Janez Možina). *Pogodba o sodelovanju med Univerzo v Ljubljani in Teološko fakulteto v Ljubljani z oddelkom v Mariboru*, ki sta jo 20. maja 1992 podpisala veliki kancler Teološke fakultete dr. Alojzij Šuštar in rektor univerze akademik prof. dr. Miha Tišler, je bila vmesna stopnja do dokončne rešitve. ¹⁴ Kot temeljno izhodišče pogodbe je bila poudarjena želja, da bi z dokumentom ovrednotili dotedanje sodelovanje in stike in da bi prispevali k razvoju znanosti na Slovenskem v novih zgodovinskih razmerah. Zato so po uvodnih trditvah o ohranjanju in spoštovanju avtonomnosti, specifičnosti in akademske svobode obeh ustanov (čl. 1) ter ugotovitvi pozitivnih rezultatov dotedanjega formalnega in neformalnega sodelovanja (čl. 2) v nadaljevanju zapisali nekatera področja sodelovanja »v obojestransko korist«. Ustanovi sta sklenili, da bosta: »a. pospeševali medsebojno sodelovanje učiteljev in raziskovalcev, prav tako mentorjev raziskovalnih nalog na vseh stopnjah študija; b. sodelovali pri organizaciji podiplomskega študija, znanstvenih kongresov in raziskovalnih nalog; c. posredovali izmenjavo vsakoletnih študijskih programov« (čl. 3). Dogovorjeno je bilo, da se bodo o konkretnih oblikah sodelovanja pogovarjale posamezne članice Univerze s Teološko fakulteto, vodstvo Univerze pa »si bo v okviru svojih pristojnosti prizadevalo za omenjene oblike

¹² Iz gradiva za sejo Univerzitetnega sveta 18. novembra 1992 v arhivu TEOF.

¹³ Med temi je bilo znano mnenje prof. dr. Veljka Rusa, neizvoljenega kandidata za rektorja Univerze v Ljubljani; prim. B. Karneža, *Želja po vključitvi v Univerzo in nasprotovanja*, v: *Slovenec*, 28. oktober 1991. »Po neizvolitvi je dr. Rus tudi javno izjavil, da je študent teologije Andres Marko Poznič kot predsednik študentskega parlamenta vplival na glasovanje študentske delegacije v univerzitetnem svetu.« Po poročanju istega časopisa je dr. V. Rus sicer zagovarjal sodelovanje med Teološko fakulteto in Univerzo v Ljubljani in je bil proti njeni osamitvi, vendar pa je menil, »da Teološka fakulteta zaradi notranje cerkvene hierarhije ne more uporabljati enakih meril kot Univerza v Ljubljani«. J. Kontler-Venturini, *Samo vprašanje časa. Teološka fakulteta prihaja na Univerzo*, v: *Delo*, 4. april 1992.

sodelovanja in bo o tem obveščalo svoje članice«. Podčrtan je bil namen sodelovati na področjih in pri dejavnostih, »ki omogočajo in pospešujejo opravljanje primarnih nalog obeh strani, tako glede knjižničarstva, izmenjave literature, računalništva, študijskih in socialnih vprašanj študentov ipd.« (čl. 4). Poleg volje za ustvarjanje možnosti izmenjavanja rezultatov in informacij, pri čemer sta bila kot sogovornika določena dekan Teološke fakultete in prorektor Univerze, »ki je zadolžen za uresničevanje te pogodbe«, je 6. člen pogodbe zatrdil voljo obeh podpisnic, da »si bosta prizadevali, da po ureditvi pravnih in drugih statutarnih zadev pride do čimprejšnje odločitve o morebitni ponovni vključitvi TF v UL«. Na temelju določb pogodbe sta se lahko dekan prof. dr. Metod Benedik in doc. dr. Borut Košir kot predstavnika Teološke fakultete prvič po letu 1952 udeležila seje Znanstveno-pedagoškega sveta Univerze v Ljubljani (22. junija 1992). Za takšno dogajanje ni bilo brez pomena sistematično reševanje pravnega položaja teoloških fakultet v vzhodnoevropskih državah; na Hrvaškem je bil dekret o izključitvi Teološke fakultete z univerze v Zagrebu iz leta 1952 razveljavljen že junija 1991.

V poletnih in zgodnjih jesenskih mesecih leta 1992 so potekala intenzivna dogovarjanja o nadaljnjih korakih ter o možnostih polne vključitve Teološke fakultete v Univerzo v krogih strokovnih teles, istočasno so se o razlogih za in proti izrekli javni mediji, ki so bili glasniki posameznikov ali skupin.¹⁵ Pomemben prispevek so pri ustvarjanju pozitivnega odnosa do vprašanja so dali študentje teologije, ki so marca 1992 v medijih objavili poziv vodstvu Univerze v Ljubljani, da bi omogočilo sprejem Teološke fakultete med redne člane univerze; že leto pred tem (marca 1991) je vključitev podprla Študentska organizacija Univerze v Ljubljani. V apelu študentov teologije med drugim beremo: »Prepričani smo, da so razlogi, ki so botrovali izključitvi Teološke fakultete iz Univerze, preseženi. Razen tega poseben status TF kot cerkvene ustanove v nobeni demokratični državi ni ovira za članstvo v univerzi.« Podoben dopis podpore sta vodstvu Teološke fakultete poslali še Medicinska fakulteta in Akademija za glasbo.¹⁶

Delovna telesa Univerze so skupaj s predstavniki Teološke fakultete isto obdobje namenjala usklajevanju podrobnosti sklepa, ki ga je name-

¹⁴ Besedilo pogodbe je objavil E. Škulj, v: BV 55 (1995), str. 103-104.

¹⁵ Prim. M. Kunej, *Teološka fakulteta po štirih desetletjih. Spet v naročju univerze?*, v: *Večer*, 29. oktober 1992; J. Kontler-Venturini, *Čigava teološka fakulteta*, v: *Delo*, 18. november 1992. Tu se avtorica sprašuje predvsem o pristojnostih osrednjih cerkvenih ustanov pri poslovanju teoloških fakultet in izraža bojazen, da bi z vključitvijo teološke fakultete v univerzo le-ta tvegala, »da po njej znova straši ideološko obarvana resnica«.

¹⁶ Prim. J. Kontler-Venturini, *Samo vprašanje časa. Teološka fakulteta prihaja na Univerzo*, v: *Delo*, 4. april 1992; *Kdaj bo Teološka fakulteta članica Univerze?*, v: *Slovenec*, 27. marec 1992.

raval sprejeti svet Univerze in z njim ponovno vključiti Teološko fakulteto kot enakopravno članico. 25. septembra 1992 je Znanstveno-pedagoški svet Univerze predlagal, naj bo Teološka fakulteta ponovno vključena v univerzo. Univerzitetni svet je na seji 18. novembra 1992 takšen sklep sprejel (glasov proti ni bilo, nekateri člani sveta so se vzdržali) in odločitev sporočil vodstvu Teološke fakultete.¹⁷ Sklep sta 14. decembra 1992 podpisala rektor prof. dr. Miha Tišler in predsednik Univerzitetnega sveta prof. dr. Marjan Senjur. Sklep je obsegal temeljno določilo, da »se Teološka fakulteta kot akademska institucija ponovno vključi v Univerzo v Ljubljani kot ena fakultet« in da »Teološka fakulteta do nadaljnega ohrani nespremenjene svoje akte in svoj habilitacijski postopek, ki je formalno ne pa vrednostno različen od habilitacijskega postopka na Univerzi v Ljubljani in ima prav tako za cilj zagotoviti kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega kadra. S tem, da Teološka fakulteta ohranja svoj postopek habilitiranja, se odreka pristojnostim, ki jih sicer imajo članice Univerze v Ljubljani v habilitacijskem postopku na univerzi«. Sklep je še določal termine za pripravo potrebnih dokumentov, za uskladitev statuta Teološke fakultete in za ureditev vprašanja habilitacije učiteljev te fakultete ter pridobivanje akademskih naslovov. Teološka fakulteta se je obvezala, da bo svoj statut uskladila v šestih mesecih po sprejetju zakona o visokem šolstvu in statuta univerze. (Očitno pa se ni zdelo primerno postaviti kot terminus ad quem za usklajevanje dokumentov sklenitev ustreznega meddržavnega sporazuma med Republiko Slovenijo in Apostolskim sedežem, kar se je redno pojavljalo v predhodnih stopnjah pripravljanja sklepa.)

Delovna skupina, ki je pripravljala gradivo za ponovno vključitev Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani je med temeljnimi razlogi v prid vključitve navajala zgodovinsko dejstvo, da je bila fakulteta med ustanoviteljicami ljubljanske univerze in da je imela pomembno vlogo v organiziranju akademskega izobraževanja. Vrednost je imela ugotovitev, da so teološke fakultete v srednjeevropskem prostoru vključene v univerzitetni študij in da je bila ljubljanska Teološka fakulteta vse obdobje mednarodno priznana visokošolska ustanova. Končno je delovna skupina ugotovila: »Izključitev TF iz UL je bila rezultat politične in ideološke naravnosti svojega časa. Ker so ti razlogi odpadli, so s tem prenehale tovrstne ovire za vključitev TF v UL.«¹⁸

S sklepom univerzitetnega sveta je bil v določeni meri obnovljen položaj, ki ga je fakulteta imela do leta 1949 in je bila formalno-pravno odpravljena odločitev o izključitvi Teološke fakultete iz ljubljanske univerze. Sprejeta je bila v univerzo, ki jo je v letih po prvi svetovni vojni

¹⁷ Prim. dopis števil B-II-11-1/92 v arhivu TEOF.

¹⁸ Iz gradiva delovne skupine v arhivu TEOF.

pomagala ustanavljati in ji je iz svojih vrst dala več rektorjev (A. Ušeničnik, F. K. Lukman ter dva mandata M. Slavič).¹⁹ 15. decembra 1992 je Teološka fakulteta pripravila slovesno sejo Rednega fakultetnega sveta in nato krajšo slovesnost, s katero je obeležila zanjo vsekakor zgodovinski dogodek. K praznovanju »nas je zbralo srečanje z mejnikom, ki sam po sebi pomeni potrditev doslej prehojene poti, obenem pa tudi ponuja priložnost za širšo uveljavitev teološkega študija v skupnih prizadevanjih za jasnejšo duhovno podobo našega naroda« je v slavnostnem nagovoru dejal dekan fakultete prof. dr. Metod Benedik, ki je skupaj s prof. dr. Borutom Koširjem ter pred tem že z dekanom prof. dr. Rafkom Valenčičem storil odločilne korake, da je prišlo do zgodovinskega dogodka.²⁰ Ob isti priložnosti se je govornik vprašal o pomenu mejnika za nadaljnje delo fakultete. »Nedvomno nas vodi k nadaljevanju iste smeri, kot jo je TF hodila doslej. Obetati si smemo, da bo TF odslej imela v slovenski javnosti spet tisto mesto, ki ji glede na njeno delo pripada; da bo lažje kot doslej opravljala svoje duhovno in znanstveno poslanstvo; da bodo njeni profesorji skupaj s profesorji z drugih fakultet svobodneje raziskovali in sooblikovali duhovni prostor, v katerem bo slovenski človek mogel zoreti v spoznanjih in skupnih vrednotah; da bodo študentom zagotovljene njihove pravice in bodo mogli odgovorneje delati za človeka in družbo; da bodo enakovredni državljani in sooblikovalci naše zgodovine. Ob vsem tem pa bodo še naprej ostajale stare naloge, ki pa so vedno tudi nove!« Ob velikem kanclerju Teološke fakultete dr. Alojziju Šuštarju se je slovesnosti udeležil tudi rektor Univerze v Ljubljani akad. prof. dr. Miha Tišler s prorektorji.

Ko so bila dorečena temeljna vprašanja pravnega značaja in si je fakulteta ponovno pridobila prostor v slovenski javnosti, je bilo mogoče razširiti in obogatiti oblike sodelovanja. To se je uveljavilo predvsem na področju organiziranja dvopredmetnega študija v povezavi z več študijskimi smermi. 1. julija 1993 je bila v tem smislu podpisana pogodba s Filozofsko fakulteto v Ljubljani; podpisala sta jo dekana obeh fakultet, prof. dr. Marko Kerševan in prof. dr. Metod Benedik. V Mariboru je nastal dvopredmetni študijski program v sodelovanju s Pedagoško fakulteto, pri čemer je pogodbi dajalo poseben značaj dejstvo, da je pri tem šlo ne le za medfakultetno, temveč tudi za meduniverzitetno sodelovanje: pogodbo sta podpisali članica Univerze v Mariboru in oddelek fakultete, ki je članica Univerze v Ljubljani. Pogodbo o skupnem izvajanju dvopredmetne-

¹⁹ Prim. B. Lajovic, *Po štiridesetih letih spet v naročju alme mater*, v: *Republika*, 19. november 1992; R. Valenčič, *Teološka fakulteta spet članica ljubljanske univerze*, v: *Slovenec*, 21. november 1992.

²⁰ Prim. govor dekana prof. dr. M. Benedika, *Ob ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani*, v: *BV 52* (1992), 279-282; *55* (1995), 104-107.

ga študijskega programa sta 24. junija 1993 podpisala v. d. dekana Pedagoške fakultete prof. dr. Jože Pogačnik in predstojnik mariborskega oddelka Teološke fakultete doc. dr. Vinko Potočnik.²¹

V skladu s sklepom univerzitetnega sveta z dne 18. novembra 1992 je vodstvo Teološke fakultete na začetku leta 1995 naslovilo na Habilitacijsko komisijo Univerze v Ljubljani vlogo za priznanje nazivov visokošolskih učiteljev, ki so poučevali na fakulteti. Na svoji seji dne 11. maja 1995 je Znanstveno-pedagoški svet Univerze v Ljubljani na predlog Habilitacijske komisije sprejel ugotovitveni sklep, po katerem: »Visokošolski učitelji, znanstveni delavci in sodelavci Teološke fakultete, ki so bili na dan uveljavitve tega odloka zaposleni na Teološki fakulteti izpolnjujejo pogoje za volitve v nazive visokošolskih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavcev Univerze v Ljubljani z dne 02. 07. 1990. Elekcijske dobe veljajo od dneva njihove izvolitve na Teološki fakulteti, upošteva pa se obdobje elekcije, ki jo določata Zakon o visokem šolstvu in 'Pogoji'. V kolikor pa je tako škoda elekcijska doba za posamezni naziv že potekla, se za visokošolske učitelje, znanstvene delavce in sodelavce izpeljejo novi habilitacijski postopki v skladu s 'Pogoji'. « S tem je bilo en bloc urejeno vprašanje akademskih nazivov zaposlenih na Teološki fakulteti in nostrifikacij njihovih znanstvenih naslovov, pridobljenih na univerzah v tujini. Od 1. januarja 1995 dalje pa habilitacijski postopki visokošolskih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavcev Teološke fakultete potekajo v skladu s *Pogoji in postopki za volitve v nazive visokošolskih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavcev Univerze v Ljubljani* z dne 2. julija 1990.²² S tem so bila rešena temeljna vprašanja odnosov med Univerzo v Ljubljani in njeno ustanovitveno članico Teološko fakulteto. Zagotovljen je bil sistem njenega poslovanja v prihodnje, nekatera vprašanja pa so ostala odprta, ker se je Univerza v Ljubljani prav v tem času preoblikovala in je nastajala zakonodaja o visokem šolstvu.

Ko skušamo dognati domet dogodka izpred desetih let in ga postaviti v širši okvir zgodovine Univerze v Ljubljani, ne moremo mimo ugotovitev zgodovinarja, ki je preučeval začetke slovenske univerze. Ugotovil je namreč, da je konec leta 1918 med mnogimi že tedaj uveljavljenimi univerzitetnimi učitelji prevladovala misel, da bi za slovenske študente le povečali zmogljivosti univerz v Zagrebu in v Beogradu. M. Mikuž pravi: »Zanimivo je torej, da so bili prav teologi tisti, ki so pokazali VK (= vseučiliški komisiji) edino pravo pot, da je treba – če so na razpolago kvalificirani učitelji – iskati rešitev vprašanja ljubljanske univerze le na domačih tleh. Kmalu so teologom sledili s podobnim predlogom tudi te-

²¹ Prim. besedilo pogodbe v: BV 55 (1995), 108-109.

²² Prim. Zapisnik 7. seje Znanstveno-pedagoškega sveta Univerze v Ljubljani 11. maja 1995 v arhivu TEOF.

hniki, čeprav si v tistem času ljubljanska vlada še ni bila na jasnem, kje naj bi bila slovenska univerza, v Ljubljani ali v Trstu.«²³ Teološka fakulteta in njeni pedagoški delavci so zapisani v začetkih ljubljanske univerze in med glavnimi pobudniki, da je v Ljubljani zaživela samostojna univerza.

Ko je drug zgodovinar obravnaval položaj Teološke fakultete v slovenski zakonodaji s konca leta 1949, »ki v teh določbah ni bila nikjer omenjena, vendar pa je izgubila pravico javnosti in postala interna ustanova verske skupnosti šele 30. VI. 1952«,²⁴ je z druge strani zarisal položaj te najvišje cerkvene izobraževalne ustanove v spremenjenih družbeno-političnih razmerah in mesto, ki so ga Cerkvi in njenim ustanovam zarisale nove politične oblasti. V jubilejnim zborniku *75 let Univerze v Ljubljani* ob 75-letnici neprekinjenega delovanja pa je bila Teološka fakulteta lahko ponovno predstavljena med vsemi drugimi fakultetami visokimi šolami.²⁵

Kot so že ugotavljali člani delovne skupine za ponovno vključitev Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani in so pozneje to potrdili tudi politiki, je ta korak pomenil »normalizacijo razmer v slovenskem visokem šolstvu«, »TF je tako dobila mesto, ki ji pripada«, korak je pomenil obogatitev Univerze in dopolnitev njenih programov, hkrati je okrepljeno »vmeščenost v narod« in njeno podobo v tujini.²⁶ Šlo je za 'mejnik', »ki sam po sebi pomeni potrditev doslej prehojene poti, obenem pa tudi ponuja priložnost za širšo uveljavitev teološkega študija v skupnih prizadevanjih za jasnejšo duhovno podobo našega naroda.« kot je dejal dekan prof. dr. M. Benedik na slovesnosti ob ponovni vključitvi fakultete v ljubljansko univerzo.²⁷ Pravilnost takšne odločitve je v svojem nastopu ob obisku fakultete poudaril tudi prvi apostolski nuncij v Republiki Sloveniji msgr. Pier Luigi Celata, ki je dejal, da gre pri tem za »koristno navzočnost in odprtost navzven, ki omogoča soočenje na področju vrednot in temeljnih usmeritev«, hkrati je izrazil željo, »da bi vrnitev Teološke fakultete na univerzo pomenila obogatitev za fakulteto, univerzo in tudi za Cerkev«. ²⁸

²³ M. Mikuž, *Gradivo za zgodovino univerze v letih 1919-1945*, v: *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani. 1919-1969*, Ljubljana 1969, 59.

²⁴ B. Grafenauer, *Življenje univerze od 1945 do 1969*, v: *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani. 1919-1969*, Ljubljana 1969, 144.

²⁵ Prim. E. Škulj, *Teološka fakulteta*, v: *75 let Univerze v Ljubljani. 75 let neprekinjenega delovanja Univerze v Ljubljani. 1919-1994*, Ljubljana 1994, 96-100.

²⁶ Prim. B. Lajovic, *Po štiridesetih letih spet v naročju alme mater*, v: *Republika*, 19. november 1992.

²⁷ M. Benedik, *Ob ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani*, v: *BV 52* (1992), str. 279.

²⁸ J. Gril, *Bogoslovje – obogatitev za Univerzo in Cerkev. Nuncij Celata obiskal Teološko fakulteto in bogoslovno semenišče*, v: *Družina*, 5. december 1993.

A. Slavko Snoj

Umetnost v verski kulturi in pedagogiki

Dva dogodka osvetljuje ta področje v zadnjem petletju in oba imata svojo sporočilnost. Prvi je pastoralna pobuda toskanskih škofov z listino (Firence 1997), ki obravnava vlogo umetnosti v procesu kulturnega in evangeljskega ozaveščanja. Drugi pa je mednarodni kongres evropske delovne skupine za katehezo (Verona 2002), ki tematiko osredotoči na področje katehetike oz. religijske pedagogike. Predstavimo nekaj temeljnih poudarkov iz obeh dogodkov, uporabnih tudi v našem prostoru in času.

1. Življenje se je razodelo

Vsebina pastoralne listine¹ obravnava vlogo umetnosti v verski kulturi in komunikaciji. V treh delih ima 18 točk in odkriva mistično naravo toskanskega realizma v likovni umetnosti. Drugače kakor na Vzhodu je romansko izročilo razvilo vidno govornico, ki bolj ustreza človekovi čutni izkušnji. Listina je namenjena vsem, ki jih zanima verska kultura oziroma posredovanje vere. Namenjena je tudi izvedencem za umetnostno zgodovino ter odgovornim za ohranjanje in varovanje umetnosti, da bi dojeli pomen in vlogo, ki so jo imeli spomeniki in umetnine, in jo imajo še vedno. Namenjena je tudi umetnikom, da bi mogli - ob premišljevanju vrednot, ki jih je verujoča skupnost prepoznavala v umetnosti - na ustrezen način ponazarjati vsebino vere v Kristusa tudi na prehodu v tretje tisočletje. Namen listine je ovrednotiti odprtost obiskovalcev umetnin in pokazati, kako je mogoče s pomočjo očarljivega bogastva sporočati, kar kristjani verujejo o Jezusu Kristusu. »Kar je bilo od začetka, kar smo slišali, kar smo na svoje oči videli, kar smo opazovali in so otipale naše roke, to vam oznanjamo: Besedo življenja. In življenje se je razodelo in videli smo ga. Pričujemo in oznanjamo vam večno življenje, tisto, ki je bilo pri Očetu in se nam je razodelo« (1 Jn 1,1-2).

Listina navaja naslednje prednosti, ki vejejo iz ponovno odkrite vrednosti krščanske umetnosti: protistrup razosebljenosti in posurovelosti

¹ Toskanski škofje, *La vita si è fatta visibile*, Firence, 23. 02. 1997. Objava v: *Il Regno* 42 (1997), 193-201.

vizualne izkušnje, ki ji v sedanji kulturi skoraj ni mogoče uiti; ponovna potrditev duhovnih vrednot, ki izvirajo iz krščanstva; zgovorna vizija sveta, ki prihaja; trajno notranje veselje; občutek za povezanost v času ali povezanosti tega in nekdanjega časa, preteklosti in sedanjosti; ljubezen do lepote, ki povezuje starejše in mlajše, jih združuje v občudovanju ter spodbuja h komunikaciji.

V prvem delu z naslovom *Umetnost in poslanstvo Cerkve* je rečeno, da je upodabljanje verskih vsebin mikalo človeka tako v času stare kakor tudi nove zaveze. Odkar je Božja beseda postala vidna ter postala »ikona«, saj je Kristus »podoba (eikón) nevidnega Boga« (Kol 1,15), je sporočilo evangelija samodejno in skoraj narekuje vidne izrazne oblike, katerim je izročilo in učiteljstvo pripisovalo posebno teološko globino. Navajajoč patristično delo *Govor o podobah* svetega Janeza Damaščana, ki najbolje povzema staro prepričanje o tem, Janez Pavel II. pravi: »Umetnost Cerkve se mora truditi, da bo govorila jezik učlovečenja in s snovnimi sredstvi izrazila tistega, ki 'je prebival v snovnosti in dovršil naše odrešenje po snovi'.«²

Biblia pauperum z didaktičnimi podobami ni edina, ki v posebnih okoliščinah nadomesti napisano besedilo, kakor to razlaga znano pismo Gregorija Velikega škofu Serenu.³ V sporočilu umetnikom ob sklepu Drugega vatikanskega koncila, 8. dec. 1965, papež Pavel VI. s tresočim glasom prosi umetnike, naj se ne branijo dati svojega talenta na razpolago Božji resnici in naj ne zapirajo svojega srca vetju Svetega Duha. Svetu, v katerem živimo, je lepota potrebna, pravi papež, da ga ne prekrije somrak obupa. Lepota in resnica, obe razveseljujeta človeško srce. Obe pomenita dragocen dosežek, ki mu zob časa ne more do živega in ki druží človeške rodove v skupnem občudovanju.⁴

Po katoliškem izročilu se podoba lahko dotakne notranjega bistva osebe. Janez Pavel II. pravi: »Naše najbolj pristno izročilo, pri katerem smo popolnoma soudeleženi z našimi pravoslavnimi brati, nas uči, da je govorica lepote, ki je v službi vere, sposobna doseči srca ljudi in jim omogoča od znotraj spoznati tistega, ki se ga upamo predstaviti v podobah, Jezusa Kristusa.«⁵ Carigrajski patriarh Dimitrios I. pa zatrjuje, da v pravoslavnem izročilu »podoba ... postane najmočnejša izrazna oblika verskih resnic in pridig.«⁶

² Apostolsko pismo *Duodecimum saeculum*, 04. 12. 1987, 11, v: AAS 80 (1988), 241-252.

³ *Epistula Sereno episcopo massiliensi*, MGH, v: *Epistulae II*, X, Berlin 1957, 269-272.

⁴ Prim. *Koncilski odloki*, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1980, str. 678.

⁵ *Duodecimum saeculum*, 12.

⁶ *Encyclique sur la signification théologique de l'icone*, 14. 09. 1987, 15, v: *Documentation catholique* 85 (1988), 323-328.

Vendar je osebek estetskega in tudi bogoslužnega doživetja človek sam: njemu spregovorijo barve in oblike, šelest svile, sijaj zlata, mistični in razumni arhitektonski prostor iz raznih obdobj. Če se po predmetih in ozračju, ki obdajajo njegovo molitev, človek nauči darovati Stvarniku vse svoje zaznavno življenje, pa ga predvsem likovna umetnost vabi v območje duhovnega življenja svobodnega in razumnega bitja, ki je sposoben stopiti v razmerje, ljubiti in se darovati. Upodobitve Kristus, Marije in svetnikov, ki jih človek zazna v bogoslužnem ozračju, mu priobčujejo vsebine vere in občutek za obrede s tako močjo in jasnostjo kakor malo drugih izraznih oblik.

Da bi nazorno oznanjali Božjo besedo, dajo toskanski škofje napotke za razlago upodobljenega evangelija, ki so ga »pisali« skozi stoletja v izrazno bogati ljudski govorici te dežele. Poklicani so, da bi vernike vodili k molitvi, zato jih želijo usmeriti v zročje čaščenje navdihnjenih del. Poklicani so, da bi ljudi oblikovali v krščanskem življenju, zato želijo opredeliti ravnotežje za sedanjost in preteklost med gospodarskimi in duhovnimi koristmi v teh delih, porojenih iz vere: razmerje namreč, ki velja npr. med turističnim užitek in novo evangelizacijo. Toskanski škofje želijo razvijati občestvo in ekumenizem, zato vernike spodbujajo, da bi videli in drugim pokazali vsem skupno dediščino, ki »se tiče« vsakega človeka.

V teh delih lahko verni in neverni črpajo humanizem, ki je neločljivo povezan s krščansko vero. Po tej veri se je v telesu blažene Device učlovečil Božji Sin, ki »se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom. S človeškimi rokami je delal, s človeškim razumom je razmišljal, s človeško voljo je deloval, s človeškim srcem ljubil. Rojen iz Device Marije je v resnici postal eden izmed nas, v vsem nam enak razen v grehu« (CS 22).

Drugi del ima naslov *Cerkvena umetnost in eklezialna izkušnja*. Svetopisemska ikonografija krščanske umetnosti ima eklezialno obeležje; hagiografsko je povezana s kolektivnim spominom skupnosti, ki posluša Božjo besedo. Najbolj upodobljeni dogodki in osebnosti stare in nove zaveze in najbolj razvejan slog za njihovo upodobitev pravzaprav ustrezajo zahtevam verne skupnosti v raznih trenutkih in okoliščinah njene zgodovine. Bogoslužje na poseben način določa izbiro svetopisemskih osebnosti. Krščanska ikonografija se osredini okrog besedil, ki se nanašajo na pomembna obdobja cerkvenega leta: božič in velika noč. Tudi kadar osebnost ni svetopisemska v ožjem pomenu besede - npr. upodobitve Marijinega vnebovzeta in kronanja - se ikonografske prvine pogosto nanašajo na svetopisemska besedila, ki jih vsebuje bogoslužje, da bi izrazilo pomen dogodka: bleščeče Marijino oblačilo, »žena, ogrnjena s soncem« (Raz 12,1), ali vladarska znamenja kronanja, ki jih opeva kraljevska svatbena pesem: »Vsa bleščeča je kraljeva hči v notranjem

prostoru, iz zlatih pletenin je njena obleka. V pisanih oblačilih jo vodijo h kralju« (Ps 45,14-15). Marija z Jezusom je med svetniki morda najpogostejši motiv krščanske umetnosti od srednjega veka naprej.

Ustvarjalno ozračje je numinozno:⁷ primerno duševno razpoloženje je zamaknjenje (ali zanos), ki se izraža tudi z utrujenostjo, izčrpanostjo, ko poidejo lastne moči; človek se prepusti navdihu in buden sanja. Za ustvarjanje mora človek biti vznemirjen, znajde se na novem, čudovitem kraju, ki se mu zdi »Božja hiša, nebeška vrata«. Kakor Peter na gori Tabor se mora umetnik počutiti zavrt v oblak: prestraši se. Ne bo vedel kaj pravi in vendar bo hotel podaljšati trenutek, ustvarjajoč »tri šotore«, samo zato, ker je »dobro biti tu«. To je ozračje, v katerem se ustvarja in dojema umetnost: trenutek ustvarjalne sinteze, ki jo spodbuja glas iz oblaka. Analogno z navdihnjenim besedilom se tudi umetnost postavi pred tveganost srečanja z nadnaravnim: tudi umetnost izraža veselje tistega, ki sredi »sna« in »strahu« zatrjuje: »Dobro je, da smo tukaj« (Lk 9, 33).

Že razmerje z Božjo besedo v območju bogoslužja in z izvirno ustvarjalnostjo človeka nakazujeta zadnji namen umetnostnih del v službi Cerkve: stik z Bogom, ki ga lahko opredelimo kot molitev, zrenje in čaščenje. Tudi Gregorij Veliki, branilec didaktične vloge podobe v eklezijskem okviru, vztraja, da morajo verniki na koncu od gledanja priti do čaščenja. »Nekaj drugega je častiti podobo, zopet nekaj drugega pa je naučiti se iz predstavljene slike, kaj častiti ... Prezbiterja so dolžni opozoriti vernike, naj občutijo gorečo skesanost pred dramo predstavljene slike in tako ponižno pokleknejo (prostratio) v čaščenju pred samo vsemogočno Sveto Trojico.«⁸ V istem duhu pa pravi Janez Damaščan: »Lepota in barva podob spodbujata mojo molitev. Praznik je za moje oči, ko prizor polja spodbuja moje srce, da slavim Boga.«⁹

Konstitucija o svetem bogoslužju pravi, da »Cerkev ni nobenega sloga razglasila za sebi lastnega, ampak je v skladu z značajem in razmerami narodov ter potrebami različnih obredov dopustila oblike vsake dobe« (B 123). Drugače kakor »prečiščena in dematerializirana« vzhodna umetnost je zahodno izročilo, ki je podedovalo naturalizem grško-rimske umetnosti, razvilo govorico podob, ki se bolj prilega izkušnji človeških čutov: govorico, ki jo opredeljujejo realistične prvine, kakor sta anatomija in črtna perspektiva. Vendar je tudi zahodni slogovni naturalizem, tako kot vzhodne ikone, zajet v drzno mistično ozračje. Ponovno odkritje človeškega telesa in naravnega sveta v upodabljalni umetnosti rodov, ki so doživeli prvo širitev frančiškanske duhovnosti, je treba raz-

⁷ Sveto, ki vzbuja strah in občudovanje. Ta razlaga je povzeta iz knjige Timothy Verdon (ur.), *L'Arte e la Bibbia: immagine come esegesi biblica*, Firenze 1992, 7-8.

⁸ *Epistula Sereno episcopo massiliensi*, op. 2.

⁹ *De sacris imaginibus orationes I*, 27.

lagati na isti način. Sodobni teolog pravi, da se je v učlovečenju Kristusa »naravna globina simbolne resničnosti vseh stvari (ki je imanentna v svetu in tudi naravno transcendentna v Bogu) neskončno razširila v realno-ontološkem pomenu zato, ker je postala determinacija samega Logosa ali njegovega bivanjskega prostora. Vsaka iz Boga izvirajoča resničnost, kadar je pristna in nedotaknjena in ne ponižana zgolj na človeško utilitaristično sredstvo, ne razlaga le samo sebe, temveč vedno na njen poseben način celotno resničnost.«¹⁰

Umetnik nas vodi, usmerja in nam razlaga, je kakor most med našim duhovnim in verskim svetom ter družbo, kakor je rekel Pavel VI. umetnikom, in nadaljeval: Umetnika izredno cenimo, ker opravlja paraduhovniško poslanstvo. Poslanstvo duhovnika je obhajati Božje skrivnosti, umetnikovo pa, da tako človeško sodeluje, da te skrivnosti posedanji in ponavzoči. Njegova umetnost lahko iz nebes izvabi Duha in njegove zaklade ter jih obda z besedami, barvami in oblikami, da nam postanejo dostopni.¹¹

Obiskovalci cerkva ne malikujejo umetnosti, bodisi kot verniki, bodisi kot turisti, strokovnjaki ali njeni ustvarjalci. Vedo, da estetski užitek ne zadostuje: poleg zgodovine in onstran umetnosti želijo slišati in videti več. Iz kulturnih dobrin cerkvenih spomenikov vejejo duhovne vrednote, zlasti Lepota, ki omamlja in drami, pomirja in razsvetljuje, ki odrešuje: »Lepota, večno davna, večno nova.«¹²

V tretjem delu z naslovom *Toskanska umetnost in kateheza* so pastoralna in katehetska navodila. Umetniki, ki so se oblikovali in delovali v tej pokrajini, so ustvarili nekatera najslavitejša umetniška dela krščanske ikonografije na svetovni ravni. Nekaj analognega pa je vendar tudi v drugih deželah in drugih upodabljavcih, tudi pri nas. Posebno pomembno je v vsakem času sodelovati z umetniki. Cerkev je zastavila novejšo pastoracijo mladih, študentov in družin; nastopa tudi čas, ko se obrača na umetnike. »Cerkev potrebuje svetnikov, to vemo, toda potrebuje tudi dobrih in sposobnih umetnikov; eni in drugi, svetniki in umetniki, so pričevalci oživljajočega duha v Kristusu«, je rekel papež Pavel VI. članom škofijskih komisij za cerkveno umetnost v Italiji.¹³ Tudi priprava razstav verske umetnosti je lahko priložnost za zблиžanje. Sodelovati je potrebno s kulturniki, ki znajo izraziti razloge svojega upanja ali razlagati umetniška dela, usposabljanje je treba strokovnjake, vodiče in spremljevalce. S pogledom, obrnjenim v prihodnost, je treba posodobiti tudi teološke štu-

¹⁰ K. Rahner, *Sulla teologia del simbolo*, v: *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1965, 84.

¹¹ Prim. *Insegnamenti di Paolo VI.*, Città del Vaticano 1976, II, 313.

¹² A. Avguštin, *Izpovedi*, Celje 1984, X, 27.

¹³ Prim. *Insegnamenti di Paolo VI.*, Città del Vaticano 1976, II, 49-52.

dijske programe z uvedbo zgodovine cerkvene umetnosti, osredinjene na spomenikih lastne dežele, da bi v laikih, duhovnikih in redovnikih oblikovali močan čut za čudovito sredstvo kateheze, ki nam ga ponuja arhitektura in umetnost. Učiteljem verskega pouka in katehetom je treba omogočiti oblikovanje in poglobitev, ki jim bo v pomoč, da bi učenec, ki se pripravljajo na prvo obhajilo ali birmo, pomagali zaznati in z roko otipati ter vdihavati ozračje vere njihovih prednikov.

Tako načrtovanje pravzaprav nima namena odgovoriti le na turistično povpraševanje, ampak zadeva pravo pastoralno delo, pri katerem Cerkev izpolnjuje Gospodovo zapoved, naj pase njegovo čredo. Kakor zahtevajo umetniška dela pri nastajanju gmotno podporo, tako danes nova evangelizacija in kateheza potrebujeta veliko več finančnih sredstev. Tečaji za pripravo prostovoljcev, ki bodo znali sprejemati in voditi obiskovalce, pripomočki v več jezikih in drugo za zadovoljevanje potreb obiskovalcev, bo vsaj deloma lahko podprto tudi s prostovoljnimi prispevki obiskovalcev. Tako pripravljene prostovoljci pa bodo ob tem obogatili tudi svojo osebno vero in poglobili razumevanje krščanske skrivnosti. V upodobitvah Kristusa, Marije in svetnikov, pa tudi v abstraktnih zvrsteh arhitekture in mistiki simbolnih slik, bodo očiščevali človekov pogled, dvigali njegov razum in odpirali njegovo srce. V skupnem premišljevanju podob bodo skupaj rasli v tisti radosti, katere zunanja podoba so slikarska, kiparska, gradbena, glasbena, ritmična in poetična dela, pa tudi ples, ki s telesnim izrazom ponazori prekipevanje srca. Spoznavanje pristne umetnosti je kot vetje Božjega Duha, v spoštovanju človeških in estetskih vrednot, ki so prebudila v življenje razne sloge in obdobja umetniškega ustvarjanja.

2. Umetnost pri katezezi

Mednarodni kongres evropske delovne skupine za katehezo,¹⁴ ki zboruje vsaki dve leti in združuje okrog šestdeset evropskih predavateljev katehetike oziroma verske pedagogike in je bil v Veroni od 22. do 27. maja 2002, pa je obravnaval vlogo umetnosti pri katezezi.¹⁵ Tematika je bila izbrana na temelju ugotovitev, da govorica poezije, slik, plastik, glasbe, filma in plesa presegajo vsakdanjost; gre za simbolizirajočo transcendenco in za sledi Transcendence, ki postaja zaznavna, očitna, slišna; ki je tako rekoč na dotiku. Umetnost je medij, ključ za osvetlitev eksistence, pa tudi za njeno razlago in razsvetljujoče občevanje; odtod pa tudi za komunikacijo na verskem področju. Umetnost je bila vedno

¹⁴ Équipe européenne de catéchèse ali Europäische Arbeitsgemeinschaft für Katechese, ki zboruje vsaki dve leti z dogovorjenim sporazumevanjem v francoščini ali/in nemščini.

medij za inkulturacijo vere in tudi v sekulariziranem svetu je most med sakralnim in profanim. V svetu in Cerkvi, ki vedno razvija umetnost, ta navdihuje razne verske izrazne oblike: od ljudske vernosti do teologije in zato je umetnost vedno izrazit *locus theologicus* živete vernosti in hkrati vir teoloških spoznanj. Tako so cerkve in po njih Cerkev izrazit topos umetnosti in hkrati vernosti. Cilji kateheze in verskega pouka so: učencem »odpreti oči«, omogočiti zaznave mnogovrstne nekdanje in sodobne navdihnjene umetnosti, ob srečanju z umetnostjo omogočiti verska doživetja, spodbujati medkulturni dialog in razvijati ustrezno hermenevtiko, zaznavati razliko med umetnostjo in kičem.

V predavanju *Umetnost in antropologija (vloga umetnosti pri humani in krščanski vzgoji)* je dr. Timothy Verdon iz New Yorka, ki predava na Stanford University v Firencah, najprej predstavil teološko antropologijo, ki veje iz tisočev predstavitev človeka (Adama), upodobljenega po svojem upodobljevalcu (Bogu). Sveto pismo in teologija izrazita temeljno idejo o človekovi bogopodobnosti, polno uresničeni v Kristusu, novem Adamu, umetnost pa iz tega predstavi praktične posledice: človeka, ki je kipar in slikar svojega dostojanstva. Pico della Mirandola iz 15. stoletja pripisuje Stvarniku tele besede: »Nisem te ustvaril niti nebeškega niti zemeljskega, niti umrljivega niti neumrljivega; ti sam se boš kot svoboden kipar ali slikar odločil in postavil v zaželeno obliko. Smel se boš izroditi v nižje živalske oblike, a po odločitvi svojega duha se boš mogel preroditi v višje, ki so božanske.« Slikarstvo in kiparstvo so že od nekdanj pojmovali ne le kot okras marveč kot sredstvo za posredovanje vrednot, kot orodje za moralno in duhovno formacijo. Resnično lepo delo, umetnina, je sam človek, prenovljen v Kristusu, v zadobljeni božanski lepoti, ki mu jo je Bog dal na začetku, v lepoti bogopodobnosti.

Cerkev je med vsemi zgodovinskimi ustanovami najbolj vezana na umetnost. Umetnost je že v antiki odlično katehetsko sredstvo, takoj za Svetim pismom. Podobo Kristusa Učitelja so najprej orisali evangelisti, »nato pa so jo v prvih krščanskih stoletjih tako pogosto prikazovali v ikonografiji«. ¹⁶ Pa ne samo v preteklosti. Janez Pavel II. se zavzema za »novo zavezo z umetniki«, saj »si Cerkev obeta prenovljeno 'epifanijo' lepote v našem času«. ¹⁷ Cerkev potrebuje umetnost, da bi tisto, kar je samo po sebi neizrekljivo, bilo prelito »v barve, oblike in zvoke, ki hranijo intuicijo tistih, ki gledajo ali poslušajo«. ¹⁸ Tako skrivnosti vere postanejo »vidne, slišne in dotakljive«, ker umetnina resnično posreduje vsaj kanček vere, o kateri govori.

¹⁵ *L'usage de l'art dans la catéchèse ali Kunst und Katechese.*

¹⁶ Janez Pavel II., *O katehezi v našem času*, CD 5, Ljubljana 1980, 8.

¹⁷ Janez Pavel II., *Pismo umetnikom*, CD 82, Ljubljana 1999, 10.

¹⁸ Janez Pavel II., *n. d.*, 12.

V sodobni evropski kulturi legaliziranega splava in ponekod tudi evtanazije so tipične podobe krščanskega izročila, kot npr. Marija z Jezusom ali Jezus na križu vznemirjajoče in oznanjujoče vrednoto življenja, tudi trpečega. Dogodek »Jezus Kristus« je močno zažarel v jubilejnem letu 2000 in mogoče je reči, da se v vesoljni Cerkvi večja občutljivost za umetnostni zaklad in sploh za kulturne dobrine,¹⁹ kot primerno orodje za obrambo krščanskih vrednot. Končni cilj vizualizacije skrivnosti vere pa je potešitev najglobljih hrepenenj človeškega srca: visio beatifica, ki jo je veliki romar izrazil takole:

»Od tu sledi, da blaženstvo v resnici
izhaja iz duhovnega videnja,
ne iz ljubezni, onega sledníci;
videl pa boš po meri zasluženja,
ki jo svetóst rodi in milost vlije:
to gre naprej, do kjer se krog razpenja.«²⁰

Predavatelj je sklenil z metodološkimi napotki, ki jih prakticirajo v Firencah in so zelo humanistične narave, katehetsko in filološko pa utegnejo biti uporabni za razne eklezialne okoliščine. Prva lastnost je usmeritev k človeku. Italijanski humanistični prepoved je tako zelo poudarjal dostojanstvo človeka; zdi se, kakor da je zato ta pristop pisan na kožo tudi sodobnemu človeku. Vsa krščanska umetnost, ki slavi Človeka-Boga Jezusa Kristusa in pripoveduje o njegovem življenju ter življenju njegove matere Marije in svetnikov, je izrazito usmerjena k človeku. Druga lastnost te metode je njen verski oziroma krščanski značaj: prek univerzalnosti človeške izkušnje razlaga kateheza krščanski pomen podob s pomočjo cerkvenega izročila. Tretja lastnost je poglobljenost kateheta: zadostno biblično in teološko znanje, ki ga spremlja mistično premišljevanje in občudovanje, smisel za poetiko in sposobnost primerjanja. Slednje pa nakazuje četrto lastnost te katehetske metode: historio-grafsko analiziranje in umeščanje dejstev v sedanost. Kakor ni vere brez zgodovine, tako tudi ni kateheze brez zgodovine umetnosti. Smisel za zgodovino vključuje tudi pomenljive bogoslužne, cerkvene in duhovne dogodke. Peta lastnost je pastoralna ljubezen, ki umetniških del ne razlaga le pod humanistično-umetnostnim in biblicistično-teološkim vidikom, marveč tako, da sogovornika pritegne k spremenjenemu vrednotenju, k osvobajajoči milosti, saj vera je pravzaprav svojevrstna umetnost.

Zgodovinar s katoliške univerze v Loevnu dr. Jean Pirotte se je v svojem predavanju spopadel z izzivom: *Je podoba orožje v katehetskem skladišču ali sredstvo za posredovanje Božjega?* Cerkev se je v vsakem

¹⁹ Papeška komisija za kulturne dobrine Cerkve, *Cerkev in kulturne dobrine*, CD 97, Ljubljana 2002.

²⁰ D. Alighieri, *Božanska komedija*, Trst 1991, XXVIII, 106-111.

obdobju soočala s pobožnimi slikami s svetopisemsko vsebino. Slika je v zgodovini večkrat nadomestila besedilo: od idealizma k poganskemu realizmu, od dolorizma k triumfalizmu. Prikazovanje Kristusa je v vsakem obdobju podvrženo specifični miselnosti, povezani z določeno kulturo in sociološko-religiološko situacijo. Podoba vsakega obdobja ima neko socialno vlogo; celo sodobni kič tudi na tem področju, ki stremi za tem, da versko vsebino na cenen način približa človeku, ki se sicer morda ne bi vizualno nikoli mogel srečati z njo, je lahko dobra pot za versko vzgojo. Podoba je pač svojsko razodetje svetega (hierofanija). Religioznost namreč kakor vse oblike človeške zavesti potrebuje podobo, da doživeto zazna in se poglobi. Na svoj način je bilo to navzoče v starem Egiptu, pri Grkih, Bizantincih in Rimljanih, pa tudi v hinduizmu ali budizmu. Judovsko izročilo je seveda trdno, analogno mu je le še muslimansko, ki prepoveduje, vsaj načelno, vsako materializacijo sakralnega:

»Njihovi maliki so srebro in zlato, delo človeških rok.

Usta imajo, pa ne govorijo, oči imajo pa ne vidijo,

Ušesa imajo, pa ne slišijo, nos imajo, pa ne duhajo ...

Kakor oni so tisti, ki so jih naredili, vsak, ki zaupa vanje« (Ps 115,4-8).

Toda po premaganem ikonoklazmu leta 843 in zmagi češčenja svetih podob na Vzhodu so se ikone pojavile po vsem krščanskem svetu. V vzhodni duhovnosti je ikona kakor tempelj, v katerem je Bog navzoč. Gre skoraj za zakramentalizacijo podobe, ki kar predstavlja, tudi ponavzočuje, posreduje milost. Določena tehnika umetnika, čaščenje vernika in teološka razlaga so povezane v mistiko oziroma teologijo lepote. Toda tudi na Zahodu je bilo ob izteku srednjega veka več pojavov boja proti svetim podobam, a se je vendar prečistila njihova simbolična vloga. Danes podobe ne sprejemajo le preprosti verniki, marveč jih potrebujejo tudi teologi, da bi predstavili svoje spekulacije. Podobe preprosto potrebujemo. Religija Božjega učlovečenja, kar krščanstvo je, prepozna posebno vlogo posredovanja te vsebine v čutnem znamenju in v teologiji o zakramentih. Podoba je za človeka tudi potrebna opora, ki mu pomaga harmonično prebroditi prvinsko mitičnost in vstopiti v eshatološko resničnost svoje vere. Vizualna podoba in njen podaljšek v mentalni podobi je veliko več kakor preprosta estetska dozdevnost; je tudi veliko več kakor neko pastoralno orodje; je v samem viru vsake verske razlage in sestavni del verskega izraza tako v zgodovini ikon kakor tudi v televizijski sedanjosti. To je bila vsebina teoretskih poglobljanj.

Ogledovanje veronskih umetnostnih in zgodovinskih znamenitosti kakor tudi prenovljenih Giottovih fresk v Padovi je zastrlo posamezna poročila in deloma nadomestilo posredovanje izkušenj in delo po skupinah.

Dr. Eckhard Nordhofen, vodja visokošolskega področja v škofiji Limburg/Lahn, pa se je usmeril docela v prakso in predstavil *Rabo umetnosti v verski pedagogiki*. V zahodnem svetu se je zlasti po obdobju baroka

udomačila podoba zgolj kot »retorično« sredstvo, tako v besedni kakor v slikovni govorici. Kako razumeti vizualne podobe v katehezi danes, ko v umetnosti velja nova paradigma, namreč čistega estetskega užitka, ne glede na funkcionalno vlogo umetnosti? Prek zgodovinskega ekskurza od starih Egipčanov, Grkov, Izraelcev ... pa do današnjih dni se človek (edini od bitij!) sporazumeva s prisposodobami in zgodbami, ki mu omogočajo doživljati več resničnosti hkrati. Veselje do novih predstav človeka zavaja v pozabljanje (prejšnjih). Človek uživa, če se pusti »preslepiti« in podlega samoprevari, čeprav ve: bog, ki ga sam naredi, ni noben bog (prim. Iz 44). Gre za prastaro izbiro dveh koncepcij Božje navzočnosti: v kulturni podobi ali v Božji besedi (prim. 2. Mz 33). Podoba je izraz človeškega stremljenja ljudi, beseda pa izraža človekovo poklicanost od Boga. V besedi se prostor in čas razblinita. Ostanajo imena in – odnosi, celo več, zaveza! Ime pomaga k enoumni identifikaciji. Božje ime v judovskem izročilu pa ni kakor druga imena, zato ga sakralizirajo in ne izrečejo marveč opišejo. Tako sprejmejo ne le prepoved upodabljanja Boga (v dekalogu), ampak tudi prepoved izgovarjanja njegovega imena. Kajti podoba in beseda sčasoma lahko spremenita svoj odnos do resničnosti oziroma jo nadomestita. Podoba in beseda lahko upodobita neko resničnost, ki zamenja resničnost samo.

Jezusov odnos do Božje navzočnosti »v pismih« je povzročil globok spor s tistimi, ki so izhajajoč iz iste Božje navzočnosti iskali svoje odrešenje »v pismih« (prim. Mt 5,17-20). Kako Jezus razlaga svetopisemsko besedilo pismoukom in farizejem, pokaže prizor z ženo, zasačeno v prešuštvovanju. Gre za dvakratno Jezusovo kretnjo. »Jezus se je sklonil in s prstom pisal po tleh« (prvič). O tem, kaj je pisal, se ugiba že od cerkvenih očetov naprej; morda o dopolnitvi postave. Zakaj pa tega ni povedal? Jezus je pisal s prstom. Oni pa tudi niso brali, ampak ga trdovratno spraševali. Kaj Jezus piše, je morda zanimivo, vendar nam evangelisti o tem ničesar ne sporočajo; je to edinstveno v celi Novi zavezi. Toda prav v tem utegne biti odgovor. Morda sploh ne gre za to, kaj piše, temveč za to, da on piše; to je prizor predstavitve (performance) ali razodetja. Jezusovo besedilo smemo razumeti kot dopolnjeno Božjo pisavo, ki jo piše po tempeljskem tlaku. A sogovorniki je ne razumejo, zato jim pravi: »Kdor izmed vas je brez greha, naj prvi vrže kamen vanjo.' Nato se je spet sklonil in pisal po tleh. Ko so to slišali, so drug za drugim odhajali, od najstarejših dalje« (Jn 8,3-11). Oboje: izgovorjena Jezusova beseda in pisava po tleh sta obliki, ki napravljata njegovo sporočilo razumljivo. Ko isti evangelist Janez pravi, da je Beseda »postala meso in se naselila med nami« (Jn 1,14), razglaša novo kakovost Božje navzočnosti v svetu in med ljudmi. Tisti ki piše, ni nič manj kot Božji prst, ki spominja na dekalog izpisan z »Božjo pisavo« (2 Mz 32,16). Ta kakovostni skok ponazarja, da so tako podobe, kakor tudi besede, ki ponazarjajo Boga, manj

ustrezna sredstva za to nalogo. Za simboliko podobe in za simboliko besede velja določen spoznavno-teoretični in eshatološki pridržek. Seveda pa to ne pomeni, da simbolika podobe deluje enako kakor simbolika besede. Zdi se namreč, da govorica podob ne shaja brez govorice besed (v zgodovini pa je dosti primerov Božje govorice brez podob!), zato sme (ali mora?) imeti tudi ubesedena teologija določeno vlogo pri razlagi umetnosti in njenih podob. Morda pa gre za doslej neodkrito vzporednost med estetiko in teologijo ali celo za globoko sorodnost. Iz njunega interdisciplinarnega osvetljevanja se odpira za versko pedagogiko in katehetiko ter za didaktiko podob novo obzorje. V tej luči nenadoma postanejo brezvsebina umetniška dela pomenljiva, vizualizacija skrivnosti pa znova aktualna.

Steck Odil Hannes, *Old Testament Exegesis: A Guide to the Methodology* (izvirni naslov: *Exegesis des Alten Testaments*, prevedel J. D. Nogalski), Society of Biblical Literature SBL, Atlanta/Georgia 1998, 202 str., ISBN 0-7885-0465-7

Ta vodič skozi metodologijo Stare zaveze uporabljajo v nemško govorečem svetu že petindvajset let; v tem času je bil tudi pregledan in razširjen. 1998 je izšel v angleškem prevodu. Namenjen je uvažanju v raziskovanje zgodovinskega pomena Stare zaveze, po avtorjevih besedah sicer v predavalnici, toda prepričana sem, da bo tudi posameznemu raziskovalcu služil kot zanesljiv spremljevalec skozi umetelno zgrajeno svetopisemsko besedilo, ki šele skrbnemu odkrivanju razodene svojo skrivnost.

Avtor v predgovoru poudari, v čem je pomen poznavanja metodologije Stare zaveze. Omogoča nam spoznati, kaj svetopisemsko besedilo želi povedati. To je pomembno, saj se starodavno besedilo ne more braniti, če v njem vidimo, kar mi želimo videti. Preživelo je svojega človeškega avtorja in zdaj potrebuje našo pomoč. Lahko postanemo njegov zagovornik, da izrazi svoje sporočilo. V tem starodavnem besedilu stojijo trditve iz različnih časov ena poleg druge. Vzeti besedilo resno pomeni, da ločimo, kar je bilo nekoč ločeno, da prisluhnemo vsakemu od različnih glasov iz različnih časov, in potujemo zopet nazaj v edinost in har-

monijo glasov v besedilu, kakršno je pred nami. To je pot, na kateri se je Bog razodel v teku nastajanja besedila.

Da lahko privedemo Božjo besedo v življenje, kar je cilj eksegeze in sploh teologije, je potrebno odkriti njen izvirni pomen. Pri tem se orientiramo po vprašanjih o zgodovinskem razumevanju besedila: kakšno je bilo prvotno besedišče in besedilo, kakšne so bili vzorci govora in kakšno teološko pojmovanje avtorja in njegovih sodobnikov, kakšno zgodovinsko ozadje predpostavlja besedilo itd. Na ta vprašanja odgovarjajo tekstna kritika, literarna kritika, kritika izročil, redakcijska kritika, kritika oblik, določitev zgodovinskega okolja. Ekseget pa se mora najprej vprašati, kaj besedilo pomeni v današnjem svetu, kakšen vtis in učinek napravi danes. Ti vtisi vplivajo na zgodovinsko razumevanje besedila in predstavljajo hermenevtično edinost med besedilom in bralcem, ki mora biti ponovno vzpostavljena v aplikativnem razumevanju po eksegetski zgodovinski interpretaciji.

Skozi knjigo so zapovrstno obdelane vse posamezne stopnje. Najprej razlagalec pristopi k razumevanju besedila kot sestavnega dela današnjega sveta z zavestjo, da ima besedilo realno sporočilo v konkretnem času bralca. Nato preide k razumevanju besedila kot sestavnega dela njegovega zgodovinskega sveta, da bi dosegel vsestransko zgodovinsko dojemanje zgodovinskega prizorišča, izvora, namena, pomena in učinka besedila v nje-

govem času. Na tej stopnji naj bi se udomačil z besedilom, tako v svojem jeziku kakor v hebrejskem. To je čas za ustvarjalna eksegetska odkritja pred uporabo metod in sekundarne literature, ko se bodo ta odkritja potrdila, preverila in razložila.

Nato avtor poda pregled metod starozavezne eksegeze. Njihov cilj je, da izluščijo različne sloje analitično, da se odkrije razvoj besedila sintetično, v njegovem zgodovinskem poteku. Besedilo so na vsaki stopnji pogojevali avtor, posebnosti njegove govorice, načini govorice v avtorjevem kulturnem svetu, pojmi in miselne strukture v njegovem intelektualnem svetu, zgodovinske in sociološke okoliščine, zgodovinske okoliščine nagovorjenih ... Eksegeza odkriva, kako so te pogojenosti utelešene v posameznem besedilu. Tako npr. tekstna kritika kot prva odkriva izvirno besedišče z analizo hebrejskega besedila in starih prevodov. Literarna kritika raziskuje literarno celovitost oziroma sestavljenost besedila in njegovo širše sobesedilo. Kritika ustnega izročila raziskuje besedilo od njegove prve zaznavne ustne oblike do najstarejšega literarnega zapisa. Kritika zgodovine izročil raziskuje značilnosti besedila, ki izhajajo iz intelektualnega, teološkega ali versko-zgodovinskega konteksta, raziskuje tudi miselne strukture in pojmovne sisteme, ki jih je pisec mogel uporabiti, kakor tudi intelektualne, teološke in versko-zgodovinske kontekste same.

Središče knjige predstavlja natančen opis vsake metode s posameznimi koraki. S pomočjo različnega tiska in obrob ločuje dele za začetnike v raziskovanju in za tiste, ki so že daleč v tej vedi. Vsako metodo obravnava v odnosu z drugimi. Ob vsaki podaja tudi izčrpno bibliografijo. Poleg natančnega in jasnega vodenja skozi metodologijo raziskovanja se ta del odlikuje z razlagami, ki pomembno prispevajo k razumevanju zgradbe in pomena svetopisemskega besedila.

Literarna kritika raziskuje plati besedila, iz katerih je bilo sestavljeno v procesu razvoja. Pomenljiva je ugotovitev, da zadnja izdaja ni spremenila formulacij starejših verzij, temveč jih je ohranila, razširila, preuredila, torej vključila v besedilo. To je bilo storjeno v težnji, da dotedanje besedilo aktualizirajo za novi čas. To prilagajanje besedil in vedno nove aktualizacije ob ohranjanju starih je prineslo v besedilo nedoslednosti. Te so znamenja njegovega ustvarjalnega razvoja ob sodelovanju več avtorjev skozi stoletja. S tem dodajanjem novih besedil ali včlenitve besedila v drugi sklop so se spremenili pomenski poudarki posameznega besedila. Eksegeza išče te pomene zaradi polnosti pričevanja znotraj Stare zaveze in tako odkriva mnogo- vrstnost pojmovanja Boga.

Kritika ustnega izročila je potrebna v primeru, da je besedilo pred zapisom obstajalo v ustni obliki. Daje vpogled v razvoj in izvor besedila, njegov namen in uporabo v konkretnih okoliščinah in v insti-

tucije v Izraelu. Začne z najstarejšo literarno homogeno verzijo besedila, ki jo odkrije literarna kritika, in raziskuje nazaj v obdobje ustnega izročila in oblikovanja besedila. Potem raziskuje v obratni smeri: razvoj od prve razpoznavne ustne oblike do najstarejše pisne formulacije. Pogosto so bili načrt, oblika in bistvene poteze določeni v fazi ustnega izročila, zlasti v pripovednih besedilih. Kritika ustnega izročila tako odpira možnost, da odkrijemo pot Izraelove vere, posebno od začetka Izraelove zgodovine.

Zgodovino ustnega izročila je težko slediti. Večja gotovost je v ugotavljanju zgodovine pisnega besedila: tu najdemo ustaljene formulacije in literarne kontekste za določeno besedilo, jezikovne nedoslednosti besedila v njem samem ali znotraj konteksta. Njim se posveča redakcijska kritika, ki proučuje literarne dele kot elemente zgodovinskega transformacijskega procesa v okviru razvojne zgodovine besedila. Prej obstoječi material je bil vključen v novo besedilo oziroma različne literarne enote je urednik razporedil in združil v novo celoto. Redakcijski proces vključuje različne oblike uredniških dodatnih komentarjev, prestrukturiranje sprejetega besedila, ki da besedilu nov pomen, združitev prej obstoječega besedila z novim v novo celoto, ki da obema besediloma nov pomen. Seveda imamo v Svetem pismu tudi literarno homogena besedila, ki so bila zapisana brez predhodnega ustnega izročila in v

celoti, brez dodajanja novih besedil.

Kritika oblik ugotavlja, kako je besedilo postavljeno v svoj obstoječi jezikovni svet. Avtor deleži na jezikovnem svetu, ki že obstaja, iz njega vzame že obstoječe oblike in možnosti, da priobči, kar želi povedati. Elementi, ki tvorijo jezik, tako besedišče, sintaktična pravila, stilistične posebnosti, se razumejo kot del obstoječe jezikovne oblike in možnosti za raven zvoka, besed in stavkov. Ustaljeni govorni vzorci - literarne vrste - so posebnega pomena. Predstavljajo jezikovni načrt za besedilo. V času Stare zaveze so bile izjave formulirane v skladu z obstoječimi literarnimi vrstami, nikakor ne svobodno in samovoljno. Izbira jezikovnega vzorca je bila odvisna od tega, pod katerim vidikom je hotel avtor sporočiti določena dejstva, kakšen namen je imel s sporočilom. Zato je treba biti pozoren na življenjski proces, v čigar okviru se nahaja jezikovni izraz oziroma govor (Sitz im Leben). Tako je npr. danes smrt osebe lahko predstavljena na različne načine, v različnih jezikovnih vzorcih, odvisno, s kakšnim namenom in za koga (osmrtnica, zdravniška ugotovitev vzroka smrti, potrdilo o smrti, osebno taktno obvestilo sorodniku, pogrebni govor itd.). Poslušalci živijo v istem jezikovnem svetu in lahko iz uporabljenih oblik ugotovijo namen govornika. Le-tega skušamo izvesti iz jezikovne oblike tudi pri starozaveznem govorniku. Ker pa nam jezikovni svet Stare zaveze ni več

domač, moremo to ugotavljati v procesu rekonstrukcije oblik. Ta pa je omejen z našim nepoznavanjem.

Kritika oblik proučuje besedilo pod štirimi vidiki: njegovo jezikovno obliko, literarno vrsto (staro orientalsko življenjsko okolje predstavlja pomemben dejavnik za prepoznanje vrst in stereotipnih življenjskih situacij, ki so dale povod za posamezne vrste), zgodovino literarne vrste in življenjski položaj (Sitz im Leben - določen jezikovni vzorec se namreč povezuje s specifičnimi sociološko-kulturnimi pogoji in realnostmi).

Kritika pisnega izročila raziskuje zgodovino delov besedila, iz katerih je bilo oblikovano določeno besedilo, dokler ni doseglo dokončne oblike. Vprašuje, do kakšne stopnje so bile vsebine avtorjevih trditev določene z obstoječimi elementi iz avtorjevega intelektualnega sveta. V Stari zavezi se nahajajo raztresene različne miselne strukture, podobe, teme (npr. izhod iz Egipta, Gospodov dan, »vrnitev« pri prerokih), ki so nastale v različnih institucijah in krogih, kot so modrostni krog, kulturna poezija, duhovništvo, pravno področje, kraljevski dvor, preroško izročilo ... Kritika pisnega izročila se sprašuje po staroizraelskem pogledu na svet skupaj z njegovimi specifičnimi miselnimi vzorci. Ti vzorci izražajo versko in teološko prepričanje, ki določa dojemanje realnosti (npr. da videti Boga vodi v smrt, ali da je svet razdeljen na to, kar je čisto, in kar je nečisto).

Posamezni izrazi so lahko sprejeli pomen, ki daleč presega njihov leksikalni pomen. Tudi določen rezervoar znanja in zavedanja je pripadal ustaljeni vsebini, ki je bila avtorju na razpolago in jo je uporabil pri oblikovanju besedila. Iz vsebine je možno ugotoviti, ali izraža znanje, ki ga je avtor pridobil z izobraževanjem ali iz izkustva.

Končno je treba besedilo zgodovinsko umestiti. Vsako od starozaveznih besedil je bilo zakoreninjeno v določeni zgodovinski situaciji, proglašeno v določenem času in kraju, določenim naslovljenem, sestavljeno od avtorjev različnih intelektualno-teoloških formatov. Ni ga mogoče razumeti brez pogleda na okoliščine in pogoje, ki so pogojevali besedilo. Raziskovalec se sprašuje po avtorju, t. j., po njegovem religiozno-intelektualnem in družbenem položaju, in naslovljencih, kar daje ključ za odkritje namena, perspektive in sploh posebnosti določenega besedila.

Cilj eksegetskega postopka je razlaga besedila, t. j. na znanstveni dokumentirani način določiti zgodovinski pomen besedila. Le-tega pa je potrebno predstaviti v luči današnjega časa. Interpretacija skuša določiti materialni namen, ki ga je besedilo imelo v svojem času. Torej ne le subjektivnih namenov avtorja besedila, kajti vsebina besedila presega izvirno hoteni zgodovinski namen avtorja. Interpretacija raziskuje, kaj je avtor nameraval, in to, kar presega njegov namen in kar so njegovi poslušalci razumeli. Zgodovinsko raziskuje

namen in razsvetljuječo moč, ki jo besedilo poseduje objektivno v realnosti svojega časa ter išče teološko globino pomena za danes. To ne pomeni zelo splošnih teoloških trditev. Besedilo je imelo določeno sporočilo v konkretnih zgodovinskih okoliščinah. Interpretacija skuša odkriti celoten obseg pomena v vseh delih besedila.

Ekseget se bo zato moral vživeti v zgodovinsko situacijo časa, iz katerega izvira odlomek in jo rekonstruirati. Potem bo skušal zajeti sporočilo besedila kot živi proces v njegovem zgodovinskem času. Med drugim se bo vprašal, kaj je avtor hotel doseči, katero izkustvo iz svojega časa je želel razjasniti in nanj vplivati, katera izkustva in vidike realnosti svojega časa je želel povezati s sporočilom o Bogu, kakšno držo do človeštva, Izraela, določenih skupin in oseb svojega časa je želel vzpodbuditi, kakšen odziv je besedilo izzvalo pri poslušalcih ... Kadar je avtorjev izvirni namen presežen, postane namen besedila viden v procesu izročanja, npr. pomen izhoda iz Egipta daleč presega izkustvo skupine, ki ga je doživela; pomen kraljevskih psalmov, ki so poveličevali moč Davidove dinastije, se po izgnanstvu poglobi v mesijansko pričakovanje.

Rezultat procesa interpretacije skuša razlagalec prevesti v naš čas, da bi sprejeli, k čemur nas obvezuje besedilo, saj ni zgodovinsko omejeno. Besedilo predstavlja življenjski proces, želi življenjske procese vzpodbuditi, opozarja na po-

manjkljivosti v našem svetu, nam daje nove vzpodbude za naš odnos do sebe, sveta in Boga.

V zadnjem delu knjige avtor ponazori metodološki proces na odlomku 1 Mz 28,10-22, ki sodi v večje pripovedno sobesedilo poglavij 29-35. Pokaže, da se deli na dva glavna dela, razodetje Boga v sanjah (28,12-15) in Jakobov odziv (28,16-22), ta dva pa na več manjših delov (videnje, Božje razodetje kot govor, Jakobova reakcija osupnjenosti in več sklepov: Gospod je bil tukaj, strah, hiša Božja, postavitve kamna za spomenik, preimenovalje kraja, zaobljuba). Avtor grafično ponazori njihovo simetrično zgradbo. Središče enote je Božji prihod v določeno Jakobovo življenjsko situacijo, ki jo potrjuje in preobraža.

Nato se avtor posveti vprašanju, kje, kdaj, zakaj in od koga je nastalo to umetelno in preiščeno zgrajeno besedilo. Ugotavlja, da v končni obliki ni bil več Jakob ali očaška skupina, ki je oblikovala obzorje besedila, temveč Izrael kot ljudstvo, čigar obstoj je bil tukaj utemeljen na Božji obljubi Jakobu, očetu dvanajstih rodov. Ekseget bo pozoren na posebne poteze v besedilu, tako npr. da ima 1 Mz 28 dve osrednji temi: Jakob na poti in njegovo odkritje kulturnega kraja v Betelu. Toda Betel je bil že predizraelski kraj, kjer so častili boga Ela. To usmeri raziskovalca k vprašanju, če ni morda v ozadju Jakobove zgodbe kanaanska pripoved o nastanku svetišča v Betelu. To bo odkrival v metodološki ob-

ravnavi. Pri tem je vodilno vprašanje, v kakšnem literarnem, zgodovinskem in teološkem kontekstu se nahaja to besedilo.

Odkrijejo se tri reference na ta dogodek, kar govori za starejše skupno ustno izročilo, ki je bilo del večje pripovedne enote, ciklusa Jakob-Ezav-Laban. Je to najstarejše ustno izročilo? Nenavadno je še vedno, da sta dva cilja: opravičenje svetosti kraja Betela z njegovim poimenovanjem ter varstvo Jakoba na poti. Primerjave z drugimi besedili pokažejo, da je temeljna literarna vrsta v 1 Mz 28 saga o odkritju kulturnega prostora, razodetje Boga ustanovitelju kulta, poimenovanje kraja. Toda Betel je bil že predizraelsko svetišče in je obstajal že v očaški dobi. 1 Mz 28,11-12.17-18 in ime Bet-el vsebujejo predizraelske predstave iz starega orientalskega kanaanskega sveta. Začetek pripovedi je kanaanska kulturna etiologija za kanaansko svetišče v Betelu. Zgodovina verstev pa usmerja še dalje v preteklost: kamen kot spomenik govori za bivanje božanstva ne v nebesih kot pri kanaanskih božanstvih, temveč pričuje za predkanaansko megalitsko kulturo kamene dobe v Palestini. Prva sprememba je prav sprejem tega svetišča s strani Kanaancev, ki so v njem začeli častiti nebeškega Ela. Betel je postal zanje Božja hiša in nebeška vrata. To je sprejela tudi proto-izraelska Jakobova skupina. Identificirali so Ela, ki so ga tam častili Kanaanci, z Bogom svojih očetov. Očaka Jakoba so vključili v

pripoved kot ustanovitelja tega kulta.

V nadaljnjem razvoju izročila se je težišče premaknilo od Betela na Jakoba in dalje na Izrael in njegovo odrešenjsko zgodovino. Zanimanje za svetišče v Betelu popolnoma zamenja Jahvejevo zavzemanje za Izrael. Vse obljube očakom se vzpenjajo proti 1 Mz 28,13-15 kot višku očaških obljub: dežela, potomstvo, blagoslov narodov (prim. 1 Mz 12). To na svoj način ugotavlja vsaka posamezna kritika. Tako dolga zgodovina izročila, kot jo ima 1 Mz 28, razodeva opazne spremembe v svetovnem nazoru, miselnih vzorcih, verskih in teoloških prepričanjih, kar vse je oblikovalo besedilo. Preprosto obzorje češčenja božanstva v svetem kamnu v Betelu odstopi mesto Betelu kot božanski palači Boga nebes in zemlje, ki biva v nebesih, a po posrednikih deluje na zemlji (specifična arhitektura njegovega templja). Jakobova skupina spremeni in poglobi pripoved z zgodovinskim izkustvom Boga svojih očetov, ki nadalje preide v univerzalistično zgodovinsko perspektivo Jahvista. Vsi ti pogledi, pojmovanja in prepričanja so-bivajo v 1 Mz 28. Tako vidimo sporočilo: da je to ljudstvo, Jakobovi potomci, zdaj močno in v svoji deželi, to ni neko nepojasnjeno profano-politično dejstvo. To je uresničenje obljube očetom s strani zvestega Boga Jahveja. Izrael ima svojo identiteto iz te obljube. V času izgnanstva obljuba v 1 Mz 28 utrjuje pričakovanje in opravičuje upanje nasproti povsem

drugačnemu trenutnemu izkustvu. Pomen pripovedi določa zdaj njena vključenost v veliko zgodovinsko delo z devteronomističnimi in duhovniškimi naglasi, ki sega od stvarjenja do izgnanstva. V vseh teh stopnjah izročila leži težišče besedila v obljubah.

Končno se avtor vpraša o pomenu te pripovedi za sedanost. Odkriva ga v njenem naglašanju daru dobrohotnega Boga, ki deluje v sedanosti, tudi v času ponižanja. Bog se obrača k zemlji, se pusti najti in vzdržuje življenje. Besedilo kaže, kako zatekanje v nadomestila za sveto vendarle kliče po kraju gotovosti in srečanja. Zgodovina izročil kaže na globino pomena 1 Mz 28. Ta globina je za kristjane prisotna v Kristusu. On je sveti kraj Božjega obračanja k svetu, On je oseba, ki zagotavlja obljubo Božjega spremstva in vzdrževanja življenja. Besedilo kaže na Kristusa, ki omogoča obvladati nasprotujoča izkustva greha, trpljenja in smrti posameznika in grožnje vsemu človeštvu. Na Kristusa, ki vodi človeka na pot, ki se ne uresniči na zemlji, ampak pelje preko vseh nevarnosti človeške eksistence k Bogu. Jezus je rekel Natanaelu: »Resnično, resnično, povem vam: Videli boste nebesa odprta in Božje angele hoditi gor in dol nad Sinom človekovim« (Jn 1,51).

Pričujoči vodič v metodologijo eksegeze Stare zaveze je delo, ki ne le opraviči, temveč presega to oznako. Njegovi vizualni razdelitvi na uvajanje začetnikov in na-

predujočih raziskovalcev, skupaj s sistematičnim vodenjem skozi vse korake z vprašanji, razlagami, primeri, opozarjanjem na medsebojne povezave, z izčrpno bibliografijo, se pridružijo dragocene vsebinske informacije na vseh ravneh. Avtor s tem nevsiljivo prepriča bralca, da je v navidez še tako preprostem svetopisemskem besedilu moč odkriti neizčrpno bogastvo pomenov. S tem nas povabi, da se podamo na pot raziskovanja, ki obilno poplača vloženi trud.

Terezija s. Snežna Večko

Miran Špelič, *Grško-slovenski slovar Nove zaveze*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 2002, 197 str., ISBN 961 6138-46-4.

Vsak teolog bi moral znati brati evangelij v izvirniku. Morda se zdi danes, ko imamo na razpolago toliko dobrih prevodov Svetega pisma in slovarskih pripomočkov, to temeljno načelo študija teologije nekoliko zastarelo in pretirano. Vendar bi storili usodno napako, če bi nanjo pozabili. Študij bibličnega jezika mora ostati teologu stalni izziv, saj mu odpira vedno nove in nenadomestljive vpogledne v razumevanje zapisane Božje besede. Čeprav prevajalca Svetega pisma zavezuje zavest navdihnjenosti in svetost Knjige vseh knjig k absolutni zvestobi izvirniku, je vsak prevod vendarle že neke vrste interpretacija originalnega jezika. Da bi lahko prevajalec na razumljiv način približati bralcu stara biblična besedila, ki so bogata različnimi literarnimi, slogovnimi in strukturnimi posebnostmi, se mora stalno odločati med zvestobo originalnemu jeziku in zahtevami in možnostim sodobnih jezikov. Tako pri enem kot pri drugem si mora prizadevati za vzajemnost med vsebino in obliko, kar pa lahko vodi tudi do subjektivnih odločitev.

Potreba po uvajanju študentov teologije v svet biblične grščine je vodila fr. Mirana Špeliča OFM, asistenta za patrologijo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, da je pripravil grško-slovenski slovar

kot osnovni in prepotrebni pripomoček za študijski Svetega pisma, patrologije in dogmatike. Za predlogo pri sestavi slovarja je Špelič uporabljal sloviti francoski in angleški slovar novozavezne grščine (J.-C. Ingelaere, *Dictionnaire Grec-Français du Nouveau Testament*, Paris 1996; B. M. Newman, *A Concise Greek English Dictionary of the New Testament*, Stuttgart 1993). Glede slovenske terminologije se opira na *Slovenski standardni prevod Svetega pisma* (1996), pri čemer pa na prvem mestu upošteva leksikografska orodja in šele potem obstoječe prevode.

Slovar vsebuje preko 5000 gesel. Pri posameznih geslih skuša izhajati iz prvotnega etimološkega pomena. Določeni prevodi so ilustrirani z navedkom svetopisemskega mesta. Geslo je opremljeno tudi z različnimi znakovnimi kazalkami, ki zelo povečajo preglednost slovarja. Tako so s posebnim znakom označena osebna in geografska imena ter besede, ki se v Novi zavezi pojavijo 15-krat in več. Vsa gesla pa so oštevilčena po konkordanci J. Stronga (*The New Strong's Exhaustive Concordance of Boble*, London 1995). Slovar je zelo bogat z različnimi glagolskimi oblikami, ki so kratko analizirane.

Odlika novega slovarja je v njegovi preglednosti in jezikovni sodobnosti. Slovar je zapolnil veliko praznino na tem področju, saj bo minilo že skoraj 90. let odkar je Anton Dokler v sodelovanju s profesorjema na škofijski gimnaziji v

Šentvidu nad Ljubljano, Breznikarjem in Jeretom, izdal zadnji Grško-slovenski slovar (Ljubljana 1915). Po drugi svetovni vojni je bil slovar iz ideoloških razlogov odstranjen iz knjigarniških polic. Šele v osemdesetih letih so slovar ponatisnili v Trstu, a je bil vse do prvega ponatisa v Ljubljani leta 1998 Slovencem v domovini težko dostopen. Doklerjev slovar je še danes izredno uporaben priročnik za pouk grščine. Vendar je od časa njegovega nastanka v raziskovanju razvoja grškega jezika in bibličnih znanosti prišlo do novih odkritij. Tudi slovenski jezik kot živ organizem je doživel v tem času določen razvoj.

Špeličev slovar se opira na Doklerjevo obravnavo novzaveznih gesel, pri tem pa upošteva današnja slovenistična in prevajalska načela. Avtorju, ki je med drugim tudi izkušen prevajalec iz latinščine in drugih romanskih jezikov, je uspelo na kratek in precizen način, s čutom za lep slovenski jezik, izluščiti temeljne pomene posameznih gesel.

Slovar je nastal v sklopu raziskovalnega projekta pri Katedri za Sveto pismo in judovstvo, njegovo izdajo in distribucijo pa je prevzela Svetopisemska družba Slovenije. Slovar bo gotovo postal nepogrešljiv pripomoček ne samo za študente teologije in duhovnike, temveč za vsakogar, ki bi radi začutili čar jezika katerem so bile zapisane besede Razodetja, ki so spremenile svet.

Maksimilijan Matjaž

Häring Bernhard, *Svobodni v Kristusu. Moralna teologija za dejavno vsakdanje krščansko življenje*, 3 zv. (405 + 484 + 488 str.), Mohorjeva družba, Celje 2001, ISBN 961-218-308-2 (zv. 1), 961-218-356-2 (zv. 2), 961-218-357-0 (zv. 3).

Sredi novembra l. 2001 je izšel prevod moralne teologije Bernhar-da Häringa, redemptorista in svetovno znanega moralnega teologa. Delo bi gotovo zaslužilo takojšno predstavitev tudi v slovenskem znanstvenem tisku, kar se, žal, dogaja šele sedaj. Avtor in njegovo delo zaradi tega nista izgubila na veljavi, prikrajšani smo bili tisti, ki gremo brezbržno mimo bogatega življenjskega in znanstvenega izkustva človeka, ki je zaznamoval ljudi, s katerimi se je osebno ali prek knjig srečaval, čas, v katerem je deloval, teološko misel, s katero se je ukvarjal v življenju. Anton Mlinar je v 3. knjigi napisal obširen in izčrpen prikaz Häringovega življenja in dela (423-487), ki bo gotovo bralca spodbudil k nadaljnjem študiju samega dela oziroma prevoda. Delo so prevedli Jože Lebar, Milena Turnšek in Anton Mlinar, ki je tudi skrbel za redakcijo celotnega besedila. Maja 1996 je B. Häring predaval v Ljubljani. Tedaj je tudi izšla njegova knjiga *Videl sem tvoje solze* (MD), pozneje še *Na varnem in svoboden* (1999).

Življenje B. Häringa je bilo izredno razgibano in bogato. Rodil se je l. 1912 v Böttingenu (Schwarzwald), 1933 je stopil v redovno

skupnost redemptoristov (red je osnoval sv. Alfonz Liguori 1696-1787), 1939 je bil posvečen v duhovnika, skoraj ves vojni čas je preživel kot nemški vojak, bolničar, v Franciji in nato na vzhodni fronti (v Rusiji, na Poljskem), 1947 je doktoriral v Tübingenu pri Theodorju Steinbüchlu, nato je poučeval moralno teologijo v redovni teološki šoli v Garsu, pozneje pa na Akademiji Alfonsiana v Rimu (Lateranska univerza) in v mnogih znanstvenih središčih po svetu. Sodeloval je v pripravah na 2. vatičanski koncil in bil tajnik 13. sheme, poznejše pastoralne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu. S svojimi predlogi je vidno posegal v koncilski besedila (zakon in družina, teologija miru, študij moralne teologije, duhovniška vzgoja, verska svoboda ...). Poleg tübinske šole in vzornikov ga je delo na koncilu povežalo tudi s tedanjim krakovskim škofom Karlom Wojtylom. Proti koncu 70 let je zbolel za rakom v grlu. Prestal je zahtevne operacije in šel skozi hudo trpljenje, ki ga je opisal sotrpinom v spodbudo in odrešujoče zaupanje. Sam nakazuje, da je bil rak najbrž posledica preizkušenj, ki so ga doletele zaradi rimskega procesa glede pravovernosti njegovega moralnega nauka. Ni prenehal ne pisati ne predavati. Kot predavatelj je prepotoval skoraj vse celine, spregovoril pred znanstvenimi krogi drugih krščanskih in nekrščanskih verstev in ob njih odkrival delovanje Svetega Duha v človeku in svetu. Tako široka obzorja so

bila odprta le malokateremu teologu našega časa. Tisti, ki smo bili njegovi študentje, tudi med Slovenci, se ga spominjamo kot izvrstnega predavatelja, ki ga je navdihoval evangelij resnice in svobode. Slušatelj in poslušalec je odstiral obzorja duha, razumevanja in dialoga. Njegova predavanja so bila hkrati meditacija o človeškem in božjem, oboje je znal združevati na edinstven in prepričljiv način. B. Häring je umrl 3. julija 1998 na Bavarskem.

Häringova moralna teologija *Svobodni v Kristusu* (v 3. zvezkih), ki jo imamo sedaj v slovenskem prevodu, je sad njegovega dolgotletnega raziskovalnega pisateljskega in predavateljskega dela. Že njegova predhodnica, priročnik z naslovom *Kristusova postava* (*Das Gesetz Christi*, 1954), je nakazala prelom z ozkim legalističnim, kazuističnim in moralističnim pojmovanjem krščanske morale. Delo je doživelo velik odmev in prevode v svetovne jezike. V ospredju ni več zunanja postava (zakon), s katero merimo dejanja, presojamo velikost greha in lastno odgovornost, tudi ne zgolj človeško spoznanje in prizadevanje za ideal, ki smo si ga sami postavili, marveč Kristusova milost, to je prijateljstvo, razumevanje in opravičenje, kakor nam je bilo razodeto v njegovem zgledu in oznanjeni besedi, uresničuje pa se v našem vsakdanjem življenju. Novost nove moralke je bila tudi v tem, da ni bila namenjena samo duhovnikom, učiteljem moralnega nauka in spovednikom, ki potre-

bujejo priročnikov za svoje pastoralno delo, marveč tudi laikom, ki jih Kristus po svojem Duhu od znotraj spodbuja k veri in življenju po veri, kar je osnova evangeljske morale.

Takšno svetopisemsko in odrešenjsko usmeritev je Häring nadaljeval in dopolnjeval v mnogih drugih knjigah, zlasti pa v pripravi novega priročnika moralne teologije *Svobodni v Kristusu*, v katerem uspešno združuje antropološke prvine in življenjska doživetja s teološkim svetopisemskim naukom. Pomenljiv je že naslov knjige – *Svobodni v Kristusu* (Gal 6, 2). Pojmovanje moralnega življenja zgolj kot izpolnjevanje zakona je življenjska utesnitev, ki ne osvobaja; gre za neprepričljivo in neuresničljivo zahtevo, če nismo najprej sprejeli osvobajajočega pomena življenja iz vere, torej iz ontološke resnice, ki je osnova moralnega življenja. Poklicanost v življenje se nadaljuje v poklicanosti k svetosti, to je popolnosti uresničitve božjega načrta po meri Kristusovega zgleda in njegove zapovedi ljubezni.

Prva knjiga (406 strani) obravnava *Temelje (moralnega nauka) v Svetem pismu in izročilu*. Zaradi preglednosti navajam pri vseh treh knjigah najprej naslove poglavij: Svetopisemski pregled – celostno pojmovanje (1), Kako svobodna in zvesta je bila in je danes moralna teologija? (2), Odgovornost v ustvarjalni svobodi in zvestobi (3), Ustvarjeni in odrešeni s Kristusovo svobodo in za svobodo v Kri-

stusu (4), Temeljna odločitev (5), Vest kot svetišče ustvarjalne zvestobe in svobode (6), Izročilo, zakon, norma in okoliščine (7), Greh in spreobrnjenje (8). Poglavja odstopajo od nekdanjega obravnavanja moralne teologije, vendar so logično in organsko med seboj povezana, da tako začutimo zakonitosti, vpisane v človeško naravo in razodete v Božjem odrešenjskem načrtu.

Avtor sledi koncilskemu naročilu, da mora biti Sveto pismo »kakor duša vse teologije«, iz katerega mora tudi moralna teologija »zajemati znanstveno razlago« in pojasnjevati »zvzišenost poklicanosti vernikov v Kristusu« (D 16). Kristus je v središču krščanske vere in moralnega življenja; dogmatični nauk in moralna teologija si podajata roko. Od trenutka Kristusovega učlovečenja, to je razodetja Očetove ljubezni v Kristusu, in poti, ki jo je sam hodil v zvestobi Očetu, človeštvo ne more zanikati ali kakor koli prezreti njegovega bivanja. Kako se je to uresničevalo skozi zgodovino, kaj o tem govori cerkveno izročilo, kaj nekdanji in sodobni avtorji, pove zgodovinski pregled in razvoj moralne teologije, ki je v preteklosti pogosto gradila na zmotnih poudarkih, ti pa so preglasili pristni evangeljski nauk. Ponovno vračanje h Kristusu je edino in nezmotljivo merilo za prenavo tako moralne teologije in drugih teoloških ved kot tudi človekovega življenja. To možnost odpira in daje Kristus s svojim življenjem, naukom in milostjo.

Svoboda, kakor jo avtor razlaga, presega zgolj človeško razumevanje njene osebnostne in družbene vloge. Utemeljena je na svobodi, s katero je Bog priklical k bivanju vse bivajoče, svet in človeka; svobodo, s katero je poslal Sina na svet za naše odrešenje; svobodo, za katero nas je osvobodil in usposobil Kristus, da jo tudi sami uresničujemo v življenju. V moči te svobode postaja človek sposoben temeljne odločitve in izbire, ki jo sodobna antropologija in teologija postavljata v ospredje človekovih dejanj. Temeljna odločitev in izbira se dogajata v vesti kot »svetišču ustvarjalne svobode in zvestobe«, kot »svetišču srečevanja človeka (osebe) z Bogom in sočlovekom«. Zato je vest najbolj notranje in temeljno merilo človekovih dejanj. V zvezi s svobodo vesti je tesno povezana tudi svoboda vere, ki ji današnja Cerkev in sodobna družba posvečata veliko pozornost. Pri tem gre za klasično razumevanje svobode kot odločitve »za« vrednoto (vere, prepričanja), ne pa svobode »od« nečesa/nekoga. Pomembno vprašanje je razumevanje zakona oziroma moralne norme. Naravna moralna norma je univerzalna, sposobni so jo razumeti ljudje vseh časov in kultur, vpisana je v človeško naravo, na njej je mogoče graditi dialog med ljudmi različnih prepričanj. Naravna mora pa ima dopolnitev v razodetju, obe pa dopolnjuje in razlaga tudi človeški zakon, ki je kdaj zaradi človeške pristranskosti in nepopolnosti celo v navskrižju z

njima. Greh, o katerem so med ljudmi tako različna mišljenja, je življenjska stvarnost, ki ji je človek podvržen od vsega začetka. Vendar ne gre za neko anonimno zadevo, marveč za človekovo zavestno delovanje proti prepričanju vesti. S tem se človek oddaljuje od Božjega načrta, škoduje sebi in drugim. Čeprav niso vsa dejanja zoper glas vesti enake teže, je pomembno, da se človek slabemu dejanju upira od vsega začetka. Svetopi-semški klic k veri je hkrati tudi klic k spreobrnjenju. Na poseben način je ta klic navzoč v Kristusovem življenju in oznanilu, prav tako v zakramentu pokore kot znamenju človekovega priznanja grešnosti in pripravljenosti delati pokoro ter znamenju Božjega usmiljenja. Vsekakor pa ne bi smeli prezirati tudi drugih oblik, s katerimi nam je odpuščanje podarjeno, kot so evharistija in druga spokorna dejanja.

Druga knjiga priročnika (484 strani) ima naslov *Človekova pot k resnici in ljubezni*. Izhodiščnemu poglavju o osvobajajoči resnici (1) sledijo poglavja o morali lepote in veličastva (2), etiki komunikacije (3), zveličanju in svobodi v veri (4), verski vzgoji in oznanjevanju v kritičnem času (5), veri in ekumenizmu (6), veri v dobi razširjene nevere (7), verujočem upanju (8), uresničenju resnice v ljubezni (9) ter osvobajajoči resnici govornice spolnosti (10).

Naslovi poglavij povedo, da avtor na drugačen in svojevrsten način obravnava teološke kreposti vere, upanja in ljubezni, s katerimi

ga Bog obdarja in bi morale biti program bivanja vseh Zemljanov, verujočih še posebej. Kot avtor pravi v uvodu, »obrnava odločilne razsežnosti bivanjske etike, življenjsko spoznanje resnice in udejanjanje resnice«. Gre za resnico, ki jo spoznavamo in posredujemo drugim, za njeno osebnostno in družbeno razsežnost, ki nas zavezuje. Kristus, ki je Resnica, nas uči spoznanja in zvestobe resnici. Resnica se nam razodeva na različne načine, na različne načine jo ljudje tudi iščemo in se v tem med seboj podpiramo: v umetniškem ustvarjanju (lepoti, umetnosti, praznovanju), v medsebojni komunikaciji, ki je v novejšem času dobila vedno nove možnosti in oblike (medijska kultura), v veri, ki razodeva skrivnost Boga in človeka, v ekumenškem dialogu z drugače mislečimi, v dialogu z nevernimi, ki tako kot vsi drugi, ali morda kdaj še bolj, iščejo odgovor na osnovna in žgoča življenjska vprašanja; v veri, ki poraja v nas krščansko upanje, spodbuja k nenehnemu spreobrnjenju ter prebuja dejavno ljubezen v vseh njenih razsežnostih. Posebno pozornost posveča spolnosti, ki je univerzalna govorica ljubezni, če jo človek razume in sprejema kot komunikacijo pristne ljubezni, s katero je sam obdarovan in h kateri je poklican bodisi v zakonu (družini) bodisi v celibatu, oboje pa je služenje sočloveku.

Avtor izrecno pojasnjuje, zakaj ne obravnava posebej zakramentov (kakor jih navadno obravnavajo drugi avtorji). Zakramenti, ne

zapovedi, so najvišja oblika razodevanja Božjega načrta in delovanja v človeku. V njih se na poseben način razodeva Kristusova milost, ki človeka kliče, posvečuje in odrešuje. Čeprav je ob koncu prvega zvezka obširno spregovoril o zakramentu pokore v zvezi s spreobrnjenjem, v drugem pa govori o zakonski ljubezni kot pristni govorici človeka, ki je enota duha in telesa, odrešenega po Kristusovi ljubezni, je celotna predstavitev krščanske morale predstavljena v luči znamenj Kristusove ljubezni, ki v vsakem zakramentu deluje in ponavzoča njegovo delovanje.

Tretja knjiga (488 strani) je posvečena *Človekovi odgovornosti za življenje*. Po svoji vsebinski in metodološki zasnovi je ta knjiga najbolj izvirna. V marsičem nas spominja na koncilsko pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu (1965). Knjiga obravnava pomembna in hkrati žgoča vprašanja današnjega človeka in družbe, njenih medsebojnih odnosov in razvoja, torej tudi njune prihodnosti. Prvi del je posvečen človekovemu individualnemu življenju (bioetiki), drugi družbenim nalogam (zdravljenju družbenega življenja). Navajamo naslove poglavij: I. del - Odgovornost za človekovo življenje in njegovo posredovanje (1), Zdravje in zdravljenje (2), Smrt in umiranje (3); II. del - Odgovornost v svetu in za svet (4), Prvine etike okolja (5), Etika in kultura (6), Gospodarsko-etični vidiki (7), Vidiki politične etike (8) ter Mir na zemlji (9).

Knjiga obravnava »družbeno etiko v širšem smislu«, to je naloge, ki jih imajo kristjani v odnosu do lastnega življenja in življenja drugih, v medsebojnih odnosih, kjer se prepletajo mnogi segmenti družbenega življenja (kultura, gospodarstvo, politika, delo za mir, skrb za okolje). Bioetična vprašanja, ki so vsebina prvega dela, izhajajo iz razumevanja človeškega življenja kot največje zemeljske vrednote. Razmišljanje daje celostni pogled na življenje, njegovo ohranitev ter skrb za zdravje posameznika in družbe (družbenih odnosov). Dotikajo se najprej pomembnih vprašanj posredovanja in ohranjanja življenja, celostnega razvoja človeka, zdravstvene etike, razumevanja zdravja in bolezni (trpljenja), umiranja in smrti. Kajti »vztrajno pospeševanje kakovosti in varovanja življenja in zdravja ter pravilni pogled na smrt in umiranje sta bistveni del naše zvestobe Kristusu«. Tudi družbeni odnosi potrebujejo preventivno prizadevanje za zdrav razvoj, prav tako skrb za zdravljenje ran, ki jih povzročata človeška sebičnost in kratkovidnost. Tako prvi (individualni) kot drugi (družbeni) vidik zahtevata zvestobo človeku ter ustvarjalno odgovornost, ki skrbi za pospeševanje skupnih vrednot.

Značilnosti Häringovega priložnika moralne teologije lahko strnemo v naslednje ugotovitve:

1. *Svetopisemska utemeljitev* je osnovno izhodišče, ki pokaže veličino človekove poklicnosti v Kristusu. To v ničemer ne zanika ali

zanemarja antropoloških (filozofsko-etičnih) prvin, ki jih človek odkriva s svojim razumom in po vesti. Kristusova milost je za človeka najvišja odlika in hkrati klic k življenju iz milosti, v kateri človek v sebi upodablja Kristusa. Zapovedi (Božje, cerkvene, človeške) človek pogosto razume kot nekaj zunanjega, voluntarističnega, zato obstaja nevarnost in tudi stvarnost zunanjega, formalističnega in legalističnega ohranjanja zapovedi, medtem ko milost prihaja od znotraj, iz poklicnosti in ljubezni, iz svobode, ki odrešuje in hkrati zavezuje. Zato sta »svoboda in zvestoba« nerazdružljiva enota, najprej v Bogu, prav tako v človeku.

2. *Dialoški značaj* moralnega življenja izhaja iz dialoškega značaja vere. Božji klic in človekov odgovor se dogajata na ravni vere in na ravni moralnega življenja. Dialog, ki pomeni ljubezen in komunikacijo med osebami, se uresničuje že v času človekovega zemeljskega življenja, dokler ne bo v polnosti uresničen v eshatonu, v območju neposrednega občestva (ljubezni in komunikacije) z Bogom. Na poseben način se kaže dialoški značaj v prizadevanju ljudi vseh časov in kultur za etično podobo osebe in družbe. Področje etike (morale) postaja stičišče dialoga in ekumenizma, ki sta v sedanjem trenutku človeštva še kako pomembna. Stik s krščanskimi in nekrščanskimi verstvi, z znanstvenimi krogi in preprostimi ljudmi je Häringa omogočil, da je spregovoril o človeku, o njegovem versko prepričanju ali

moralnem ravnanju, z velikim spoštovanjem in širino, ki sta podoba Božjega ravnanja, človeka pa kličeta k nenehnemu iskanju boljšega in opustitvi starega, nepopolnega in grešnega.

3. *Kritični značaj* krščanske morale se izraža v spoznanju, ki zadeva najprej človekovo osebno življenje. Gre za klic k nenehnemu spreobrnjenju, ki je pogoj tudi za duhovni razvoj Cerkve, družbe in družbenih odnosov. Cerkev je poklicana k preverjanju svoje zvestobe Kristusovi besedi, ta beseda pa osvobaja in odrešuje, uči in dopolnjuje človekovo spoznanje. Zato je dinamično razumevanje moralnega življenja izraz poslušnosti Kristusovemu klicu, ki je klic milosti in prijateljstva.

4. *Praktični značaj* priročnika je razviden bodisi iz njegove zasnove, ki obsega domala vsa področja osebnega in družbenega življenja, bodisi iz načina, kako so vprašanja predstavljena. Zvestoba evangeljskemu sporočilu, zvestoba človeku, ki doživlja razpetost med resnico in zmoto, krepostjo in grehom, svobodo in suženjstvom, ter poznanje utripa današnjega sveta so zagotovilo, da lahko v vseh življenjskih situacijah vzamemo knjigo(e) v roke. Tisti, ki oznanjajo verski in moralni nauk (duhovnik, katehet, predavatelj), bodo našli v priročniku vodnika, ki so mu vprašanja današnjega človeka in časa ne samo blizu, marveč so povedana (razložena) na sprejemljiv in do človeka spoštljiv način. Kdor išče odgovor na vprašanja, ki se

tičejo njegovega osebnega življenja, bo dobil ne samo odgovor, marveč tudi spodbudo za nadaljnje iskanje pravilne življenje poti in prizadevanja za dobro. V času, ko je na moralnem področju veliko večja zmeda in negotovost kot na verskem (kaj je dobro in kaj zlo, vprašanje vrednot, subjektivizem na verskem in moralnem področju, socialna pravičnost in odgovornost, porabniška miselnost glede dobrin in spolnosti, medčloveški odnosi, genski inženiring, skrb za okolje in odnos do prihodnosti), bi moral biti priročnik te vrste spremljevalec in svetovalc vsake krščanske družine, krščanskega laika in mislečega človeka, duhovnika še posebej.

Tisti, ki smo Häringa poznali in smo imeli milost, da je bil naš profesor, vzornik in prijatelj, vemo, da nam tudi v svojih knjigah govori človek z izrednimi življenjskimi izkušnjami, čigar ljubezen do človeka, človeštva in Cerkve se je napačala ob Božji ljubezni. To pa je doživljal v domači verni družini, o kateri je tolikokrat govoril. Ob besedah, ki so zapisane v njegovih knjigah, tudi v tem priročniku moralnega življenja, znova stopa pred naše oči visoka, suha postava človeka in redovnika, ki govori s preroškim glasom in gotovostjo svojega Učitelja, Kristusa. Kot malo kdo je hodil v življenju po poti, ki je bila pot nenehnega oznanjevanja Kristusove ljubezni, pa tudi pot trpljenja in preizkušenj, ki ga je vodila do svobode in popolnosti, do svetosti za naš čas.

Rafko Valenčič

Beauchamp Tom L. – Childress James F., *Principles of Bio-medical Ethics*, Oxford University Press, Oxford etc. 2001 (peta izdaja), 454 str., ISBN 0-19-514332-9

Načela biomedicinske etike avtorjev Toma L. Beauchampa in Jamesa F. Childressa je najbrž najbolj znano in že klasično delo s področja nove medicinske etike, ki se je začela v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja in se ne naslanja več le na deontologijo oziroma na normativne etične vzorce. Pred seboj imam peto izdajo tega dela, ki je bilo po zagotovilih avtorjev ponovno temeljito in deloma popolnoma predelano. Delo je prvič izšlo leta 1979, se pravi leto po tem, ko je Warren T. Reich na Univerzi Georgetown v Washingtonu uredil prvo izdajo *Enciklopedije bioetike* (*Encyclopedia of Bioethics*). Obe zasnovi lahko primerjamo med seboj, saj so v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja veliko razpravljali o tem, ali naj bo nova etika sistematična ali enciklopedična. Podobno kot je Warren T. Reich – on je sicer študiral v Tübingenu pri A. Auerju in bi pričakovali, da bo ostal sistematič – močno vplival na značaj *Enciklopedije bioetike* in na pomen tega dela v anglosaksonski moralni filozofiji (druga izdaja je izšla 1995), sta tudi Tom. L. Beauchamp in James F. Childress daleč najbolj vplivna in najpogosteje citirana avtorja, ko gre za sistematični pristop k medicinski etiki oziroma k tako imenovani etični analizi.

Tega seveda ne moremo trditi za slovenski prostor, saj je peta izdaja tega dela za nas šele prva, če govorim o dostopnosti dela v knjižnicah.

Knjiga *Načela biomedicinske etike* ima tri dele oziroma devet poglavij. Prvi del ima dve poglavji. Govorita o moralnih normah na splošno in o moralnem značaju. Kasneje se bom nekoliko zaustavil pri slednjem. Drugi del ima pet poglavij: poleg štirih načel je eno poglavje namenjeno sintezi načel v razmerju med zdravnikom in pacientom. Tretji del ima dve poglavji, od katerih prvo govori o etičnih teorijah, drugo pa o metodah in argumentiranju v morali in etiki. Sledi nekaj primerov iz prakse ter imensko in stvarno kazalo.

V predgovoru avtorja povesta, zakaj je prišlo do dopolnitve prejšnje izdaje (1994) in/oziroma do temeljite predelave nekaterih poglavij, ki prej niso zadosti upoštevala dogodkov v raziskovanju, medicini in zdravstvenem skrbstvu. Knjigo sta hotela približati številnejšim in bolj različnim bralcem. Prvi del (dve poglavji, 1-56) je sicer kratek, a tako rekoč nov. Zdi se, da sta hotela avtorja posvetiti posebno pozornost moralnemu značaju oziroma moralnosti moralnega dejavnika (subjekta, osebe). Tu skoraj nevidno stopa v ospredje poseben »interes« biomedicinske etike za človekovo telesnost. Zdi se mi pomembno poudariti, da to ne pomeni krnjenja pomena pojma »osebe« – ta je nosilec načel, zlasti načela avtonomije –, pač pa pomeni po-

stopno uveljavljanje nove vstopne kode na področje človekove celostnosti. Morda se to sliši preveč zapleteno, da bi lahko videli komplementarnost pojmov, ki govorijo o človeku – moralnem dejavniku. V moralni filozofiji in teološki etiki je to vprašanje že dolgo aktualno, toda ker ni tako preprosto, se je moralna doktrina na različnih ravneh raje zanašala na normativne vzorce, ki so osredotočeni na dejanje, ne na dejavnika. Avtorja že v prvem poglavju zaznavata problematičnost preveč preprostih rešitev, ki temeljijo na vlogah, dolžnostih, dejanjih itn., kajti preprostost teh rešitev je le navidezna; ni namreč dolgoročna. Dolgoročno je mnogo bolj obetajoče osredotočiti se na moralni dejavnik, na značaj moralnosti in seveda na nekoliko drugačno edinstvenost značaja pri človeku. Niti se ne zavedamo, da človekovo edinstvenost – tudi ko je govor o osebi – utemeljujemo z biološko raznolikostjo, na primer z genetsko edinstvenostjo vsakega živega bitja. Premik k moralnemu dejavniku na prvi pogled postavi pod vprašaj načela, saj se zdi, da načela (brezpogojno) utemeljujejo (prav tako brezpogojne) norme. Toda le na prvi pogled.

Zanima nas, če sta avtorja v drugem delu (57-336) to tudi dejansko upoštevala. Očitno je, da so poglavja v drugem delu steber prejšnjih iz tudi te izdaje knjige. Upoštevati moralni značaj dejavne osebe pomeni, da se bo – ne sicer radikalno, pa vendar – globoko spremenil postopek argumentiranja. Čeprav se

zdi normalno misliti, da je človek »odvisen« od načel, od narave, od ljudi in končno od Boga, ni nujno, da odvisnost obvelja tudi v praksi. Podobno kot klicanje k sklenitvi zaveze v Svetem pismu je tudi tu potrebno poudariti, da človeku – dolgoročno gledano – ustreza partnerstvo, odgovornost, manj pa hierarhična podrejenost. Seveda se bo tisti, ki se zanaša na učinkovitost podrejenosti, težko sprijaznil z modelom, ki hoče enakopravnost, odgovornost, udeležbo. To je lahko prikazati s čisto preprosto vajo iz etične analize; ugotovimo namreč, da je kljub vodilnemu pojmu »osebe« ta v izvedbi moralnega dejanja praktično nepotreben oziroma vsaj abstrakten pojem. Mislim, da ta nekoliko premaknjena optika nekaterim bralcem sploh ne bo ustrezala, bo pa ustrezala – tako sta avtorja prepričana – številnejšim bralcem. Gre torej za pogumno odpiranje etične refleksije za vprašanja, ki so bila ali so še vedno domena normativnih teorij. Tega vzorca najbrž ni treba enostavno posploševati, ko je govor o kulturnem in družbenem okolju, ki se je skoraj do konca 20. stoletja zanašal na povsem avtoritarne rešitve. Morda zato niti ne preseneča dejstvo, da avtoritarne družbe oziroma normativne etike kljub temu, da poznajo več etičnih načel, z njimi nimajo kaj početi. Pomembno je torej, da v *Načelih biomedicinske etike* zaznamo težo tega izraza.

Glede na to, da h knjigi pristopam kot teolog, to dejstvo ne bi smelo biti zanemarljivo. Na eni

strani se zdi, da bo knjiga smela zadovoljiti le radovednost in da bo v najboljšem primeru zgolj »obvezna« snov. Ta vtis prebujajo trdno zakoreninjene predstave o človeku. Čeprav knjiga nikjer ne vsiljuje kake nove podobe o človeku, ni dvoma, da je, kot sem omenil že prej, v ozadju izrazito izpostavljen konkretni človek, človek kot telo. Sam to razumem kot vabilo, da bi se zavedel abstraktnosti določenih pojmov, ki v praksi ne pridejo do izraza samo zato, ker ni jasne povezave med označevalcem in označencem. Telo (telesnost) počasi postaja komplementarni pojem osebe tudi na drugih področjih, ne le v medicini. Avtorja to izrecno upoštevata. Že na prvi pogled lahko ugotovimo, da se ta nova optika pozna tudi pri drugem in tretjem načelu (če sledim kazalu), načelu neškodovanja in načelu dobrodelnosti. Ti dve načeli sta najbolj preprosti, ker sta izvedeni iz zlatega pravila. Toliko bolj gotovo je, da je to vplivalo na načeli avtonomije (57-112) in pravičnosti (225-283).

Upoštevati moralni značaj dejavne osebe torej pomeni spremeniti postopek argumentiranja, in sicer od odvisnosti k partnerstvu. Danes je dejanska odvisnost še mnogo bolj izrazita, kot v preteklosti, in sicer posebno na biomedicinskem področju. Moč znanosti in stroke je tolikšna, da so spremembe v utemeljevanju dejanj nujne. To pomeni, da večja (dejanska) odvisnost zahteva bolj precizno obdelan pojem partnerstva. V zgodovini etične refleksije – temu vpra-

šanju je namenjen zadnji razmeroma kratek del (dve poglavji, 337-413) – se to vprašanje ne postavlja prvič, vendar se zdi, da je v položajih, v katerih je ta problem postal pereč, prihajalo do krize pomenov temeljnih pojmov. Sposodil sem si zgodbo iz Svetega pisma, ko je Bog po potopu sklenil zavezo s peščico preživelih (1 Mz 9,17); tam pisatelj za človeka in za vsa živa bitja izrecno uporablja izraz »meso«. Cilj tega razmišljanja je položiti temelje novi »zavezi«, partnerstvu med tistimi, ki so med seboj neenakopravni in neenaki. Ne glede na učinkovitost normativnih modelov človeku dolgoročno bolj ustreza partnerstvo kot podrejenost.

Ugotavljam, da ob branju tega dela raste hvaležnost ne le do avtorjev tega dela, temveč tudi do mnogih pobud, pogledov, spoznanj, primerov, izkušenj itn., ki so prispevali svoj delež k temu delu. Seznam ljudi, ki so posredno ali neposredno dali prispevek temu delu in jih avtorja naštevata v predgovoru oziroma v imenskem kazalu, je zares impresiven.

Anton Mlinar

Oduncu Fuat S. – Schroth Ulrich – Vossenkuhl Wilhelm (izd.), *Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 311 str., ISBN 3-525-45707-3

Tudi založba Vandenhoeck & Ruprecht je ustanovila novo znanstveno serijo *Medicina – etika – pravo (Medizin – Ethik – Recht)* in z njo stopila v sled pobudam, ki jih na tem področju v sodobnem svetu zares ni malo. Interdisciplinarno pot je začela serija z delom *Raziskovanje matičnih celic in terapevtsko kloniranje*, ki ga nameravam predstaviti tukaj. Izdajatelji tega zvezka so sicer strokovnjaki z različnih področij, vsi pa tudi eksperti za etiko. Fuat S. Oduncu je zdravnik na univerzitetni kliniki v Münchnu in je hkrati tudi specialist za bioetična vprašanja. Ulrich Schroth je profesor za kazensko pravo na univerzi v Münchnu, Wilhelm Vossenkuhl pa predstojnik katedre za filozofijo, prav tako na univerzi v Münchnu. Želja izdajateljev te serije je, kot so zapisali v predgovoru, da bi bralec dobil čim bolj natančno informacijo o napredku medicine in na ta način dvignili kvaliteto pluralnega, svobodnega in z medicinsko tehnologijo zaznamovanega sveta. Zahtevi, da etična in pravna razprava potekata hkrati z razvojem znanosti, in sicer tako, da so se vsi pripravljene učiti drug od drugega, ni tako lahko ustreči. Eden od pogojev za to je, za kar so se opredelili tudi izdajatelji serije *Medicina – etika – pravo*, pridobiti k

sodelovanju vodilne znanstvenike iz medicine, genetike, psihologije, etike, teologije in prava. Stvarna in objektivna predstavitev vodilnih tém sodobnega raziskovanja v medicini naj bi pomagala razvijati ustvarjalno družbenopolitično platformo bodisi na področju etične bodisi pravne razprave. Na eni strani je šlo izdajateljem za to, da bi izostrili meje tematike in razlike med področji, na drugi strani pa so hoteli s tem pri bralcih in tistih, ki se bodo vključevali v razprave na različnih ravneh, poglobili čut razlikovanja. Čeprav odločitve temeljijo na stvarnem poznavanju predmeta in/oziroma področij raziskovanja, sta še bolj pomembna čut razlikovanja ter zlasti zvestoba temeljnim vrednotam. Kljub tehnološkim pridobitvam, ki podpirajo pretok informacij in komunikacijo, smo nenehno priča zamenjavam tém in spregledanim dejstvom, zmotam, nesmiselnim polemikam in predsodkom itn. Po mnenju izdajateljev je to znamenje tako imenovane sočasne nesočasnosti ter pomanjkanja duha razlikovanja. Razhajanj o pojmovanju stvarnosti si ni mogoče razlagati drugače.

Sklicevanje na pluralni, demokratični in medijski svet je spričo biomedicinskih raziskav nekoliko nenavadno. Na eni strani je sicer razumljivo, da želi znanost obveščati javnost z raziskovalno vnemo in s tem iskati javno podporo raziskovanju, na drugi pa je jasno, da v resni znanosti medijev, pluralizma, demokratičnosti ne moremo jemati v običajnih pomenih. Morda

je mahanje s pluralizmom in splošnim pomenom demoracije in medijev vzrok, da se danes zagovorniki tako imenovane pluralne značnosti (itn.) razhajajo o pomenu pojmov in področij, o katerih tega ne bi nikoli pričakovali, na primer o »naravi«, o »človeku«, o »osebi«, o »življenju«, da omenim le nekatere. Rezultat te navidezne demokratizacije, pluralizma in obveščeniosti (medijev) je najbrž med drugimi tudi ta, da se v javnosti pojavljajo pojmi, katerih uporaba je že razširjena in tako rekoč splošna, ne da bi se večina, ki jih uporablja, zavedala njihove abstraktnosti; uporabljamo pojme, ki so slovnično pravilno postavljeni, vendar ne vemo, kaj hoče povedati stavek. Sklicevanje na pluralnost in medijski prostor itn. lahko postane vprašljivo, če celo publikacija, ki hoče biti strokovna, objektivna in nepristranska, že v naslovu uporablja izraz »terapevtsko kloniranje«, ki ni le abstrakten pojem, ampak tudi dejansko brez vsebine. Podoben je »lesenemu železu«. Vprašujem se, če to ni le način, kako privabiti bralstvo. Z zanimanjem bomo torej sledili, kako bodo avtorji, ki govorijo o položaju medicinskih raziskav na področju matičnih celic, sledili pojmu in ga predstavili vsaj kot spornega, če ne že zavajajočega. Ta izraz omenjam zato, ker je postal moda in z znanstvenostjo in strokovnostjo nima nobene zveze. Po sprejemu zakona, ki dovoljuje pridobivanje embrionalnih matičnih celic v raziskovalne namene, z metodo cepljenja embrija (*embryo*

splitting), se je v angleškem parlamentu izoblikovalo mnenje, da ta metoda ni terapevtsko kloniranje in da je treba ta izraz izrecno zavrniti, če se izraz uporablja za označevanje nečesa, kar ni niti »kloniranje« niti »terapevtsko« niti oboje skupaj, skratka nekaj, kar še sploh nima imena in opredelitve. Podrobno branje besedil bralca seveda seznanja s tem problemom, pričakovati pa bi bilo, da bi izdajatelji to morali upoštevati že v naslovu tega zvezka znanstvene serije.

Knjigo, ki jo predstavljam, je oblikovalo 15 avtorjev, med katerimi so svoje razprave prispevali tudi izdajatelji tega zvezka. Dokaj obširen uvod (9-16), ki ga je napisal Wolf-Michael Catenhausen, državni sekretar v ministrstvu za izobraževanje in raziskovanje ter predsednik dveh raziskovalnih centrov v Heidelbergu in v Berlinu, poskuša nekako opravičiti sprejem zakona v nemškem parlamentu januarja 2002 – zakon, ki govori o raziskavah (na) embrionalnih matičnih celic(ah), je namreč neka posebnost, saj je neustaven, dokler nemška ustava ščiti človeško življenje od spočetja naprej –, obenem pa tudi sintetizirati to problematiko z vidika »nacionalnih interesov«. Catenhausnov tekst je vse kakor izvrstna informacija o tem, zakaj se je sploh pojavila pobuda o glasovanju »po vesti« (proti ustavi) in za kaj pri raziskovanju embrionalnih matičnih celic sploh gre.

Prvi del (pet) razprav se nanaša na sedanje stanje raziskav ma-

tičnih celic. Hans Werner Denker (19-35) ugotavlja, da velik del raziskav zaposluje natančna določitev pomenov posameznih pojmov. On se je vpraševal o dveh: o totipotentnosti in prulipotentnosti. Henning B. Maier (36-54) je šel korak naprej in predstavil strategije sodobne embriologije. Eckhard Wolf (55-67) predstavi vprašanje tako imenovanih »odraslih« matičnih celic, možnost njihovega reprogramiranja in razmnoževanja. Otmar Wiesler in Oliver Brüstle (68-77) pa govorita o možnostih, ki jih obljublajo raziskave na embrionalnih matičnih celicah na področju nevrobiologije in nevrokirurgije. Vprašanju, ki sem si ga postavil v začetku, se najbolj približa Gisela Badura-Lotter, ki trenutno dela pri projektu o bioloških, medicinskih in etičnih vidikih raziskav na embrionalnih matičnih celicah pri katedri za etiko v bioloških znanostih na univerzi v Tübingenu, in se v svojem članku (78-99) vprašuje, če iskanje odraslih matičnih celic vendar ni alternativa embrionalnim matičnim celicam.

Drugi del – *Etične in družbene implikacije raziskav* – je nekoliko bolj obsežen in obsega osem razprav. Christine Hauskeller (103-118) se vprašuje o jeziku in strukturi razprav, ki govorijo o raziskavah matičnih celic, njihov vpliv na družbo in njihov odmev v družbi. Bert Gordijn (119-133) se vprašuje o primernosti pojma osebe v razpravah o bioetiki. Tudi Jean-Pierre Wils (134-147) predstavlja zadrego, v katero nas spravlja »ab-

straktni« pojem osebe ter poudarja komplementarnost »telesa«. Christian Kummer (148-162) si zastavlja vprašanje, če človekov razvoj res potrebuje določen čas, da nastane oseba. Wilhelm Vossenkuhl (163-169) piše o moralnem statusu (zgodnjega) embrija. Ulrich Eibach (170-200) piše o krščanskem gledanju na človekovo dostojanstvo, začetek življenja in potrošniško usmerjene raziskave na (preostalih) embrijih. Günter Virt (201-210) piše o razhajanju sodobnih znanosti glede tega, kaj pomeni »človek« in »človeški«. Ingrid Schneider (211-245) končno govori o načelu učinkovitosti, pospeševanja raziskav in o trženju raziskav, in sicer z vidika patentibilnosti raziskav.

Tretji del sestavljajo razprava Ulricha Schrotha (259-281), ki se o raziskavah matičnih celic in predimplantacijski diagnostiki vprašuje pod pravnim vidikom, besedilo tako imenovanega Zakona o matičnih celicah, ki je stopil v veljavo 23. aprila 2002, in kratek komentar tega zakona. Sledi seznam spletnih strani, na katerih je mogoče slediti raziskavam, besedilo Zakona o zaščiti zarodkov (1990) ter precej obširen seznam literature.

Glede na vse to se zdi, da je ciljna populacija te knjige zahtevnejša in svetovnonazorsko opredeljena. Na delo je mogoče gledati kot na učbenik za tiste, ki se nameravajo poglobljati predvsem v etično plat raziskav na biomedicinskem področju, morda pa tudi kot na priročnik za tiste, ki so si na novo

zastavili vprašanje o zdravju in boleznih. Dejstvo je, kar poudarja Catenhausen v uvodu, da se je raven raziskav po letu 1998 tako dvignila, da je bilo le vprašanje časa, kdaj se bodo raziskave začele na človeških matičnih celicah. Ob tem dobi nekoliko nepoučen bralec občutek, da bi moral pred tem predelati kak slovar ali kakšno še bolj in zgolj informativno besedilo. Vprašanje je namreč, ali gre le za radovednost, za kombinacijo različnih metod (to je bil povod za izraz »terapevtsko kloniranje«), za manipulacijo genetskega materiala ali za ugotavljanje zmožnosti matičnih celic pri nenehni delitvi, ne da bi se specializirale. Avtorji nenehno poudarjajo, da so cilji raziskav še izredno nediferencirani in da sedanje obdobje zaznamujejo predvsem deskriptivne metode in optimistično napovedovanje pri-

hodnosti. Zdi se, kot omenja med drugim G. Virt, da je v javnosti relativno težko govoriti o problemih in tveganjih, ker so cilji raziskav tako razpršeni in ker ni jasno, kot pravi I. Schneider, kako velik je pritisk ekonomike/patentibilnosti raziskav. Pomembno se mi zdi ponoviti, kar poudarjata Jean-Pierre Wils in Bert Gordijn, da raziskave matičnih celic izraziteje prebujajo človekovo občutljivost za telo in telesnost ter bolečino, skratka za konkretna vprašanja, ki jih nekateri tradicionalni antropološki pojmi, tudi pojem osebe, ne morejo izraziti na zadovoljiv način.

Kljub nekaterim kritičnim elementom se mi zdi delo vredno branja. Škoda je le, da število morebitnih bralcev tega dela omejuje jezik, v katerem je napisano.

Anton Mlinar