

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- Jean Greisch** *»Fulgurations de la Divinité«:
le mystique, la mystique, les mystiques*
- Jože Krašovec** *Jezikovni in kulturni razlogi
za transformacijo bibličnih lastnih imen*
- Mirjana Filipič SL** *Vpliv sobesedil na pomen metafore »knjiga življenja«*
- Janez Vodičar SDB** *Poetičnost vzgoje in pouka o veri*
- Bogdan Kolar SDB** *Zgodovinske okoliščine praznovanja 50-letnice
Teološke fakultete v Ljubljani*
- Roman Globokar** *Svetopisemski temelji etike.
Prispevek dokumenta »Sveto pismo in morala«*
- Zdenka Zalokar Divjak** *Osmišljanje življenja*
- Andrej Šegula** *s prostovoljno dejavnostjo*

Glasiló Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 69

2009 • 2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

**Letnik 69
Leto 2009**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2009

Acta Theologica Sloveniae

- 1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
- 2 Lenart Škof
Sočutje med religijo in filozofijo
- 3 Peter Kvaternik
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje
Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Znanstvena knjižnica TEOF

1. Janez Juhant (ur.), Na poti k resnici in spravi
s.n. Edo Škulj (ur.), Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. Robert Petkovšek, Heidegger-Index
3. Janez Juhant (ur.), Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. Peter Kvaternik (ur.), V prelomnih časih
5. Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.), Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. Miran Špelič OFM, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. Rafko Valenčič, Pastoralna na razpotjih časa
8. Drago Ocvirk CM, Misijoni - povezovalci človeštva
9. Ciril Sorč, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. Anton Štrukelj, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. Ciril Sorč, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. Tadej Strehovec OFM, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. Saša Knežević, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. Avguštin Lah, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. Erika Prijatelj OSU, Psihološka dinamika rasti v veri
16. Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.), Teologija Primoža Trubarja
17. Nadja Furlan, Iz poligamije v monogamijo

RAZPRAVE / ARTICLES

- 117 Jean Greisch**, »Fulgurations de la Divinité«:
le mystique, la mystique, les mystiques
»Fulgurations of the Divinity«: the Mystical, Mysticism, Mystics
- 135 Jože Krašovec**, Jezikovni in kulturni razlogi za transformacijo bibličnih lastnih imen
Linguistic and Cultural Reasons for Transformation of Biblical Proper Names
- 149 Mirjana Filipič SL**, Vpliv sobesedil na pomen metafore »knjiga življenja«
The Influence of Contexts on the Meaning of the Metaphor »the book of life«
- 163 Janez Vodičar SDB**, Poetičnost vzgoje in pouka o veri
Poetics of Religious Education and Instruction
- 175 Bogdan Kolar SDB**, Zgodovinske okoliščine praznovanja 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani
Historic Circumstances of the 50th Anniversary Celebration of the Faculty of Theology of Ljubljana
- 189 Roman Globokar**, Svetopisemski temelji etike. Prispevek dokumenta »Sveto pismo in morala«
Biblical Roots of Ethics. Contribution of the Document »The Bible and Morality«
- 205 Zdenka Zalokar Divjak, Andrej Šegula**, Osmišljanje življenja s prostovoljno dejavnostjo
Giving Meaning to Life through Volunteer Activities

POROČILO / REPORT

- 219 Bogdan Kolar SDB**, Štirideset let reško-senjske metropolije

OCENE / REVIEWS

- 223 Roman Globokar**, Josef Römelt, Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Zv.1: Grundlagen (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2008).
- 227 Bogdan Kolar SDB**, Marko Medved, La Chiesa Cattolica a Fiume (1920–1938): Amministratori apostolici e vescovi di una diocesi plurinazionale in epoca fascista (Roma: Università Pontificia Gregoriana, 2008).
- 229 Janez Vodičar SDB**, Hans Joas, ur., Braucht Werterziehung Religion? (Göttingen: Wallstein Verlag, 2007).

NAVODILA SODELAVCEM

- 233 Navodila sodelavcem**

Sodelavci te številke

- doc. dr. Mirjana Filipič SL** za biblični študij Nove zaveze, TEOF UL
naslov: Apnenik 6, 7310 Šentjernej
e-naslov: *mirjana.filipic@guest.arnes.si*
- prof. dr. Jean Greisch** Guardini Professur
Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin
Burgstrasse 26
D-1078
- doc. dr. Roman Globokar** za moralno in duhovno teologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *roman.globokar@guest.arnes.si*
- prof. dr. Bogdan Kolar SDB** za zgodovino Cerkve, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- akad. prof. dr. Jože Krašovec** za biblični študij Stare zaveze, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *joze.krasovec@guest.arnes.si*
- as. dr. Andrej Šegula** za oznanjevalno teologijo, TEOF UL
naslov: Sostrska 1, 1210 Dobrunje
e-naslov: *andrej.segula@rkc.si*
- doc. dr. Janez Vodičar SDB** za didaktiko in pedagogiko religije, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *janez.vodicar@guest.arnes.si*
- doc. dr. Zdenka Zalokar Divjak** za oznanjevalno teologijo, TEOF UL
naslov: Na Dorcu17, 8280 Brestanica
e-naslov: *zdenka_zalokar@siol.net*

Razprave

Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (vabljeno predavanje) (1.06)

BV 69 (2009) 2, 117-133

UDK 27-587-144.896

Prejeto: 5/09

Jean Greisch

»Fulgurations de la Divinité«: le mystique, la mystique, les mystiques

Povzetek: »Fulguracije božanstva«: mistično, mistika, mistiki

Prispevek opredeljuje fenomen mistične izkušnje z vidika treh gramatikalnih oblik: mistično, mistika, mistiki. Mistično kaže na neizrekljivo, ki ga je glede na jezik razčlenjeval Wittgenstein v *Logično-filozofskem traktatu*. Zdi se, kakor da je tišina edina prava drža pred mističnim. Mistika je fenomen, ki se na različne načine kaže v religijskih in zunajreligijskih izročilih in ga je zato treba obravnavati v sklopu fenomenologije življenja. V mistiki se kaže mistično kot čista zastonjskost življenja. Mistik/mistikinja je človek, ki ga ni mogoče razumeti zunaj njegove življenjske poti; to je duhovni popotnik, ki živi vsak trenutek kot trenutek večnosti.

Ključne besede: mistično, mistika, mistik, Wittgenstein, Janez od Križa, sv. Bernard iz Clairvauxa, Surin, Eckhart, Hoseyn Hallâj

Abstract: »Fulgurations of the Divinity«: the Mystical, Mysticism, Mystics

The paper defines the phenomenon of mystical experience from the point of view of three grammatical forms: the mystical, mysticism, mystics. The mystical points to the inexpressible as analyzed, with regard to the language, by Wittgenstein in his *Tractatus Logico-Philosophicus*. Silence seems to be the only right attitude before the mystical. Mysticism is a phenomenon appearing in different ways in religious and extra-religious traditions and therefore has to be dealt with within the framework of the phenomenology of life. In mysticism the mystical appears as the pure gratuitousness of life. A mystic as a person who cannot be understood outside his/her journey through life; he/she is a spiritual traveller living every moment as a moment of eternity.

Key words: the mystical, mysticism, a mystic, Wittgenstein, St John of the Cross, St Bernard of Clairvaux, Surin, Eckhart, Hoseyn Hallâj

Notre Colloque¹ se tient quelques jours après la fête chrétienne de la Pentecôte, qui nous rappelle que »l'Esprit souffle où il veut«. Ceux qui s'imaginent pouvoir domestiquer son énergie en construisant des moulins à vent doctrinaux, ont intérêt à se laisser instruire par ceux dont la vie a été bouleversée de fond en comble par ce vent tempétueux, c'est-à-dire les hommes et les femmes que, faute de mieux, on désigne du vocable générique de »mystiques«.

¹ Jean Greisch je imel to predavanje na kolokviju s temo *Les mystiques: visions et images de l'expérience mystique*, ki ga je organiziralo društvo *Culture et Théologie* v dneh od 4. do 6. junija 2009 v Sredozemskem univerzitetnem centru (Nica, Francija).

Dans les innombrables colloques universitaires auxquels il m'a été donné de participer, je n'ai jamais rencontré quelqu'un qui se soit déclaré »mystique« ou qui, fut-ce en privé, m'ait confié avoir eu des »expériences mystiques«.

Ce constat est doublement rassurant.

D'abord parce qu'il suggère que les »mystiques«, s'ils existent, ont mieux à faire que de fréquenter des colloques ou des congrès; ensuite, parce que, face à cette matière volatile, il nous rappelle que nous autres intellectuels sommes tous logés à la même enseigne: il nous faut laborieusement et à tâtons nous approcher d'aussi près que possible d'un phénomène, dont nous n'avons pas l'expérience directe.

L'intellectuel, écrit le psychanalyste Didier Anzieu (1985), est »intraitable dans l'affirmation, pour lui essentielle, que ses idées sont indépendantes de ses désirs comme de ses peurs, de ses affects comme de ses fantasmes«. Sa grande force, qui est aussi une faiblesse, est qu'il est constamment sur la défensive. Ses défenses sont d'autant plus fortes qu'elles peuvent cacher une fascination inavouable que l'intellectuel éprouve comme une tentation contre laquelle il ne cesse de lutter. Nous en trouvons un exemple émouvant dans un aphorisme des *Remarques mêlées* de Ludwig Wittgenstein (1990, 68 trad. mod.): »Je ne puis me mettre à genoux pour prier, mes genoux étant pour ainsi dire raides. Je crains la dissolution (ma propre dissolution), si je commençais à fléchir.«

Jamais sans doute, ce système de défense ne fut-il mieux organisé qu'à l'âge des Lumières, où les rationalistes et les piétistes se livraient un combat impitoyable, chacun au nom de son propre système de défense, dont Hegel a proposé une analyse dans le long chapitre de sa *Phénoménologie de l'esprit*, intitulé: »La foi et les Lumières«.

Avec beaucoup de perspicacité, Hegel, pour rationaliste qu'il fût, a discerné la tache aveugle de nombreux débats dans lesquels la rivalité mimétique, telle que la décrit René Girard, joue un rôle non négligeable. Ce qui est occulté, ou perdu de vue, c'est d'une part, la capacité d'une autocritique implacable dont ont su faire preuve certains mystiques et, d'autre part, la possibilité que la raison elle-même puisse se transformer en »raison ardente« (Lagrée 1991).

Pour illustrer la première possibilité, on peut se rapporter à Plotin, Maître Eckhart, certains maîtres du Bouddhisme Zen ou Jean de la Croix. En ce qui concerne la seconde possibilité, il suffit d'évoquer ce que Spinoza écrit sur l'amour intellectuel de Dieu à la fin de son *Éthique*, ou de se rappeler la définition leibnizienne de la monade comme »vivant miroir de l'univers« et sa thèse d'après laquelle toutes les monades créées ou dérivatives naissent »par des fulgurations continues de la Divinité« (*Monadologie*, § 47). Il faut bien que ces fulgurations laissent des traces dans l'expérience humaine, qui apparaît alors, elle-même »convulsée de fulgurations«, comme le postulait Jean Baruzi, qui n'a jamais cessé de s'interroger sur la valeur noétique de certaines expériences mystiques.

Dans ce qui suit, je me propose d'examiner ce dossier complexe en prenant pour fil conducteur trois déclinaisons grammaticales: »le mystique«, »la mystique«, »les mystiques«.

1. Le premier terme sera pris au sens neutre qu'il a sous la plume du premier Wittgenstein: »le mystique« (*das Mystische*), conformément à l'étymologie grecque du mot, est le domaine de l'ineffable ou de l'indicible, dont »la mystique«, telle qu'on l'entend habituellement, n'est qu'une province particulière. La meilleure attitude devant »le mystique« et devant »la mystique«, ne serait-elle pas un silence intégral?

2. »La mystique« est un phénomène susceptible de connaître de multiples manifestations, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la sphère religieuse. Pour souligner la place qu'il occupe dans une phénoménologie de la vie, je l'aborderai en référence au motif de la »fontaine scellée«, que Bernard de Clairvaux utilise dans un de ses sermons sur le Cantique des Cantiques qui est la source littéraire de bien des trajectoires mystiques aussi bien dans le judaïsme que dans le christianisme. Il résonne également dans l'un des plus beaux poèmes de Saint Jean de la Croix, dont je cite simplement les quatre premières strophes que j'aimerais placer en exergue de ces réflexions:

*Je sais bien la source qui jaillit et qui coule,
Bien que ce soit la nuit.
Cette source éternelle est cachée.
Je sais bien, moi, où elle a son repaire,
Bien que ce soit la nuit.*

*Son origine, je ne la sais, puisqu'elle n'en a pas;
Mais je sais que toute origine vient d'elle,
Bien que ce soit la nuit.*

*Je sais bien qu'elle ne trouve aucun fond,
Et que nul ne peut la guérir,
Bien que ce soit la nuit.*

*Sa clarté jamais n'est obscurcie,
Et je sais que toute lumière est venue d'elle,
Bien que ce soit la nuit.*

L'interprète d'un tel poème peut-il y comprendre quelque chose, même s'il n'a pas lui-même à cette source invisible, et n'est pas entré dans cette nuit étrange des sens et de l'esprit qu'ont connu certains mystiques?

3. Enfin, »le mystique« – homme ou femme – est un individu singulier dont l'expérience ne devient intelligible que si on prend en vue l'itinéraire de toute une vie qu'on peut aussi bien envisager comme un »parcours de la reconnaissance« au triple sens du mot que distingue Paul Ricœur. Le mystique, ainsi compris, est un homme et une femme d'expérience, qui sait de quoi il ou elle parle, même si son dire est scandé, comme dans le poème cité à l'instant, par le bémol indépassable d'un »Bien que ce soit de nuit«.

Le terme d'expérience conserve ici encore son ancienne connotation d'itinéraire et de cheminement, qui trouve une résonance particulière dans l'*Itinerarium mentis in Deum* de Saint Bonaventure et dans le *Scivias* de la grande Hildegarde de Bingen (Greisch 2005). Le mystique est un voyageur spirituel, pour qui »chaque instant est une parcelle de vie dérobée à l'éternité, un moment de confrontation du cœur à l'absolu« (Ruspoli 2005, 9).

1. «Ce dont on ne peut parler»: «le mystique»

La raison, surtout quand elle se veut aussi rigoureuse que possible, peut-elle parler de tout, ou doit-elle consentir à ses propres limites? A-t-elle les moyens de tracer ses limites pour ainsi dire de l'intérieur, ou doit-elle se laisser intimé le silence par une instance externe?

C'est la question de Kant qui, très tôt déjà, s'est livré à une critique impitoyable des songes du visionnaire danois Swedenborg. Elle ne lui fournissait pas seulement l'occasion de récuser les délires d'un mysticisme échevelé, mais également de critiquer une métaphysique spéculative trop ambitieuse.

Un siècle plus tard, la même question est relancée, avec une rigueur encore renforcée, par Ludwig Wittgenstein dans son *Tractatus logico-philosophicus*. Les aphorismes contenus dans cet ouvrage sont, dit Gilles-Gaston Granger, l'expression d'une «exceptionnelle conjonction d'un rationalisme radical et dévastateur, et d'un sentiment vif et profond des limites de la pensée, l'un et l'autre s'exerçant, non pas à vrai dire sur un monde d'êtres et d'événements, mais sur l'univers du langage» (Wittgenstein 1997, 7).

La tâche que Wittgenstein assigne à la philosophie est purement «analytique»: analyser de manière aussi précise que possible l'usage que nous faisons de nos concepts. Elle a pour corollaire un travail de délimitation, poursuivant plusieurs objectifs: «délimiter le territoire contesté de la science de la nature» (T. 4.113), «délimiter l'impensable de l'intérieur par le moyen du pensable» (T. 4.114) et, finalement, «signifier l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté» (T. 4.115).

Ce qui préoccupe Wittgenstein, c'est l'ombre portée des exigences de rigueur analytique propres à la logique moderne. Précisément parce qu'elle réussit à figurer le domaine du dicible en toute clarté, elle découvre – ou elle devrait découvrir, ce dont tous les logiciens ne sont pas capables – qu'il y a également quelque chose qui lui échappe: «l'indicible», ou ce que, à la fin du *Tractatus*, Wittgenstein appelle: «le mystique» (*das Mystische*).

Le silence auquel aboutit Wittgenstein à la fin du *Tractatus* a des enjeux considérables pour l'approche philosophique de l'expérience éthique, esthétique et religieuse. Le dénominateur commun qui relie toutes ces expériences est la notion du «mystique». On pourrait soupçonner l'indicible d'être ineffable par défaut, comme la matière chez les néoplatoniciens: pure dissémination, elle ne donne pas prise au langage qui a besoin d'un minimum de repères fixes (Breton 1993). Dans cette hypothèse, le «mystique» s'approcherait dangereusement de l'inconsistance du Néant, ce qui est, peu ou prou, l'idée que s'en font les néo-positivistes. Mais, de même que chez les néoplatoniciens, l'Un ou l'absolu est ineffable par excès, on peut dire que le «mystique» au sens de Wittgenstein, est, lui aussi, indicible par excès.

C'est un champ très vaste d'expériences et de phénomènes auxquels il applique le terme «le mystique» qu'il qualifie également, sans doute en écho à Kant, de «transcendental». Nous sommes en présence du «transcendental», dès que

nous parlons un autre langage qu'un discours purement propositionnel faisant état de faits, d'états de chose et d'objets, c'est-à-dire tout »ce qui est le cas«.

Pour illustrer cette différence, Wittgenstein se sert volontiers de la comparaison suggestive de l'œil et du champ visuel. Le langage propositionnel ressemble aux objets du champ visuel. Tout y est observable, à une différence capitale près: l'œil qui voit tout ne se voit pas lui-même. Appréhendé comme fait parmi d'autres faits, le sujet cesse d'exister en tant que sujet. La distinction essentielle entre le domaine du dicible et le domaine de ce qui peut seulement être »montré« conduit Wittgenstein à l'aveu »qu'il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique« (*T.* 6.522).

Le mystique dont il est question ici, déborde de loin le domaine de »*la mystique*«, telle que la définissent habituellement les philosophies de la religion ou les théologies négatives. La notion wittgensteinienne du »mystique«, qui se rattache directement à la distinction *dire/monttrer*, nous oblige à nous poser au moins deux questions fondamentales: que veut-elle dire exactement? Oui ou non, peut-elle avoir une incidence sur l'approche de la mystique?

Rien ne nous permet d'attribuer à Wittgenstein une expérience mystique personnelle, ni même de penser qu'il ait voulu faire la théorie de cette sorte d'expérience spirituelle. Pour la même raison, il faut se garder de faire appel trop vite à la notion de »mysticisme«, comme le font certains interprètes. Si l'on définit le mysticisme en référence à ce que Romain Rolland appelle le »sentiment océanique«, rien ne suggère que ce sentiment, où le sujet se dissout dans l'absolu, comme une goutte d'eau dans l'océan, soit le dénominateur commun des expériences que Wittgenstein a en vue, lorsqu'il parle du »mystique«.

À plus forte raison, il faut nous méfier des rapprochements incongrus avec d'autres théories contemporaines du mystique, qui mettent l'accent sur le »manque«, la »défaillance«, l'»absence« et le »vide« constitutifs du langage. Ce que Maurice Blanchot décrit comme »le problème de Wittgenstein« (Blanchot 1969, 487-493), est en réalité le problème de Blanchot, de Michel de Certeau, de Jacques Lacan, peut-être, mais certainement pas de Wittgenstein!

Parmi ses sources de réflexion, il faut plutôt penser à l'ouvrage de William James sur les variétés de l'expérience religieuse qui avait fortement impressionné le jeune Wittgenstein. Du mysticisme et de son rapport possible à la logique, il fut également question dans un ouvrage de Bertrand Russell intitulé: *Mysticism and Logic*, paru en 1914. Pour Russell, à toutes les époques et dans toutes les parties du monde, le mysticisme se définit par quatre croyances fondamentales: 1. La conviction qu'il existe un mode de connaissance transrationnel, non analytique, de type visionnaire ou intuitif, permettant d'accéder à une réalité plus haute ou plus profonde 2. un postulat »moniste« ou hénologique, qui ramène toute pluralité et toute dualité conflictuelle à une unité d'ordre supérieur; 3. le désir de s'élever à une vision du monde *sub specie aeterni*, affranchie de la temporalité; 4. enfin la négation de la réalité du mal. À supposer que Wittgenstein ait eu connaissance de cet ouvrage au moment où il rédigeait le *Tractatus*, il est probable que sa conception du mystique en ait été influencée, comme cherche à le montrer Brian McGuiness.

Mais au sein même du *Tractatus*, le «mystique» est d'abord une invitation au silence, comme le proclame le célèbre aphorisme final: «Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.» (T. 7) Ce silence concerne aussi bien l'expérience éthique, esthétique et religieuse, que l'expérience métaphysique, entendue comme l'étonnement devant le fait que quelque chose soit plutôt que rien.

Aucune de ces expériences ne se laisse exprimer en un langage rigoureusement propositionnel. Les différents contenus qu'énumère Wittgenstein (le sens de la vie; la volonté éthique; la croyance en une vie après la mort; la foi en un Dieu, etc.) ont en commun d'envisager le monde d'un point de vue qui est extérieur à la somme de tout ce qui est le cas. Vu *sub specie aeterni*, le monde apparaît comme une *totalité bornée*.

Cette compréhension du monde, qui n'est peut-être pas sans rapport avec le «sentiment d'absolue dépendance» de Schleiermacher, nous offre une première fenêtre sur le mystique (T. 6.45). La même thèse vaut pour le discours *éthique* (peu importe que celui-ci soit qualifié religieusement, ou non). Si le seul langage sensé que nous avons à notre disposition concerne ce qui est le cas et ce qui n'est pas le cas, toute question relative au «sens» ou à la «valeur» de notre vie et de nos expériences vécues est nécessairement indicible. C'est pour cette raison que Wittgenstein peut dire que le sens du monde doit se trouver *l'extérieur* du monde. Et ce qui vaut pour le domaine du sens vaut également pour celui de la valeur (T. 6.41).

L'expérience éthique et l'expérience religieuse sont logées à la même enseigne, car on peut leur appliquer la déclaration bourrue de Wittgenstein que nous rapporte Paul Engelmann: «Surtout pas de bavardage transcendantal, quand tout est aussi clair qu'une giflé!» (*Nur kein transzendentes Geschwätz wenn alles klar ist wie eine Watschen*). Il est impossible d'exprimer en langage rationnel le sens et la valeur des choses ou leur dépendance de l'Absolu. Si, comme le postule Levinas, le cœur de l'expérience éthique est formé par «l'épiphanie» du visage d'autrui («Autrui me regarde») nous avons affaire à une expérience «aussi claire qu'une giflé», qui ne tolère aucun «bavardage transcendantal» et qui n'a ni besoin de justification rationnelle, ni ne saurait en recevoir une.

Nous sommes alors placés devant l'alternative suivante: si toute tentative de tenir un discours «scientifique» (factuel) sur la religion et l'éthique se heurte inéluctablement aux limites du monde, le silence final du *Tractatus* a-t-il une signification purement négative? Nous interdit-il simplement tout bavardage transcendantal sur des choses dont, de toute façon, nous n'avons guère le moyen de parler? Ou bien peut-il également avoir une signification plus positive?

Dans la première hypothèse, le vocable «mystique» a une signification purement négative, comme le terme «irrationnel» dans d'autres contextes. C'est ainsi que les néo-positivistes ont compris le *Tractatus*. C'était un malentendu probablement inévitable, que Jacques Bouveresse (1985, 22) caractérise ainsi: «Là où Wittgenstein se pose un problème topique de *délimitation*: assigner sa place à l'indicible en représentant clairement le dicible (T. 4.115), les néo-positivistes logiques peuvent donner l'impression de se proposer une tâche polémique d'*élimination*, transformant une asymétrie en une différence de di-

gnité et une caractérisation purement négative en une négation pure et simple.»

Or, rien n'indique que le terme »mystique« n'ait qu'une signification négative chez Wittgenstein et que son affirmation d'après laquelle »la solution du problème de la vie, on la perçoit à la disparition de ce problème« (T. 6.521) aboutirait à une consigne du genre: Ne vous souciez plus de ce problème, puisque je vous ai montré que cela n'a guère de sens! Wittgenstein savait pertinemment qu'on ne peut pas éviter de se poser la question du sens de la vie. C'est pourquoi il s'empresse d'ajouter: »Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques *possibles* soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts. À vrai dire, il ne reste plus alors aucune question; et cela même est la réponse.« (T. 6.52) La seule chose qu'il faut savoir, et ne jamais perdre de vue, c'est que ces questions nous »font sortir du monde« (du »monde« comme objet d'un discours »scientifique« se rapportant à tout ce qui est le cas).

Les aphorismes des *Remarques mêlées*, rédigés à l'époque du retour de Wittgenstein à Cambridge, confirment cette interprétation, d'après laquelle »le bien se trouve en dehors de l'espace des faits«:

»Si quelque chose est bon, alors c'est également divin. Voilà qui, étrangement, résume mon éthique.

Seul quelque chose de surnaturel peut exprimer le Surnaturel« (Wittgenstein 1990, 12).

Devant certaines questions éthiques ou religieuses, qui concernent le sens ultime de la vie, il est impossible de maintenir une attitude sceptique. Non seulement le scepticisme est moralement indécent, il est aussi logiquement inacceptable:

»Le scepticisme *n'est pas* irréfutable, mais évidemment dépourvu de sens, quand il veut élever des doutes là où l'on ne peut pas poser de questions.

Car le doute ne peut subsister que là où subsiste une question; une question seulement là où subsiste une réponse, et celle-ci que là où quelque chose peut être *dit*« (T. 6.51).

D'après Wittgenstein, ce n'est pas seulement la question du sens de la vie qui est indicible, mais également la réponse qu'on pense avoir trouvée: »N'est-ce pas la raison pour laquelle les hommes qui, après avoir longuement douté, ont trouvé la claire vision du sens de la vie, ceux-là n'ont pu dire alors en quoi ce sens consistait?« (T. 6.521).

La même idée est exprimée de manière encore plus explicite dans un aphorisme des *Remarques mêlées*, qui montre clairement que la notion du »mystique« est à cheval entre l'instance »logique« et l'instance éthico-religieuse«:

»Si quelqu'un croit avoir trouvé la solution du problème de la vie et qu'il voulût se dire: 'tout est facile à présent', il suffirait, pour réfuter sa conviction, qu'il se rappelle qu'il y eut un temps où cette 'solution' n'était pas encore trouvée. Pourtant, même *en ce temps-là*, il fallait bien que l'on pût vivre, et par rapport à lui, la solution trouvée apparaît comme contingente. Il en

va de même pour nous en logique. S'il y avait une 'solution' des problèmes logiques (philosophiques), il suffirait de nous objecter qu'il fut un temps où ces problèmes n'étaient point résolus (et qu'en ce temps-là aussi il fallait bien que l'on pût vivre et penser)» (Wittgenstein 1990, 13 trad. mod.).

Si nous appliquons cette formule aux *Confessions* de saint Augustin, nous nous apercevons aussitôt de la différence entre la manière dont Augustin évoque le caractère indicible de certaines extases mystiques, comme celle d'Ostie, et »le mystique« dont parle Wittgenstein.

»Et parfois tu me fais entrer dans un sentiment tout à fait extraordinaire au fond de moi, jusqu'à je ne sais quelle douceur qui, si elle devient parfaite en moi, sera je ne sais quoi que cette vie ne sera pas«: voilà comment saint Augustin évoque son expérience mystique au livre X des *Confessions* (X, 37, 64). Wittgenstein nous oblige à aller plus loin, en disant que, du début jusqu'à la fin, les *Confessions*, livre qui le fascinait profondément, relèvent de l'indicible.

Dans une lettre à Ludwig von Ficker, il déclarait que l'intention fondamentale de cet ouvrage était »éthique«. Et il ajoute que son propos était de tracer une limite de l'éthique, »pour ainsi dire de l'intérieur«. Ce qui vaut pour l'éthique vaut également pour le religieux: de part et d'autre, il s'agit de tracer la limite »pour ainsi dire de l'intérieur«. Paul Engelmann (1967, 97) souligne que la différence essentielle entre les membres du Cercle de Vienne et Wittgenstein consiste en ceci que les premiers n'ont rien à taire, parce qu'ils pensent que ce dont nous pouvons parler est la seule chose qui importe dans la vie. Wittgenstein au contraire croit passionnément que tout ce qui importe réellement dans la vie humaine, est précisément ce qui, à son avis, doit être tu. Engelmann illustre la différence à l'aide de la comparaison suivante: le néo-positiviste campe sur une île, entourée de tous les côtés par l'océan. La seule chose qui l'intéresse, c'est de faire le »tour du propriétaire«, afin de prendre la mesure de l'étendue du territoire qui est le sien, pour voir comment il peut l'exploiter à ses fins. Wittgenstein habite la même île; mais la seule chose qui l'intéresse, lui, c'est de découvrir où commence l'océan, c'est-à-dire le »mystique«. Ce qui est insupportable à ses yeux, c'est tout bavardage transcendantal sur l'immensité de cet océan, dont personne ne sera jamais le propriétaire.

Alors qu'assez souvent les interprètes ont rattaché les vues de Wittgenstein relatives au »mystique« exclusivement à l'héritage »logiciste« de Frege et de Russell, des recherches récentes ont montré que des conceptions analogues étaient répandues dans la culture autrichienne du début du siècle, chez des écrivains comme Karl Kraus ou des architectes comme Adolf Loos. Hudson cite une boutade célèbre de Kraus à propos de l'importance de savoir distinguer entre une urne et un pot de chambre. Ceux qui méconnaissent cette différence, dit-il, sont condamnés à utiliser l'urne comme pot de chambre, ou le pot de chambre comme urne (Hudson 1975, 90). Le même dégoût envers l'incapacité à reconnaître certaines différences, à ses yeux essentielles, caractérise la probité intellectuelle dont fait preuve Wittgenstein. Pour lui, il est capital d'accepter les termes dans lesquels s'énonce un problème éthique ou religieux, au lieu de vouloir l'analyser coûte que coûte comme un énoncé pseudo- ou para-scientifique.

Comme le fait la morale, la religion nous introduit elle aussi dans une vision du monde différente, en nous apprenant, par exemple, à ne pas confondre ur-

nes funéraires et pots de chambre, les roses qu'on achète chez les marchands de fleurs, ou qu'on cultive dans son jardin, et la rose »mystique«, dont parle Angelus Silesius dans un distique célèbre de son Pèlerin Chérubinique:

»La rose est sans pourquoi. Elle fleurit parce qu'elle fleurit
Ne fait pas attention à soi, ne demande pas si on la voit.«

Même si la croyance en une vie après la mort ne change rien aux faits intramondains, elle modifie le *sens* du monde (T. 6.4312). La croyance en l'immortalité n'a pas pour objet une durée temporelle infinie, mais l'absence de temps, la vie éternelle dans le présent:

»La mort n'est pas un événement de la vie. On ne vit pas la mort.

Si l'on entend par éternité non pas une durée temporelle infinie, mais l'intemporalité, alors celui-là vit éternellement qui vit dans le présent.

Notre vie est tout autant sans fin que notre vision est sans limite.

L'immortalité de l'âme humaine, c'est-à-dire sa survie éternelle après la mort, non seulement n'est en aucune manière assurée, mais encore et surtout, elle n'apporte nullement ce qu'on a toujours voulu obtenir en en recevant la croyance. Car quelle énigme se trouvera résolue du fait de mon éternelle survie? Cette vie éternelle n'est-elle pas aussi énigmatique que la vie présente?« (T. 6.4311-6.4312).

Ces affirmations, et les interrogations qui les accompagnent, suggèrent que la religion, tout comme la morale est une *activité* qui a son sens en elle-même. Parmi les caractérisations du mystique, deux affirmations méritent une attention particulière dans la perspective d'une philosophie de la religion.

D'une part, la déclaration d'après laquelle »Dieu ne se révèle pas *dans* le monde« (T. 6.432). Cela ne signifie pas la négation de la transcendance divine, mais que, dans une vision du monde qui se contente d'énumérer des faits et leurs enchaînements, il n'y a guère de place pour l'énonciation de Dieu. D'autre part, pour Wittgenstein, l'élément mystique correspond au »sentiment du monde comme totalité bornée«:

»La saisie du monde *sub specie aeterni* est sa saisie comme totalité bornée. Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique.« (T. 6.45)

On n'oubliera pas de s'interroger sur les enjeux existentiels, pour la vie de Wittgenstein lui-même, de l'exigence de faire silence sur laquelle s'achève le *Tractatus*. Cette conclusion n'équivaut en aucun cas à un constat d'échec, comme si Wittgenstein se rendait compte subitement qu'il avait fait fausse route. Si cela était le cas, il suffirait de changer de cap et d'écrire un nouveau *Tractatus!* Il nous faut au contraire prendre au sérieux l'indication de la lettre à Ludwig von Ficker, en nous demandant si les décisions existentielles de Wittgenstein survenues aussitôt après la publication du *Tractatus* (son désir, non réalisé, de se faire moine; son engagement d'instituteur à en Basse-Autriche) ne correspondent pas à autant de tentatives, plus ou moins désespérées, de mettre en pratique sa doctrine du mystique, en tentant de *faire* ce qui ne se laisse pas *dire* mais seulement *montrer*.

2. La «fontaine scellée»: la mystique comme phénomène et ses manifestations

En optant pour une entrée en matière wittgensteinienne, j'ai couru le risque de m'enfermer dans une impasse: celle d'un silence irrévocable. Avant d'aller plus loin, il nous faut d'abord nous interroger sur le sens exact du silence wittgensteinien, en méditant l'avant-dernier aphorisme du *Tractatus*:

»Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leurs moyen – en passant sur elles – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.)

Il lui faut dépasser ces propositions pour voir correctement le monde.« (T. 6.54)

Cet aphorisme a l'allure d'un «mode d'emploi», qui n'est pas sans rappeler les modes d'emploi que certains maîtres spirituels transmettent à leurs disciples dans le contexte d'exercices spirituels qui, comme le souligne Pierre Hadot, furent également pratiqués par les philosophes d'autrefois.

L'image de l'échelle qu'il faut rejeter après qu'on s'en est servi pour se hisser à une certaine manière de voir le monde, est directement tirée des écrits du sceptique Sextus Empiricus. On peut également penser à certains *koan* des maîtres Zen, dont la forme paradoxale, frisant le non-sens, est l'étincelle qui déclenche l'illumination.

Tout dépend, en dernière instance, de ce qu'il faut entendre par «voir correctement le monde». Si l'on refuse l'hypothèse d'après laquelle la science seule soit qualifiée pour mener à bien cette tâche, on a de bonnes raisons de se demander comment les mystiques voient le monde. La «mystique», entendue en ce sens, est un phénomène universel qui, en raison même de son universalité, présente une multiplicité de formes qu'il importe de ne pas réduire trop vite à un pâle dénominateur commun.

Le silence wittgensteinien n'aurait le dernier mot que si la distinction entre «dire» et «montrer» ne pouvait pas également s'appliquer au phénomène mystique. Il se peut que les plus grands mystiques aient préféré le silence à la parole; mais nous n'en savons rien. Heureusement pour nous, certains ont choisi de parler, fut-ce de la nécessité de préférer le silence à la parole, ou de leur lutte avec les limites du dicible. Cela les conduit à des énoncés aussi paradoxaux que cette sentence des Upanishad: »Celui qui n'a pas compris, a compris; celui qui a compris ne sait rien.«

»La philosophie«, écrivait Bergson le 28 août 1907, »n'est que la résolution, une fois prise de regarder naïvement en soi et autour de soi. » J'ai tendance à remplacer le terme générique de «philosophie» dans cette citation, par le terme un peu plus technique de «phénoménologie».

La «mystique» est un «phénomène» de plein droit, si nous prenons le terme au sens technique que lui a donné Husserl, en respectant la consigne méthodo-

logique du »principe des principes« de la phénoménologie, d'après lequel *»toute intuition donatrice originnaire est une source de droit pour la connaissance«*. Il a pour conséquence que »tout ce qui s'offre à nous dans l'intuition de façon originnaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors« (Hua III/1, 52; 78).

Nul doute que la »mystique« se »montre« elle aussi, même si, à la différence de la fausse mystique qui veut nous en mettre plein la vue, en alléguant visions, prodiges et extases, elle le fait rarement de façon spectaculaire. L'un des signes distinctifs de la vraie mystique est la discrétion qu'évoque le magnifique poème »Love« de George Herbert, qui avait ébloui Simone Weil:

Love bade me welcome, yet my soul drew back,
 Guilty of dust and sin.
 But quick-ey'd Love, observing me grow slack
 From my first entrance in,
 Drew nearer to me, sweetly questioning
 If I lack'd anything.

'A guest,' I answer'd, 'worthy to be here';
 Love said, 'You shall be he.'
 'I, the unkind, the ungrateful? ah my dear,
 I cannot look on thee.'
 Love took my hand and smiling did reply,
 'Who made the eyes but I?'

'Truth, Lord, but I have marr'd them; let my shame
 Go where it doth deserve.'
 'And know you not,' says Love, 'who bore the blame?'
 'My dear, then I will serve.'
 'You must sit down,' says Love, 'and taste my meat.'
 So I did sit and eat.

Exemple, parmi des milliers d'autres, qui attestent que la discrétion qui se montre d'abord à travers des gestes et des attitudes, n'est pas totalement réfractaire au langage. Elle peut également se montrer dans des mots qui ont la forme de poèmes, de psaumes ou de chants qui assument entièrement le paradoxe d'un dire irréductible au dit.

»J'ai un Bien-aimé que je visite en mes retraites,
 Il est présent bien qu'invisible aux regards.
 Tu ne peux me voir tendre l'oreille vers Lui
 Alors que je capte les paroles qu'Il murmure;
 Paroles muettes, non épelées ni prononcées,
 Qui ne ressemblent pas à la musique des voix.
 On dirait que l'interlocuteur c'est moi-même
 M'adressant par mon essence à mon essence.
 Il est présent et absent, proche et éloigné,
 Et les traits pour le décrire ne sauraient le contenir.

Il est plus proche de ma pensée que la conscience,
Et plus insaisissable que l'éclair des regards.»

Ce poème du *Diwân* du mystique soufi Hoseyn Hallâj, crucifié à Bagad en 922 parce qu'il avait eu l'audace de proclamer la souveraineté de l'amour divin sur l'autorité de la Sharia, devenant ainsi le premier martyr mystique de l'Islam, nous offre un excellent exemple d'un dire adossé à une expérience où tout se passe d'abord au niveau du langage intérieur, du *verbum mentis*, comme le dirait Saint Augustin. Hallâj, qui ne cessait d'invoquer Dieu comme le »tout de mon tout« (Ruspoli 2005, 114), investissant entièrement son cœur, son esprit, ses pensées et son dire, affirme haut et fort que son expérience d'union au divin, pour intime et personnelle qu'elle soit, ne le coupe pas des autres:

»Dès que je t'invoque, l'étreinte du désir est près de m'anéantir,
Et la pensée d'être distrait de toi m'afflige et me fait souffrir.
Alors je deviens en toi la coalescence de tous les cœurs implorants,
Afin que tu soulages leur affliction et abrèges leurs tourments.
Si je parle, mon être en toi devient toutes langues,
Et si j'écoute, mon être en toi devient toutes oreilles.« (122)

Avons-nous encore les »oreilles pour entendre« la portée de ce qui est dit ici et sommes-nous en mesure de comprendre l'expérience sous-jacente?

Une chose est sûre en tout cas: en cette matière, plus qu'en d'autres, le principe des principes de la phénoménologie nous interdit de nous précipiter immédiatement vers des explications historiques, psychologiques, ou sociologiques du phénomène en question. Non qu'il faille récuser leur utilité, en se réfugiant dans une stratégie d'immunisation. En phénoménologie, la question primordiale n'est jamais la question »pourquoi?« (pourquoi en est-il ainsi?), mais d'abord la question: »comment?« (comment le phénomène se présente-t-il à nous?).

Je serais tenté à cet égard d'établir un certain rapprochement entre l'un des thèmes les plus profonds de la mystique féminine médiévale qu'on trouve chez Béatrice de Nazareth, Mechthild de Magdebourg et Hadewijch d'Anvers, celui de l'amour sans raison ou »sans pourquoi«, qui a également laissé des traces importantes dans la mystique spéculative de Maître Eckhart et dont on trouve encore l'écho lointain chez Angelus Silesius, et le primat que la phénoménologie accorde à la question: »Comment?« sur la question: »pourquoi?«.

Non qu'il faille confondre les deux »sans pourquoi«.

Le premier est fondé sur une découverte que Béatrice de Nazareth décrit dans les termes suivants: »Un jour une découverte se fait: ce n'est pas nous qui avons aimé la première, Dieu nous a aimée d'abord et il continue dans un amour parfait qui attend avec patience. Si donc nous n'avons pas la priorité, nous ne donnons rien, nous ne faisons que rendre. Et quand l'on saisit ce qu'est l'amour, on comprend bien qu'il n'y a aucune cause ou raison, si ce n'est de rendre notre amour humain à l'Amour infini divin.«

Parce que l'amour est gratuit et désintéressé, il se répand sans nul pourquoi. C'est pour cela que l'âme mystique aime, elle aussi, »sans pourquoi, sans récompense de grâce ou de gloire«, et ose pénétrer, comme le dit Hadewijch d'Anvers

(Nouveau Poème II, Mgd XVIII), »dans la Nudité de l'Un, au-dessus de l'intelligence, où nous fait défaut tout secours de lumière, où le désir ne trouve que la ténèbre: un noble je ne sais quoi, ni ceci, ni cela, qui nous conduit, nous introduit et nous absorbe en notre Origine.«

Quant au »sans pourquoi« du phénoménologue, il résulte de la ferme décision de mettre entre parenthèses toutes les explications causales qui en appellent à des savoirs positifs constitués et à leur appareil de catégories, pour accueillir et décrire le phénomène tel qu'il se donne à nous, en respectant strictement les modalités propres à sa donation. En ce qui concerne l'approche phénoménologique, on peut y voir, comme l'écrit Heidegger dans ses notes en vue d'un cours sur la mystique médiévale, mais qui n'a jamais vu le jour, l'invitation à lire directement »dans le livre de l'expérience« que nous ont laissés les mystiques. »*Hodie legimus in libro experientiae*«: la formule est tirée d'un des Sermons de Bernard de Clairvaux sur le Cantique des Cantiques.

Pour Heidegger, elle signifie que les écrits des mystiques ne deviennent lisibles et intelligibles que si l'on postule qu'ils sont enracinés dans une expérience fondamentale. La seconde citation empruntée au même sermon sur le Cantique des Cantiques: »C'est une 'source scellée' 'où l'étranger n'a pas accès'« (*Est fons signatus, cui non communicat alienus*), est une mise en garde adressée à tous ceux qui se risquent à interpréter la même expérience. Ils ne peuvent éviter de se demander quelles sont les conditions minimales requises pour accéder à cette source, ou, plus modestement encore: quel »parcours de la reconnaissance« herméneutique il faut accomplir pour y accéder.

»L'homme est arrivé, en notre époque bouleversée«, disait Jean Baruzi dans une conférence sur »Le problème de la vie et les formes les plus hautes de l'expérience religieuse«, prononcée en 1951 à Genève, »à ne plus penser la 'vie' aussi bien en sa signification temporelle qu'en l'obscur perspective que toute notion d'éternité lui confère. Il joue de façon sinistre avec cette chose merveilleuse qu'il reçoit, et donc une méditation, ramenée à son essence, lui ferait interroger la durée possible. L'aberration qui le conduit à envisager la destruction, par ses propres techniques, de ce qui lui est offert et de ce que la pensée humaine a édifié constitue un nouveau problème que ne résoudront pas des objections de caractère affectif. Mais un effort difficile est requis, consistant à redonner au mot 'vie', du point de vue religieux, un sens où seraient rejoints tout ensemble ce qu'il nous appartient de construire en nous, et ce que la pensée théorique considère comme ne pouvant pas être exprimé par un autre terme« (Baruzi 1986, 213).

Si c'est bien cet »effort difficile« qui est requis même de notre génération, nous avons intérêt à méditer à neuf l'une des occurrences les plus remarquables du »sans pourquoi« dans les *Sermons* de Maître Eckhart: »Vous demanderiez mille ans durant à la vie: 'Pourquoi vis-tu?', si elle pouvait répondre, elle ne dirait rien d'autre que: 'Je vis parce que je vis.' La raison en est que la vie tire sa vie de son propre fond et jaillit de ce qui lui est propre: c'est pour cela qu'elle vit sans demander pourquoi, parce qu'elle ne vit que d'elle-même« (Eckhart 1993, 256).

Sans autre forme de commentaire, je conclurai le second temps de mes réflexions par une citation de Michel Henry qui montre sous quelles conditions le »sans pourquoi« mystique et le »sans pourquoi« phénoménologique

peuvent se rencontrer: »La vie est sans pourquoi et cela parce qu'elle ne tolère en soi aucun hors de soi auquel elle devrait de se manifester et ainsi d'être ce qu'elle est – auquel elle aurait à demander pourquoi elle est ce qu'elle est – pourquoi, à dessein de quoi elle est la vie. Seulement, si la vie ne laisse hors de soi aucune réalité extérieure à elle, à laquelle elle aurait à quémander la raison de sa manifestation et ainsi de son être, aucun horizon d'intelligibilité à partir duquel il lui faudrait revenir sur soi pour se comprendre et se justifier elle-même, c'est uniquement parce qu'elle porte en elle ce principe ultime d'intelligibilité et de justification. C'est parce qu'elle se révèle elle-même de telle façon que dans cette révélation pathétique immanente de soi, c'est elle aussi qui est révélée. L'auto-révélation de la vie est son auto-justification. Si la vie est sans pourquoi, si elle ne demande rien ni à personne, ni à aucun savoir ek-statique, à aucune pensée intentionnelle en quête d'un sens quelconque, à aucune science, le pourquoi de sa vie, c'est parce que, s'éprouvant elle-même, ce n'est pas seulement ni d'abord ce qu'elle éprouve quand elle s'éprouve elle-même, mais le fait de s'éprouver soi-même, le bonheur de cette épreuve est sa jouissance de soi qui lui dit qu'elle est bonne« (Henry 2000, 320).

3. Voyageurs sans bagages: les mystiques

Pour conclure, essayons brièvement de décliner le terme »mystique« au pluriel. Mon meilleur allié en cette matière est Jean Baruzi, le successeur d'Alfred Loisy au Collège de France, et qui définissait son attitude fondamentale comme celle d'une »angoisse chrétienne indiscernable que contredit immédiatement une 'skepsis' non moins indiscernable«. Lors de la mémorable séance du 2 mai 1925 que la Société française de philosophie consacrait à la mystique, il défendait une série de sept thèses qui, aujourd'hui encore, méritent d'être méditées. Elles se rapportent toutes à Saint Jean de la Croix. Aux yeux de Baruzi, cet »exemple souverain d'une mystique dépouillée et nue« n'atteste pas seulement la possibilité d'une expérience et d'une connaissance mystique, mais même d'une »pensée critique de l'expérience mystique«.

Sa première thèse, qui commande toutes les autres, stipule que »l'expérience mystique, en sa phénoménologie, de même qu'en sa valeur noétique possible, n'a chance d'être atteinte avec sûreté que si elle est scrutée en des individus où elle s'exprime« (Baruzi 1985, 60). Elle fait directement écho à ce que Baruzi avait déjà écrit dans sa thèse sur Jean de la Croix: »la mystique, en tant que vie, aboutit à des individus, et à eux seuls« (32).

En affirmant que, tout au long de l'histoire de l'humanité, et jusqu'à aujourd'hui, on rencontre des individus, hommes ou femmes, à qui on peut appliquer le terme générique de »mystique«, il semblerait qu'on enfonce des portes ouvertes. L'important est de s'entendre sur le sens de ce pluriel.

Wittgenstein, encore lui, mais cette fois-ci le »second« Wittgenstein qui, dans ses *Investigations philosophiques*, se voue à la description fine des jeux de langage et des formes de vie correspondantes, aurait voulu placer en exergue d'un de ses ouvrages une citation tirée du *Roi Lear* de Shakespeare: »*It'll teach you differences.*« Pour cocasse que soit le contexte immédiat de la citation – un no-

ble y roue de coups un valet pour lui apprendre à respecter la hiérarchie sociale en vigueur à la cour royale –, elle jette une lumière significative sur le véritable thème de la tragédie. La folie du roi sénile se manifeste, dès le départ, dans le fait qu'il veut extorquer à ses trois filles des preuves irréfutables de l'amour inconditionnel qu'elles vouent à leur père.

En extrapolant, je dirai qu'à la différence du roi fou, incapable d'admettre que l'amour puisse être »sans pourquoi«, la grande leçon des mystiques, qui est bien plus qu'une leçon morale, est qu'ils nous apprennent à discerner les différences les plus essentielles, ce qui les amène bien souvent à relativiser des différences qui ont un grand prix à nos yeux.

C'est également pour cela qu'ils ont parfois pu être perçus comme de dangereux trouble-fête, non seulement aux yeux de l'orthodoxie religieuse, mais aussi des pouvoirs établis et, plus généralement, des bien-pensants, par exemple ceux qui se scandalisent du fait qu'une âme aussi dévouée que Mère Thérèse de Calcutta ait pu faire état, dans des lettres publiées après sa mort, de ses doutes persistants quant à l'existence de Dieu.

De ce qui vient d'être dit, il ne faut évidemment pas conclure, comme Ernst Bloch tend à le faire, qu'il suffit d'être un trouble-fête pour mériter le qualificatif de mystique, car ce serait encore se tromper de différence!

Nous qui sommes de simples interprètes et herméneutes des écrits mystiques, nous devons nous laisser instruire par leur art subtil de discerner les différences qui se manifestent précisément là où, à première vue, toutes les différences semblent abolies dans l'expérience de l'union. Le même Hallâj, qui proclame dans l'allégresse: »Je suis devenu Celui que j'aime et Celui que j'aime est devenu moi«, et qui dit à ses futurs lecteurs et interprètes: »Toi qui t'interroges sur notre histoire, si tu pouvais nous voir ensemble, tu ne nous distinguerais plus l'un de l'autre« (Ruspoli 2005, 129), confesse avec angoisse: »Ton esprit s'est mêlé à mon esprit dans une épreuve de rapprochement et d'éloignement« (133). Là où il y a épreuve de rapprochement et d'éloignement, il y a nécessairement différence, dont la nature et les modalités ne peuvent être qualifiées que si on se laisse instruire par le dire mystique lui-même:

»Je ne suis pas moi et je ne suis pas Lui.
 Qui donc est moi et qui donc est Lui?
 Ce n'est pas moi qui suis moi,
 Ni moi qui suis Lui.
 Si c'était Lui, nos regards ne pourraient
 Le contempler par Lui pour Lui.
 Il n'existe rien d'autre que nous deux:
 Moi, et Lui et Lui et Lui.
 C'est pour nous, par nous, pour nous,
 Comme c'est pour Lui, par Lui, pour Lui.« (161)

Il nous faut aussi apprendre patiemment à discerner les différences et les ressemblances entre les modalités métaphysiques (Plotin, Maître Eckhart), religieuses et poétiques de l'expérience mystique, ce qui ne peut se faire que moyennant une herméneutique appropriée des attitudes spirituelles, qui reste

encore à élaborer. Peut-être convient-il également de distinguer, dans le champ religieux lui-même, plusieurs types d'expérience spirituelle, en réservant le terme d'expérience «théologique» à une mystique dans laquelle les trois vertus théologiques de la foi, de l'espérance et de l'amour jouent un rôle central.

Avec Jean Baruzi, je partage la conviction, qui est aussi un pari herméneutique, que les différences qui importent véritablement ne deviennent visibles et lisibles que si, au lieu de se focaliser sur tel ou tel épisode extraordinaire – vision, extase, ravissement, etc. –, on prend en vue la totalité de la vie du ou de la mystique. Jacques Scheuer de Louvain, excellent connaisseur du bouddhisme, dit que les religions sont des itinéraires de vie, et non des systèmes doctrinaux ou idéologiques. Il en tire la maxime herméneutique suivante: il faut les examiner dans leurs meilleurs et leurs plus mauvais jours. Je n'hésiterai pas à appliquer la même maxime aux vicissitudes du désir mystique: lui aussi doit être envisagé en ses meilleurs et des mauvais jours, en lien avec un singulier «parcours de la reconnaissance»! S'il fallait illustrer la portée de la maxime sur un seul exemple, on pourrait citer le singulier itinéraire de Jean-Joseph Surin qu'il relate lui-même dans son autobiographie spirituelle: *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer et science expérimentale des choses de l'autre vie: suivi de Jean-Joseph Surin* (par Michel de Certeau), que Michel de Certeau n'a cessé de scruter (Surin 1990; de Certeau 1982, 245–256; Breton 1985, 9–88).

Cette maxime nous met en garde contre deux écueils.

Le premier, vigoureusement dénoncé par William James, est la tentation de n'envisager le phénomène mystique que sous l'angle de la pathologie, comme le font volontiers les petits «maîtres du soupçon» auto-désignés. Avec son franc-parler habituel, James affirme que, même si Sainte Thérèse d'Avila avait eu un système nerveux aussi solide et aussi placide que celui d'une vache normande, cela ne dit rien pour ou contre la valeur de ses expériences! L'écueil opposé serait de se voiler la face devant les dérives pathologiques que peut connaître le désir mystique (y compris quand il revêt la forme paradoxale du désir d'être délivré des chaînes du désir!), en oubliant que ces dérives peuvent, elles aussi, nous apprendre quelque chose sur la nature de ce désir.

Apprendre à discerner les différences, cela signifie enfin se méfier d'un comparatisme superficiel qui méconnaît la complexité des rapports que chaque mystique entretient avec la tradition spirituelle à laquelle il se rattache la plupart du temps, et dont il se nourrit souvent, comme le montrent les lectures mystiques du Cantique des Cantiques. Ici aussi, l'art de voir les différences nous oblige à nous méfier de deux tentations également fortes.

La première est d'élever le mystique tellement au-dessus des contingences culturelles qu'il se transforme en un déraciné qui a pour seuls interlocuteurs d'autres déracinés de la même espèce. La variante «post-moderne» de cette tentation est un syncrétisme qui fait feu de tout bois.

La seconde tentation est de faire du mystique simplement le porte-parole d'une culture déterminée et l'enfant de son siècle. Même si l'expression «expatrié» correspond bien à certaines trajectoires mystiques, il faut se garder de le tenir pour synonyme de «déraciné».

Ce qui est admirable, ce n'est pas que le mystique soit un déraciné culturel, ni qu'il reflète certains traits d'une époque et d'une culture déterminée, mais la manière créatrice et illuminatrice dont il a su transformer un héritage, en inventant une nouvelle manière d'être au monde, qui peut aussi être une nouvelle manière de vaincre la contingence de celui-ci.

C'est peut-être cela que voulait dire Simone Weil, témoin admirable d'une »mystique dépouillée et nue« au 20^e siècle, quand elle écrivait: »Seule la lumière qui tombe continuellement du ciel fournit à un arbre l'énergie qui enfonce profondément dans la terre ses puissantes racines. L'arbre est en vérité enraciné dans le ciel.«

Références

- Anzieu, Didier. 1985. Du fonctionnement psychique particulier à l'intellectuel. *Topique* 34 (janvier): 75-87.
- Baruzi, Jean. 1986. *L'Intelligence mystique*. Paris: Berg.
- Blanchot, Maurice. 1969. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard.
- Bouveresse, Jacques. 1985. *Wittgenstein, la rime et la raison*. Paris: Éditions de Minuit.
- Breton, Stanislas. 1985. *Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart*. Paris: Ed. du Cerf.
- - -. 1993. *Matière et dispersion*. Grenoble: Jérôme Millon.
- de Certeau, Michel. 1982. *La Fable Mystique*. Paris: Gallimard.
- Eckhart, Maître. 1993. *Traité et Sermons*. Trad. Alain de Libera. Paris: Garnier-Flammarion.
- Engelmann, Paul. 1967. *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*. Oxford: Blackwell.
- Greisch, Jean. 2005. Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité. In: Philippe Capelle, éd. *Expérience philosophique et expérience mystique*, 53-76. Paris: Ed. du Cerf, 2005.
- Henry, Michel. 2000. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil.
- Hudson, Donald W. 1975. *Wittgenstein and religious belief*. London: Macmillan.
- Lagrée, Jacqueline. 1991. *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*. Paris: Vrin.
- Ruspoli, Stéphane. 2005. *Le message de Hallâj l'Expatrié*, Paris: Ed. du Cerf.
- Surin, Jean-Joseph. 1990. *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer et science expérimentale des choses de l'autre vie*, suivi de *Jean-Joseph Surin* par Michel de Certeau. Grenoble: Jérôme Millon.
- Wittgenstein, Ludwig. 1990. *Remarques mêlées*. Mauvezin: T.E.R.
- - -. 1997. *Carnets: 1914-1916*. Trad., introd. et notes de G. G. Granger. Paris: Gallimard.

Jože Krašovec

Jezikovni in kulturni razlogi za transformacijo bibličnih lastnih imen

Povzetek: Na sedanje oblike svetopisemskih lastnih imen so vplivale fonetične spremembe, ki sta jih pogojevala njihov prenos in transliteracija iz hebrejščine in iz aramejščine v grščino, v latinščino in v druge stare jezike. Prek prevoda Svetega pisma so mnoga svetopisemska lastna imena prešla v splošno rabo. Ljudska imena so bila veliko manj izpostavljena fonetičnim spremembam kakor tista, ki so se uporabljala redkeje. Se pravi, da poenotene oblike lastnih imen izkazujejo poenoteno splošno izgovarjavo in pravopisno izročilo v živem izročilu, to pa je pomagalo ohranjati fonetično stabilnost kljub težavi fonetičnega branja hebrejskega soglasniškega besedila v času, ko hebrejščina ni bila več govoreni jezik. Odsotnost nekaterih črk in glasov v grščini in v latinščini je bila glavni razlog za številne fonetične menjave v prenašanju imen iz hebrejščine in iz aramejščine v grščino, v latinščino in v druge nesemitske jezike. V antiki hebrejska in aramejska besedila še niso bila opremljena s samoglasniki in izgovarjava izvirnih oblik imen ni imela podpore v živem izročilu, ker grška in latinska abeceda ni omogočala transliteracije nekaterih črk. Poleg tega prevajalci in prepisovalci niso mogli zlahka doseči poenotenega fonetičnega sistema, ker je soglasniški hebrejski sistem sam po sebi dovoljeval različice v črkovanju imen.

Ključne besede: transliteracija, semitski soglasniki, semitski samoglasniki, hebrejščina, grščina, latinščina, Septuaginta, Vulgata

Abstract: Linguistic and Cultural Reasons for Transformation of Biblical Proper Names

The current forms of biblical proper names have been influenced by the phonetic changes necessitated by their transfer and transliteration from Hebrew and Aramaic into Greek, Latin and other ancient languages. Through Bible translation many biblical proper names have passed into general usage. Popular names were much less exposed to phonetic changes than those used more rarely. This means that the uniform proper names reflect a uniform common pronunciation and an orthographic tradition in a living tradition which maintained phonetic stability in spite of the difficulty of phonetically reading the Hebrew consonantal text when Hebrew was no longer a spoken language. The absence of some letters and sounds in Greek and Latin was the main reason for many phonetic changes in the transfer of the names from Hebrew and Aramaic into Greek, Latin and other non-Semitic languages. In the antiquity, the Hebrew and Aramaic texts were not yet provided with vowels, and pronunciation of original forms of names was not sustained by a living tradition because the Greek and Latin alphabets could not transliterate some Semitic characters. In addition to this, translators and copyists could not easily reach a uniform phonetic system because the consonantal Hebrew itself allowed variations in spelling of names.

Key words: transliteration, Semitic consonants, Semitic vowels, Hebrew, Greek, Latin, Septuagint, Vulgate

Svetopisemska krajevna in osebna imena so najočitnejša jezikovna in kulturna pričevanja o tem, da je Sveto pismo kmalu postalo glavni vir evropske civilizacije in pozneje svetovnih kultur. Z ustnim in pisnim prenašanjem svetopisemskih besedil sta se hranili živo versko in kulturno izročilo in v širokem kulturnem okolju so se svetopisemska lastna imena izročala iz roda v rod v prevodih Svetega pisma, v ljudskih literarnih stvaritvah, v najvišjih standardih narodnega slovstva in v jezikovnih študijah o fonologiji, morfologiji, skladnji in o semantiki. Tako so se svetopisemske oblike lastnih imen ne le ohranile, temveč so postale glavni vir nadaljnjega razvoja v procesu preoblikovanja fonetičnih in semantičnih potez v skladu s preoblikovalnimi pravili med hebrejskim, aramejskim, grškim, latinskim in drugimi evropskimi jeziki. Glavni antični prevodi Svetega pisma so za raziskovanje transformacije bibličnih lastnih imen posebne pomena. V tem predavanju se omejujem na razmerje med hebrejskim, aramejskim, grškim in latinskim besedilom Svetega pisma.

Upravičeno lahko govorimo o sorazmerni individualnosti zgodovine in izročila vsakega prevoda, vendar so individualne oblike svetopisemskih lastnih imen samo do neke mere rezultat zgodovinskih okoliščin in obstoječih izročil. Pomembnejša se zdi individualnost fonetičnih sistemov najvplivnejših starih jezikov v prenašanju svetopisemskih besedil, to je hebrejščine/aramejščine, grščine in latinščine. Po eni strani sta grška in latinska abeceda neustrezni za prevajanje nekaterih semitskih glasov, kolikor tidve abecedi nimata natančnih ustreznic za semitske goltnike ali sičnike. Po drugi strani pa je predmasoretsko besedilo hebrejskega Svetega pisma povzročalo prevajalcem številne fonološke probleme, ker prvotno ni vsebovalo samoglasnikov. Fonetično razmerje/sorodnost med hebrejskim/aramejskim in grškim jezikom ima posebne implikacije za oblike svetopisemskih lastnih imen v Novi zavezi.

1. Zgodovinski in jezikovni dejavniki oblik svetopisemskih lastnih imen

Antični prevajalci včasih različno navajajo iste hebrejske oblike imena v različnih svetopisemskih knjigah ali celo znotraj iste knjige. Tudi najslavnejši prevajalci in razlagalci, kakor sta Jožef Flavij in Hieronim, niso vedno transkribirali istega imena na isti način. Iz tega dejstva lahko sklepamo, da prvotno hebrejsko besedilo Septuaginte ni moglo biti del poenotenega izročila. Codex Alexandrinus (A) in Codex Vaticanus (B) Septuaginte na primer sta sestavljena iz različnih deležev, od katerih vsak sodi v različna obdobja, čeprav so te verzije genetsko povezane. Eno najpomembnejših meril del iz antike je njihov mešani tip. Kompilatorji, pregledovalci in prepisovalci antičnih prevajalcev niso imeli dosti razlogov za spreminjanje oblik lastnih imen ali odstranjevanje očitnih razhajanj in notranjih protislovij oblik. Kljub temu znana svetopisemska imena kažejo osupljivo transkripcijsko poenotenost. To pomeni, da poenotenost v pisanju znanih imen lahko prej pripišemo poenotenosti ustnega izročila v majhni skupnosti ali tudi v celotni judovski ali krščanski skupnosti kakor pa poenotenosti izvirnika ali aktivnim poskusom harmonizacije. To dejstvo lahko najbolj osvetlijo oblike imen najsplošnejše rabe med judovskim in krščanskim prebivalstvom. Osupljivo je, da navadno obdržijo isto obliko skoz vse Sveto pismo, ne

samo znotraj tega ali onega razdelka. Motrenje različic je pomembno v vsakem kritičnem preučevanju oblik svetopisemskih lastnih imen v izvirniku in v starih prevodih. Hebrejsko Sveto pismo vsebuje značilne variantne oblike istega imena ali celo iste osebe. Po drugi strani pa v Novi zavezi večina imen ne kaže značilnih različic. Omembe vredno je tudi, da so znana lastna imena na splošno praktično nespremenjena.

Na sedanje oblike svetopisemskih lastnih imen so vplivale fonetične spremembe, ki sta jih pogojevala njihov prenos in transliteracija iz hebrejščine in iz aramejščine v grščino in v latinščino; iz prav teh pa so si spet drugi jeziki izposojali svoje oblike. Prek prevoda Svetega pisma v grščino, v latinščino in v druge stare jezike so mnoga svetopisemska lastna imena prešla v splošno rabo. Znotraj grščine in latinščine je očitno, da so bila ljudska imena veliko manj izpostavljena fonetičnim spremembam kakor tista, ki so se uporabljala redkeje. Se pravi, da poenotene oblike lastnih imen izkazujejo poenoteno splošno izgovarjavo in pravopisno izročilo v živem izročilu, to pa je pomagal ohranjati fonetično stabilnost kljub težavi fonetičnega branja hebrejskega soglasniškega besedila v času, ko hebrejščina ni bila več govorni jezik.

Veliko fonoloških in slovničnih pravil narekuje transliteracijo svetopisemskih lastnih imen v grščino in v latinščino. Odsotnost nekaterih črk in glasov v grščini in v latinščini je bila glavni razlog za številne fonetične spremembe v prenosu imen iz hebrejščine in iz aramejščine v grščino in v latinščino. Najpomembnejši vir za transliteracijo svetopisemskih imen v grščino so Septuaginta, fragmenti grških prevodov Stare zaveze izpod peres Akvila, Simaha in Teodotona in Nova zaveza. Drugi viri so pomembnejša literarna dela tistega časa, kakor so razni napisi, dokumenti iz Judejske puščave, dela Jožefa Flavija (Schalit 1968), rabinska literatura, Origenova Heksapla (Field 1964), Vetus Latina, Evzebijeva knjiga o legah in imenih hebrejskih krajev,¹ latinska Vulgata in Hieronimova dela o krajevnih imenih v Sveti deželi.² V primerjavi s Septuaginto teži Jožef v

¹ Gl. izdajo Paul de Lagarde, *Onomastica sacra* (Göttingen 1870; 2. izd. 1887; ponatis v Hildesheimu: Georg Olms, 1966). V tej izdaji grška in latinska besedila niso razvrščena vzporedno, ampak si sledijo: najprej latinska, nato grška. Izdajatelj oskrbuje gradivo glede na svetopisemske in druge vire, brez uvodnih opomb in komentarja. Vse bolj dragocena je prva znanstvena izdaja *Onomasticon*, ki jo je objavil Erich Klostermann, *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904; ponatis v Hildesheimu: Georg Olms, 1996). Nedavno je bilo objavljenih nekaj prevodov tega dela: hebrejski prevod je objavil Ezra Zion Melamed, *The Onomastikon of Eusebius* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1966). Angleški prevod tako Evzebijevega grškega besedila kakor Hieronimovega latinskega prevoda so pripravili in objavili G. S. P. Freeman-Grenville, Rupert L. Chapman III in Joan E. Taylor, *Palestine in the Fourth Century A.D.: The Onomasticon by Eusebius of Caesarea* (Jerusalem: Carta, 2003). Trijezično izdajo (grško, latinsko in angleško) z opombami in komentarjem sta objavila R. Steven Notley in Ze'ev Safrai, *Eusebius, Onomastikon: The Place Names of Divine Scripture* (Boston – Leiden: E. J. Brill, 2005). Večina študij o tej knjigi se ne osredotoča na njen literarni vidik, ampak bolj na identifikacijo krajev. Gl. tudi P. Thomsen, *Palästina nach dem Onomasticon des Eusebius* (doktorska disertacija, Tübingen, 1903); isti, *ZDPV* 26 (1903): 145–188; Ezra Zion Melamed, *The Onomastikon of Eusebius, Tarbiz* 3 (1932): 314–327; 393–409.

² Posebej zanimiv je Hieronimov latinski prevod Evzebijeve knjige o legah in imenih hebrejskih krajev, ki ima različne naslove glede na različne rokopise in tiske: *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*, *Liber de distantibus locorum*, *Liber locorum oder locorum et nominum*. Ta latinski prevod Evzebijevega dela *Onomasticon* je postal glavni vir za preučevanje Palestine na zahodu. Izdaja Paula de Lagarda vključuje to delo pod naslovom *Hieronymi de situ et nominibus locorum hebraicorum liber*. Poleg prevoda Evzebijeve knjige o legah in

svojem pravopisu k posnemanju uradnega črkovanja. Po drugi strani pa se Nova zaveza včasih zelo približa Septuaginti in se ravna po splošni izgovarjavi.

Široko sprejeto je gledanje, da morajo Hieronimove transliteracije temeljiti na izvirnikih, ki so sodili v različna obdobja. Drugo gledanje je, da Hieronimovi prispevki niso pristne transliteracije hebrejskih oblik imen v latinske črke, ampak gredo nazaj do izvirnikov v grških črkah – da so le latinska transliteracija grških besedil. Sem in tja razlaga Hieronim svojo izgovarjavo hebrejščine, ali bolje: izgovarjavo svojih judovskih učiteljev. Njegova nedoslednost v transliteriranju hebrejskih lastnih imen in v rabi primerov za njegove razlage odseva stanje virov, ki so bili na voljo v njegovem času. Glede neverjetnega števila različic svetopisemskih lastnih imen je položaj podoben v Septuaginti v celotnem okviru posameznih knjig in obstoječih rokopisov. Pravopis in fonetiko v hele-nistični grščini in v pozni klasični latinščini obdajajo velike težave, ker so bili soglasniki in posebej samoglasniki podvrženi obširnim spremembam, to pa se je postopoma pokazalo v pisavi. V času od leta 330 pr. Kr. do leta 200 po Kr. ni bilo zanesljivega/stalnega pravopisa. Ta situacija bi mogla biti veliko pomembnejši razlog za osupljivo nedoslednost v navajanju transliteracije svetopisemskih imen.

V tej raziskavi bi radi orisali temeljna slovnična načela, ki določajo transliteracijo svetopisemskih imen v grščino in v latinščino. Da bi napravili razvidne ustreznice in različice iz grških transliteracij, bomo vse primere navedli v hebrejski, v grški in v latinski obliki. Ugotovljamo, da so se razvile mnoge alternativne oblike v črkovanju imen, ker so bili prevajalci zelo svobodni v svojih transliteracijah svetopisemskih imen. V tej povezavi ugotovljamo: temeljno fonetično razmerje med semitskimi jeziki na eni strani in nesemitskimi, kakor sta grščina in latinščina, na drugi je tako kompleksno, da je bilo komaj mogoče vzpostaviti poenoteno izročilo v pisanju oblik svetopisemskih lastnih imen znotraj grške in latinske kulture. Ker sta grška in latinska abeceda neustrezni za transliteracijo, so bili avtorji grških in latinskih Svetih pisem popolni slovnični in kulturni inovatorji.³

imenih hebrejskih krajev (Betlehem 388) je Hieronim sam sestavil (Betlehem 388) knjigo o hebrejskih imenih ali Glosar lastnih imen v Stari zavezi. To knjigo je izdal Paul de Lagarde, *Onomastica sacra*, pod naslovom: *Hieronymi liber interpretationis hebraicorum nominum* (26–116). Za nedavno izdajo gl. CCh.SL 72, Pars I. Obsežno študijo o tem delu je napravil Franz Wutz, *Onomastica sacra: Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des Hl. Hieronymus* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1914).

³ Številna pomembna odkritja o fonetičnem razmerju med hebrejščino/aramejščino, grščino in vsaj delno latinščino so zajeta v monografijah ali člankih: Henry St. John Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek* (2. izd. Cambridge 1909; ponatis v Hildesheimu – Zürichu – New Yorku: Georg Olms, 1987); Franz Wutz, *Die Bedeutung der Transkriptionen in der LXX*, *BZ* 16 (1924): 194–203; isti, *Die Transkriptionen von der LXX bis zum Hieronymus* (Stuttgart 1933); Wilhelm Borée, *Die alten Ortsnamen Palästinas* (Leipzig 1930; ponatis v Hildesheimu: Georg Olms, 1968); Alexander Sperber, *Hebrew Based upon Greek and Latin Transliterations* (Off-print from Hebrew Union College Annual, zv. 12–13; Cincinnati 1937–1938); Gerhard Lisowsky, *Die Transcription der hebräischen Eigennamen des Pentateuch in der Sptuaginta* (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Theologischen Fakultät der Universität Basel; Basel, 1940); Joseph Ziegler, *Transkriptionen in der Ier.-LXXX: Transkription der Eigennamen* (EN), v: *Beiträge zur Ieremias-Septuaginta* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens VI; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958), 59–86; A. Murtonen, *Hebrew in Its West Semitic Setting: A Comparative Survey of Non-masoretic Hebrew*

2. Transliteracija semitskih soglasnikov v grščino

Zgodovina transliteracije semitskih pisnih znakov je v vzročnem razmerju z razvojem grškega alfabeta na semitskih temeljih. Arheologija in klasična filologija se navadno strinjata, da so Grki svoj alfabet, ki je prišel do nas, prejeli od Feničanov, najverjetneje pred 12. stoletjem pr. Kr. To potrjuje ne le izročilo, ampak tudi pomembno dejstvo: kar zadeva obliko, ime in vrstni red, kažeta oba alfabeta presenetljivo podobnost. Vendarle obstaja pomembna razlika med feničanskim in grškim sistemom. Medtem ko prvi nima znakov za samoglasnike, ima pa veliko število pridišnikov in sičnikov, drugi celo v najzgodnejših najdenih primerkih kaže že polno razvit sistem samoglasnikov in se zadovolji z enim predstavnikom sičnikov in z enim pridišnikom. Tako so Grki verjetno iz feničanskih soglasnikov alef, he, jod, ajin potegnili samoglasnike α , ϵ , ι , \omicron in povrh iznašli υ kot triindvajseto črko (Jannaris 1987, 21). V vseh semitskih jezikih so abecede sestavljene samo iz soglasnikov, od katerih imajo nekateri tudi samoglasniško moč. Hebrejska/aramejska abeceda ima dvaindvajset znakov, ki predstavljajo soglasniške foneme.

Grški alfabet v svoji končni stopnji razvoja pa po drugi strani sestoji iz štiriindvajsetih grških znakov, od katerih je sedem (α , ϵ , η , ι , \omicron , υ , ω) samoglasnikov, preostalih sedemnajst pa soglasnikov. Črk υ , ϕ , χ , ψ ni najti v feničanski abecedi; so grška iznajdba. Do 5. stoletja pr. Kr. je bilo nekaj razlik med atiškim alfabetom, ki predstavlja v glavnem Atene, in vzhodnim ali jonskim alfabetom. Stari atiški alfabet je vseboval dva različna samoglasnika in dva različna soglasnika: namesto dolgih samoglasnikov η in ω sta se uporabljali drugi črki, namreč črka E, ki je predstavljala ϵ , η in dvoglasnik $\epsilon\iota$, in črka O, ki je predstavljala \omicron , ω in dvoglasnik $\omicron\upsilon$; in namesto soglasnikov ξ in ψ sta bila v rabi diagrafa $X\Sigma$ ($K\Sigma$) oziroma $\Phi\Sigma$ ($\Pi\Sigma$). Šele leta 403 se je utrdila sedanja sestava grškega alfabeta tudi v sprejetem ali atiškem alfabetu.

Fonemski sistem hebrejskega in grškega alfabeta ni zadosten, da bi razlikoval med nekaterimi znaki v svoji jezikovni družini in/ali njihovo fonetično medsebojno povezavo. Hebrejski znaki ne morejo razlikovati med nekaterimi splošnimi semitskimi črkami, kakor na primer med šin in sin, med ajin in ġajin ali med ħeth in ħeth. Samoglasniki niso bili nakazani, razen za sporadično rabo samoglasniških črk vav, jod in končni he. Po drugi strani pa grščina ni imela laringalov in samo dva sičnika, medtem ko je imela hebrejščina štiri laringale in pet sičnikov. Zato je transliteracija lastnih imen pogosto nehote nenatančna.

Dialects and Traditions (SSLL 13; Leiden: E. J. Brill, 1986); Ran Zadok, *The Pre-hellenistic Israelite Anthroponymy and Prosopography* (OLA 28; Leuven: Peeters, 1988); Emanuel Tov, Loanwords, Homophony, and Transliterations in the Septuagint, v: *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (VTS 72; Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill, 1999), 165–182; isti, Transliterations of Hebrew Words in the Greek Versions: A Further Characteristic of the Kaige-th Revision?, *The Greek and Hebrew Bible*, 501–512; Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I: Palestine 330 BCE–200 CE* (TSAJ 91; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002); Pietro A. Kaswalder OFM, *Onomastica Biblica: Fonti scritte e ricerca archeologica* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2002); Yoel Elitzur, *Ancient Place Names in the Holy Land: Preservation and History* (Jerusalem: Hebrew University Magnes Press; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2004).

Grški avtorji prevajajo semitske soglasnike z naslednjimi grškimi črkami: κ nima svoje soglasniške veljave, ampak nakazuje *spiritus lenis* in se uporablja za prenašanje ustreznega samoglasnika; β = β , π , φ ; λ = navadno γ , včasih κ (zlasti na koncu imena); τ = navadno δ , včasih τ , θ ; η je brez soglasniške veljave, kakor κ ; ι = v ; ζ = navadno ζ , včasih σ ; π = navadno preveden s samoglasnikom (pogosto z ϵ na začetku, v sredini in na koncu imena), včasih transliteriran s χ ; υ = navadno τ , včasih δ , θ ; γ = i ali nič; geminata ϑ = κ , $\kappa\chi$ (LXX), $\chi\chi$ (različice in Origen); ς = χ ; λ = λ ; μ = μ in v (na koncu imena); ν = v in μ (na koncu imena); σ = σ/ζ ; υ = navadno ni izražen, včasih transliteriran z γ ; geminata ϑ = π , $\pi\varphi$ (LXX), $\varphi\varphi$ (različice in Origen); φ = φ ; σ = σ ; κ = κ , $\kappa\chi$ (LXX), $\kappa\kappa$ (različice in Origen); ρ = navadno κ , včasih χ , γ ; ρ = ρ ; ψ/ω = σ/ζ , znotraj imena navadno dvojni σ ; geminata θ = τ , $\tau\theta$ (LXX), $\theta\theta$ (Origen); θ = navadno θ , včasih τ , δ . Omembe vredno je, da mehkoniknik, zobniki in ustnikniki niso jasno razločljivi v izgovarjavi. Razvoj oblik svetopisemskih lastnih imen v evropskih jezicah pomeni velik izziv za pojasnitev – v večjih podrobnostih in na podlagi uporabljivih primerov – problema fonetične veljave črk v semitskih, v grški in v latinski abecedi.

3. Transliteracija semitskih samoglasnikov in samoglasniških znakov v grščino in v latinščino

Prvotni samoglasniki v semitskih jezicah so samo za tri čiste glasove: *a*, *i*, *u*. Glasova *e* in *o* vedno nastaneta iz otemnitve ali kontrakcije teh treh glasov: \hat{e} z modifikacijo iz \check{r} ali \check{a} ; \hat{o} iz \check{u} ; \hat{e} s kontrakcijo iz *ai* (pravzaprav *ay*); \hat{o} včasih z modifikacijo (otemnitvijo) iz \hat{a} , včasih pa s kontrakcijo iz *au* (pravzaprav *aw*; Kautsch-Cowley 1980, § 7, 1 a.). Posebno zanimiv je delni izraz samoglasnikov s soglasniki κ , η , ι , γ . Znak κ in η sta se ustalila kot samoglasnika, ko nakazujeta končne samoglasnike: אֶרְמֵיָהוּ , נְאֻם , יְהוּדָה , אֶרְיָהוּ , סְנֵה , שְׁלֵה itd. Nekdanji soglasnik γ se je obdržal kot samoglasnik za označitev vsakokratnih dolgih samoglasnikov \hat{o} in \hat{u} , znak γ pa za označitev \hat{e} in \hat{i} : צָדִיק , שְׂאֹל , תִּימָא , תִּירָס itd. Sedanje stanje kombiniranja soglasnikov in samoglasnikov za označitev dolgih samoglasnikov je morda rezultat kontrakcije soglasnika γ in poprejšnjega *a* v *au* in nadalje v \hat{o} ali poprejšnjega *u* v \hat{u} in kontrakcije γ s poprejšnjim *a* v *ai* in nadalje v \hat{e} ali s poprejšnjim *i* v \hat{i} (Kautsch-Cowley, § 7, 2 e).

Transkripcija lastnih imen v grških in v latinskih prevodih Svetega pisma zelo jasno kaže dejstvo, da ni bil mogoč in dopusten samo en način izgovarjave posameznih slovnishkih oblik. Ker so se želeli izogniti nevarnosti, da bi se pravilna izgovarjava končno izgubila, ko sta hebrejščina in aramejščina izumrli, so palestinski judovski slovničarji v 6. in 7. stoletju po Kr. postopoma razvili znake ali pike za samoglasnike, da bi ustalili izgovarjavo. V prizadevanju, da bi ohranili starejše izročilo, so iznašli natančen fonetični sistem, ki je močno izpričal zvestobo izročilo. Masoreti iz Tiberije se niso ubadali z vprašanjem kvantitete, ampak s kolikor mogoče zvestim določanjem izročene izgovarjave z uporabo pisanja samoglasnikov, ki jih predstavlja običajna punktuacija. Nekatere samoglasnike predstavljajo samo znaki ali pike za samoglasnike, druge pa samoglasniki. Kljub temu se v mnogih primerih primerjalni študij starejših izročil, ki temelji na notranjih razlogih in na analogiji sorodnih jezikov, dokazuje kot prvo pravilo v prizadevanju za dejansko izgovarjavo zgodnje hebrejščine.

Samoglasniški sistem masoretskega besedila sestoji iz polnih samoglasnikov in polsamoglasnikov. Polni samoglasniki so razvrščeni po treh glavnih samoglasniških zvokih: zvok črke A, zvoka črk I in E ter zvoka črk U in O. Čeprav so znaki ali pike za samoglasnike številni, »vendarle niso popolnoma ustrezni za izražanje vseh različnih modifikacij samoglasniških zvokov, zlasti glede na dolžino in kračino« (Kautzsch-Cowley 1980, § 7, 2 e). Po drugi strani pa je res, da sta grška in latinska abeceda še manj ustrezni za izražanje vseh različnih modifikacij samoglasniških zvokov v transliteraciji hebrejskih/aramejskih oblik lastnih imen. Drugi problem je pomanjkanje poenotenja jezikovnih izročil in ustaljenih pravopisnih pravil v helenističnem in v grško-rimskem obdobju, ko so bili opravljeni grški in latinski prevodi Svetega pisma in napisani naši najstarejši rokopisi v unciali. Kar zadeva Septuaginto, je kodeks B verjetno starejši od kodeksa A, kajti na splošno je B bližji izvirnikom tako v pravopisu kakor v besedilu kakor A; zato ima A drugotno mesto v primerjavi z B.

Na splošno velja, da semitski in grški sistem samoglasnikov v prvi vrsti označujeta samo razlike v kvaliteti in ne toliko vprašanja kvantitete, to je: razlike med dolgimi in kratkimi samoglasniki. Za transliteracijo splošno sprejetega semitskega fonološkega sistema samoglasnikov je bilo pisarjem na voljo sedem samoglasnikov grškega alfabeta – α, ε, η, ι, ο, υ, ω. Grški samoglasniki ustrezajo jasni večini masoretskega sistema samoglasnikov. Latinska transkripcija hebrejskih/aramejskih lastnih imen temelji na grškem besedilu in zato odseva isti hebrejski sistem samoglasnikov. Ujemanje med grškimi in latinskimi samoglasniki je takole: α = a; ε = e; ει = e; η = e; ι = i; ο = o; ου = u; υ = y; ω = o. Da bi čimbolj razjasnili razmerja med temi jeziki, bodo posamezni samoglasniki ilustrirani s primeri iz masoretskega besedila in v grških in latinskih transliteracijah.

4. Transliteracija iz hebrejščine oziroma aramejščine in grščine v latinščino

Naravno je, da so avtorji latinskih prevodov Svetega pisma motrili jezikovne in kulturne dejavnike v transliteriranju svetopisemskih lastnih imen – to je latinskih, grških in semitskih fonetičnih znakov in njihovih glasov in ustaljenega helenističnega izročila črkovanja svetopisemskih imen. Fonetične posebnosti so: zgodovinski razvoj jezikov; narečne značilnosti jezikov; različni viri glede izvirnega besedila (*Vorlage*); pomanjkljiv samoglasniški sistem v semitskih jezikih v antiki; razpon rabe svetopisemskih imen med ljudmi. Vsaka primerjava med semitsko predlogo (*Vorlage*) ter grško in latinsko transliteracijo svetopisemskih lastnih imen pokaže, da tako grški kakor latinski prevajalci včasih različno prevajajo iste semitske oblike imen, ki nastopajo v različnih svetopisemskih knjigah ali celo v isti knjigi. To je možno le zato, ker njihove predloge niso mogle pripadati poenotenemu izročilu. Bolj logičen razlog je: te spremembe je nedvomno povzročilo dejstvo, da soglasniški sistem semitskih jezikov ni imel natančno določenega samoglasniškega sistema, to pa pomeni, da je obstajala več kakor ena možnost transliteriranja posameznega soglasnika v grščino in v latinščino itd. V prenašanju hebrejskega/aramejskega besedila je bila uporaba ustaljenih zakonov za vse primere hotena, vendar – če se niso vse napake in zmeda priplazile vanje pozneje – ti zakoni niso bili dosledno izpeljani v nadalj-

njem prenašanju besedila. Vrh tega je marsikaj ostalo negotovega celo v besedilih, v katerih so bili samoglasniki številni. Izročilo črkovanja svetopisemskih lastnih imen je bilo zagotovo vodnik za pravilno branje, vendar so bili tudi primeri, v katerih se je od mnogih možnih načinov izgovarjave kakega imena zdel sprejemljiv več kakor eden tudi v kontekstu obstoječih izročil (Kautzsch-Cowley 1980, § 7, 2 g). To dejstvo najbolje dokazuje Hieronimova natančnost v transliteriranju svetopisemskih lastnih imen iz Evzebijeve grške knjige o legah in imenih hebrejskih krajev v latinščino in njegova očitna nenatančnost ali nedoslednost v transliteriranju istih imen iz hebrejščine v latinščino v njegovem prevodu Svetega pisma.

Hieronimovo lastno pričevanje o njegovem stališču do izvirnega besedila upravičuje občudovanje strokovnjakov do njegovega dela. Res je, da Hieronimov prevod hebrejskega Svetega pisma ohranja v latinščini obliko in poteze hebrejščine in grščine.⁴ To navaja k sklepu, da je bil edini način odločanja med različnimi oblikami svetopisemskih lastnih imen, izpričanih v grškem in v latinskem izročilu, vrniti se k hebrejskemu izvirniku, pa čeprav Hieronimove izjave ne vključujejo razpravljanja o problemu oblik lastnih imen. Večina njegovih pripomb o fonetičnih problemih je razsejana po njegovem prevodu Evzebijeve knjige o legah in imenih hebrejskih krajev, v njegovi lastni knjigi o hebrejskih imenih, v knjigi Vprašanja o Genezi in v nekaterih drugih predgovorih in komentarjih. Vendar Hieronim ne odobrava tekstokritičnih vprašanj, kar zadeva izvirna hebrejska/aramajska in grška besedila in grške prevode. Značilno za njegovo delo je tudi, da ne razpravlja o vlogi izročila v prenašanju svetopisemskih lastnih imen. Zato je naša sodba o transliteriranju lastnih imen v latinščino odvisna od različnih drugih virov in od primerjalnega študija slovnice. Stanje transliteracije svetopisemskih lastnih imen v starolatinskih prevodih (*Vetus Latina*) in v Vulgati kaže veliko večjo pestrost transliteracijskih oblik kakor *Onomastica sacra*. Stanje različic v Vulgati je podobno kakor stanje oblik svetopisemskih lastnih imen v grških prevodih. V Vulgati najdemo različice, ki so razločljive predvsem zaradi nekaterih možnosti izgovarjave hebrejskih/aramajskih imen, ki so bila tedaj prenašana v soglasniškem sistemu. *Vetus Latina* in Hieronim prevajata semitske soglasnike z latinskimi črkami: \aleph nima svoje soglasniške vrednosti, ampak rabi za nosilca ustreznega samoglasnika; \beth = b; \daleth = g; δ = d; η je brez soglasniške vrednosti in zato zanemarjen, redko je preveden s h; ι navadno rabi za nosilca samoglasnikov o ali u, včasih pa ima vrednost soglasnika v (podvojitvev ni upoštevana); κ = z, včasih s; λ je navadno nadomeščen s samoglasnikom (v začetku imena v veliki večini), včasih pa preveden s h ali (zelo redko) s ch ali celo c; podvojitvev τ = tt; υ je na začetku navadno t in izjemoma th, v sredi navadno th; φ = i, v kombinaciji s samoglasniki je zanemarjen ali (v začetku imena) včasih kombiniran z dodatnim h (gl. *Hieremias*, *Hierusalem*); podvojitvev σ = cch; κ/γ = ch, včasih c (gl. *Carmelus*); ι = l; μ = m in n (na koncu imena); ν = n in m (na koncu imena); σ = σ/ζ ; ψ navadno ni izražen, včasih transliteriran z g ali h; podvojitvev ϕ = pph; ϕ = ph, včasih p in f (zlasti kadar stoji med samoglasnikoma); ξ = σ ; podvojitvev π = cc; π = c, včasih ch; ρ = r; $\omega/\\upsilon$ = s, znotraj imena sem in tja

⁴ Gl. izjavo É. Dhorma, ki jo je dal v uvodu v *La Bible: Ancien Testament* (Paris: Éditions Gallimard, 1956), xxv: »Vsi, ki Hieronimovo besedilo soočajo s hebrejskim izvirnikom, izkazujejo čast zvestobi in moči tega prevoda, ki v latinščini poskuša ohraniti fizionomijo hebrejskega jezika.«

dvojni s; podvojitve $\text{ṣ} = \text{navadno tth}$, včasih thth ; $\text{ṣ} = \text{navadno th}$, včasih t . V tej zvezi naj omenimo Hieronimovo izjavo, da ni vpeljal črke q v transliteracijski sistem svetopisemskih imen, ker je to specifično latinska črka in se ne uporablja v hebrejščini in v grščini.⁵

V latinščini semitske skupine soglasnikov niso preoblikovane s težnjo po blagoglasju do takšne mere kakor v grščini. Obstaja nekaj sprememb: $\text{ṣ} = \text{ss}$ v imenu Iessihel (4 Mz 26,26); b se vstavlja med m in r v imenu Mambre (1 Mz 13,18). Latinska transkripcija hebrejskih/aramejskih lastnih imen temelji na grškem besedilu in zato izkazuje isti hebrejski sistem samoglasnikov. Ujemanje med grškimi in latinskimi samoglasniki: $\alpha = a$; $\epsilon = e$; $\epsilon\iota = e$; $\eta = e$; $\iota = i$; $o = o$; $ou = u$; $v = y$; $\omega = o$.

Vloga izročila se kaže v glavnem v latinskih oblikah dobro znanih imen, ker je njihova oblika veliko bolj poenotena kakor tiste, ki se manj splošno uporabljajo. Tukaj se primerjava med oblikami svetopisemskih lastnih imen v starolatinskih prevodih (Vetus Latina) in v Vulgati izkazuje za ilustrativno. Fragmenti starolatinskih prevodov pričujejo za podobno pestrost oblik kakor Septuaginta in Vulgata, vendar ne vselej v istih imenih. Razmerje med grščino in latinščino: $\alpha = a$; $\beta = b$; $\gamma = g$; $\delta = d$; $\epsilon = e$; $\zeta = z$, v klasičnih časih je bil verjetno izgovarjan kot zd , v helenističnem in v grško-latinskem obdobju pa je imel šibkejši glas zvonečega s; $\eta = e$; $\theta = \text{th}$, redko t ; $\iota = i$, j ; $\kappa = c$, ch , pri podvojitvi cch (gl. Macchabeus); $\lambda = l$; $\mu = m$; $\nu = n$; $\xi = x$; $o = o$; $\pi = p$, ph ; $\rho = r$; $\sigma = s$; τ (enoten ali podvojen) = t , redko th ; $v = y$; $\phi = \text{ph}$, redko p ali f ; $\chi = \text{ch}$, redko c (verjetno temelji na hebrejskem צ); $\psi = \text{ps}$; $\omega = o$; $ou = u$. Ujemanje soglasnikov v grščini in v latinščini v latinskem zapisu imen (Onomasticon): $\alpha = a$; $\beta = b$; $\gamma = g$; $\delta = d$; $\epsilon = e$; $\zeta = z$; $\eta = e$; $\theta = \text{th}$; $\iota = i$ in j ; $\kappa = c$; $\lambda = l$; $\mu = m$; $\nu = n$; $\xi = x$; $o = o$; $ou = u$; $\pi = p$; $\rho = r$; $\sigma = s$; $\tau = \text{t}$; $v = y$; $\phi = \text{f}$; $\chi = \text{ch}$; $\psi = \text{ps}$; $\omega = o$.

Grška in latinska abeceda sta si dovolj blizu, da so težave v transliteriranju imen iz semitskih jezikov večinoma enake v obeh jezikih. Vendar ima izgovarjava antične grščine tudi svoje lastne značilnosti, če jo primerjamo z današnjo grščino; to dejstvo se kaže v zgodovini transliteracije nekaterih grških soglasnikov, samoglasnikov in dvoglasnikov v latinščino.

5. Razlogi za obstoj različnih oblik svetopisemskih lastnih imen

V uvodu je bilo omenjeno, da je v uradnem besedilu (*Textus receptus*) hebrejskega Svetega pisma precej malo različnih branj oblik svetopisemskih lastnih imen. Sorazmerna poenotenost svetopisemskih lastnih imen v hebrejskem Svetem pismu je pomenljiva, če imamo pred očmi izredno pestrost njihovih oblik v raznih antičnih prevodih. Poenotenost ali variantni pravopis svetopisemskih imen tako v izvirniku kakor v prevodih je treba pripisati več dejavnikom.

⁵ *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* 29:25: »Q litteram, quam neque Graeci resonant nec Hebraei, exceptis Latinis nulla alia lingua habet. Unde et a nobis hic penitus praetermissa est.« (de Lagarde 1870, 59)

Kar zadeva izvirno hebrejsko in aramejsko besedilo, razvoj jezika do neke mere vključuje razvoj oblik svetopisemskih imen. Razvoj jezika implicira, da so tudi imena deležna različnih preoblikovanj v poznejših časih. Najprej opozarjamo, da so se alternativne oblike razvile v pisavi imen. Nekatera imena so zapisana s kratko ali daljšo obliko. V času drugega templja se je na primer svetopisemsko ime יוסף skoraj vedno pisalo יהוסף. V nekoliko poznejšem času so za to ime očitno imeli rajši skrajšano obliko יוסי. Razlike so nepomembne, ker sta v Svetem pismu večkrat rabljeni dve obliki istega imena. Eden od razlogov za to je bil obstoj dveh ali več neodvisnih izgovorjav ali narečij. Transliteracija oblik svetopisemskih lastnih imen v antičnih prevodih v nesemitske jezike pa po drugi strani posebno jasno priča o dejstvu, da je glavne razloge za variantna branja v teh delih mogoče v prvi vrsti pripisati različnim fonetičnim sistemom nesemitskih jezikov.

Razloge za različice svetopisemskih lastnih imen v hebrejskem Svetem pismu lahko razvrstimo v pet večjih skupin: v pravopisno, fonološko, morfološko, semantično in v teološko skupino (Zadok 1988, zlasti 6–12). Najvidnejša značilnost je obstoj dveh ali več različnih imen za isto osebo ali kraj. Različice v hebrejskem Svetem pismu imajo dolgo zgodovino in kličejo po obsežni primerjalni študiji. V okviru te študije je dovolj, če ugotovimo, da so hebrejske in aramejske različice sestavni deli uradnega besedila (*Textus receptus*). Enako pomembno je dejstvo, da je poleg očitnih napak, ki nastopajo v različnih rokopisih, njihovo črkovanje na splošno dobro ustaljeno in večinoma ne povzroča večjih problemov. Čeprav predmasoretsko besedilo nima samoglasniških znakov, slovnična struktura imen vsaj nakazuje verjetni način branja imen. Dodatna pomoč pri vzpostavljanju črkovanja sta izročilo dobro znanih imen in etimološki pomen številnih imen. Zato je branja masoretov težko imeti za nevzdržna. Iz vseh teh razlogov je jasno, da mora biti vsaka sodba o oblikah svetopisemskih lastnih imen v prevodu tesno povezana s koreninami izvirnega besedila. V luči izvirnega besedila je mogoče vzpostaviti najprej razpon fonetičnih možnosti in določila za črkovanje v hebrejski/aramejski slovnici. Po sodbi na teh temeljih šele lahko motrimo upravičenost izročila.

Ker so bili prevajalci in pisarji zelo svobodni v transliteriranju svetopisemskih imen, opazimo veliko drugih transliteracijskih variacij. Transliteracijski sistemi in prenašanje grških in latinskih oblik svetopisemskih imen niso poenoteni – doslednosti se v glavnem izogibajo – in tako so se razvile alternativne oblike v transliteriranju imen. Ustaljeno izročilo je posledica prenašanja fonetične transkripcije lastnih imen. Na splošno so oblike lastnih imen prenašali, kakor so jih slišali. Spričo teh meril je mogoče razločevati, katere oblike so posledica kakršnekoli napake. Pri vsakem ocenjevanju oblik imen v grškem, v latinskem in v drugih prevodnih jezikih je najbolje začeti z obliko imena v hebrejščini ali aramejščini. Revizija oblik lastnih imen se začne s korensko obliko v izvorniku. Vsak sodoben znanstveni pristop k oblikam svetopisemskih imen mora razlikovati med nastankom izvirnega besedila ali prevodi in prenašanjem besedila skozi zgodovino do danes.

Mnoga fonološka in slovnična pravila narekujejo transliteracijo svetopisemskih imen v grščino in v latinščino; na nekatera vplivajo semitske pisarske prakse, druga pa so lastna grščini ali latinščini. Znotraj fonetičnih transliteracij, ki

so načeloma možne, pregled različic znotraj korpusa rokopisov omogoča vzpostavitev stopnje upravičenosti glede na pogostnost nastopanja: posamično branje, družinsko branje, ljudsko branje ali večinsko branje. Primerjava med oblikami lastnih imen, vsebovanih v najpomembnejših obstoječih rokopisih, kakor sta na primer kodeksa A in B, je že zgovorna v mnogih pogledih. Očitno je, da je okoli ena tretjina lastnih imen v kodeksih A in B različnih. Poleg tega je veliko oblik lastnih imen različnih celo v istem kodeksu glede na posamezne knjige. Na splošno je variacija oblik odvisna od razpona mogoče svobode med posamezno strogo edino možno obliko in nekaterimi transliteracijskimi možnostmi na pravopisni in fonetični podlagi. V antičnih časih sistem transliteracije nikakor ni bil dosleden v modernem smislu te besede. Očitno je, da noben antični prevod ni temeljil na poenotenem in načrtovanem sistemu transliteracije.

6. Splošni sklepi

Zgodovina semitskih oblik svetopisemskih lastnih imen je enako kompleksna kakor zgodovina hebrejskega Svetega pisma od njegovega ustnega prenašanja do osnovanja poenotene sistema masoretskega teksta (MT). Pripominjamo, da oblike lastnih imen v MT ne kažejo večjih spreminjanj v izgovarjavi. Zgodovinski zapisi razlik med oblikami lastnih imen niso toliko kronološki, zaradi jezikovne spremembe, kakor narečni, ki odsevajo različno jezikovno ozadje. Doslednost v prenašanju hebrejskih in aramejskih oblik lastnih imen kaže naravo hebrejskega in aramejskega jezika in nepretrgano rabo lastnih imen v svetnem in v verskem izročilu.⁶ Isto velja za antične prevode Svetega pisma v semitske jezike. Targumi na primer so bili deležni majhne fonetične spremembe hebrejskih oblik lastnih imen. Semitski jeziki temeljijo na mnogih skupnih fonetičnih zakonih in zato oblike semitskih lastnih imen veliko bolj odsevajo pomenljivo enotnost v obliki in vsebini kakor oblike, ustvarjene v prevodih Svetega pisma v grščino, v latinščino in v druge nesemitske jezike.

Dežela Izrael je postala Sveta dežela ne le za jude, ampak tudi za kristjane in za muslimane. Zato so imeli judje, kristjani in muslimani malo razloga, korenito spreminjati oblike zemljepisnih imen svetopisemskega izvora, kakor so jih na primer rimski okupatorji, ko so uvedli popolnoma nova imena celo za glavne kraje v Sveti deželi.⁷ To dejstvo je pomembno glede na oblike svetopisemskih imen v grščini in v latinščini. Grško Sveto pismo stare in nove zaveze je kombinacija ohranitve in spreminjanja semitskih oblik svetopisemskih lastnih imen.

⁶ Med mnogimi posebnimi študijami in slovnici nekatere sintetične monografije razlagajo na splošno in podrobno zgodovinski pojav hebrejskega in aramejskega jezika: Carl Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I–II* (Berlin, 1908; ponatis v Hildesheimu: Georg Olms, 1966); Hans Bauer and Pontus Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments* (Halle, 1922; ponatis v Hildesheimu: Georg Olms, 1962); Eduard Yechezkel Kutscher (izdal Raphael Kutscher), *A History of the Hebrew Language* (Jerusalem/Leiden: Magnes Press, Hebrew University/E. J. Brill, 1982); Edward Lipiński, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar* (OLA 80; Leuven: Peeters, 1997).

⁷ Wilhelm Borée (1968, 122–123) izjavlja, da obstaja presenetljiva enotnost v poimenovanju krajev v vseh delih Palestine skozi zgodovino kljub spremembi vladarjev. Vendar ni razlage za to dejstvo glede na enkratni položaj Svete dežele.

V prevodu hebrejskega Svetega pisma je precejšnje število lastnih imen, skoraj izključno zemljepisnih, prevedenih na podlagi domnevnega etimološkega pomena, večina od njih transliterirana v skladu z njihovimi semitskimi oblikami. Že površna primerjava med hebrejskimi, aramejskimi, grškimi in latinskimi oblikami svetopisemskih lastnih imen jasno kaže, da so oblike hebrejskih in aramejskih lastnih imen veliko bolj poenotene in dosledne kakor oblike lastnih imen v grških in v latinskih prevodih. Poleg tega devterokanonični/apokrifni del Stare in Nove zaveze vsebuje veliko lastnih imen, ki nastopajo v helenističnih oblikah kot posledica ustaljenega kulturnega izročila grških in rimskih vladarjev.

Kompleksno fonetično razmerje med semitskimi, grškimi in latinskimi oblikami svetopisemskih lastnih imen zastavlja različna vprašanja, ki zadevajo pluralnost oblik v grškem in v latinskem izročilu. Številni strokovnjaki sklepajo, da viri, ki so jih uporabljali grški in latinski prevajalci, niso mogli biti del poenotenega izročila. Ta sklep je prepričljiv, če imamo pred očmi variantne oblike svetopisemskih imen, ki imajo nesporen zemljepisni in zgodovinski pečat, ne pa v primerih skoraj brezštevilnih variantnih branj istega imena, ki nastopa v istem rokopisu, v različnih svetopisemskih knjigah ali celo v isti knjigi. V tej točki najpomembnejše odkritje primerjalnega preučevanja oblik svetopisemskih imen skoz zgodovino, vsebovanih v hebrejskem Svetem pismu in v grških in v latinskih prevodih, je pomenljivo dejstvo, da so znana imena praktično brez različic in da navadno obdržijo isto obliko skoz vse Sveto pismo, medtem ko nastopa večina redkih imen v številnih variantnih branjih. To dejstvo dovoljuje sklep, da so bila znana imena del ustaljenega živega izročila in zato nenapisano pravilo tako v hebrejščini, v aramejščini, v grščini in v latinščini kakor v drugih kulturnih okoljih. Postala so del splošne in mednarodne kulturne zgodovine. V tej luči so manj znana imena postala največji izziv za vse prevajalce skoz vso zgodovino iz treh glavnih razlogov: prvič, imena, ki nastopajo redko, niso mogla postati del ustaljenega izročila – niti v krajevni razsežnosti, kaj šele mednarodno; drugič, hebrejska in aramejska besedila še niso bila vokalizirana in izgovarjave izvirnih oblik imen ni podpiralo živo izročilo, ker sta bili hebrejščina in aramejščina govorjena jezika samo v redkih krogih; tretjič, grška in latinska abeceda sta neustrezni za transliteriranje semitskih znakov – dejansko nobena nesemitska abeceda ni povsem ustrezna za prevod semitskih imen.

Vsaka ocena razlogov za razlike med oblikami lastnih imen v izvirniku in v prevodih je veljavna samo, če so ti razlogi upoštevani kot celota. Fonetična različnost v prevajanju oblike istih imen v različnih knjigah in celo v isti knjigi je v Septuaginti in v Vulgati tako velika, da je treba predpostavljati več vzročnih okoliščin: prvič, pomanjkanje nekaterih soglasnikov, značilnih za semitski sistem soglasnikov; drugič, pomanjkanje sistema samoglasnikov v rokopisih, ki so jih uporabljali antični prevajalci; tretjič, pomanjkanje poenotene in ustaljene izročila v izgovarjavi večine svetopisemskih lastnih imen; četrto, pomanjkanje avtoritativnega seznama ali slovarja svetopisemskih lastnih imen; petič, pomanjkanje volje po poenotenju sistema oblik lastnih imen v prevodih. Transkripcija samoglasnikov ni lahko napovedljiva, niti pri splošno znanih imenih, katerih vokalizem je dobro ustaljen. Sočasna raba splošno znanih imen je bila zato prevajalcem v veliko pomoč. Pri neobičajnih ali enkratnih imenih je verjetno, da so obstajala variantna izročila. Izredna različnost v imenih zagotovo do-

kazuje pomanjkanje enotnosti v zgodnjih semitskih besedilih in nekaj različnih razvojev v grških izročilih.

Reference in literatura

- Dimitrov, Ivan Z., James D. G. Dunn, Ulrich Luz in Karl-Wilhelm Niebuhr, ur. 2004. *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht*. WUNT 174. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Borée, Wilhelm. 1968. *Die alten Ortsnamen Palästinas*. Hildesheim: Georg Olms.
- Fabry, Heinz-Josef in Ulrich Offerhaus, ur. 2001. *Im Brennpunkt: Die Septuaginta: Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*. BWANT 153. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Field, Fridericus. 1964. *Origenis Hexapla quae supersunt sive Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta* I. Hildesheim: Georg Olms.
- Freeman-Grenville, G. S. P., Rupert L. Chapman III in Joan E. Taylor. 2003. *Palestine in the Fourth Century A.D.: The Onomasticon by Eusebius of Caesarea*. Jerusalem: Carta.
- Jannaris, Antonius N. 1897. *A Historical Greek Grammar*. London – New York: Macmillan. Ponatis, Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms, 1987.
- Kautzsch, E., in A. E. Cowley. 1980. *Gesenius' Hebrew Grammar*. Oxford: Clarendon Press.
- Klostermann, Erich. 1904. *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*. Leipzig: J. C. Hinrichs. Ponatis, Hildesheim: Georg Olms, 1996.
- Krašovec, Jože. 2007. *Svetopisemska lastna imena: Fonetika, etimologija, prevajanje in transliteriranje*. Ljubljana: SAZU – ZRC SAZU.
- Kreuzer, Siegfried, in Jürgen Peter Lesch, ur. 2004. *Im Brennpunkt: Die Septuaginta: Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*. Zv. 2. BWANT 161. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- de Lagarde, Paul. 1870, 1887. *Onomastica sacra*. Göttingen. Ponatis, Hildesheim: Georg Olms, 1966.
- Melamed, Ezra Zion. 1966. *The Onomastikon of Eusebius*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Notley, R. Steven, in Ze'ev Safrai. 2005. *Eusebius, Onomastikon: The Place Names of Divine Scripture*. Boston – Leiden: E. J. Brill.
- Schalit, Abraham. 1968. *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus: A Complete Concordance to Flavius Josephus*. Supplement, zv. 1. Leiden: E. J. Brill.
- Schenker, Adrian, ur. 2003. *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*. SCSt 52. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Seeligmann, Osac Leo. 2004. *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*. Ur. Robert Hanhart in Hermann Spieckermann. FAT 40. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Siegert, Folker. 2001. *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament: Eine Einführung in die Septuaginta*. MJSt 9. Münster – Hamburg – Berlin – London: LIT.
- Zadok, Ran. 1988. *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponymy and Prosopography*. OrLo-vAn 28. Leuven: Uitgeverij Peeters.

Mirjana Filipič

Vpliv sobesedil na pomen metafore »knjiga življenja«

Povzetek: Članek obravnava pomen metafore סֵפֶר הַחַיִּים, »knjiga življenja«, v štirih izbranih kontekstih, ki sredi konkretne življenjske situacije izpostavljajo lik molivca glede na odvečni božji odrešenjski načrt. V 2 Mz 32,32 in v Ps 69,29 oba molivca v hudi osebni stiski skušata vplivati pri Bogu na izbris imen iz te božje knjige, zaradi navzočnosti zla in greha, vendar Bog obakrat odlašča s kaznijo in raje ljudstvu izkaže usmiljenje. Oba molivca skrivnostno pripomoreta k temu: Mojzes, ko je pripravljen vzeti nase krivdo ljudstva (2 Mz 32); psalmist, ko sam vdano prestaja trpljenje po nedolžnem zaradi nasprotnikov (Ps 69). Ta model uporabljene metafore dosega polnost v dveh novozaveznih kontekstih (Lk 10,20; Flp 4,3), kjer postane zapis imen v »knjigo življenja« razlog za krščansko veselje, utemeljeno v božjem usmiljenju zaradi Kristusove daritve. V Flp 4,3 pa je ta razlog za veselje podprt še z bratsko skupnostjo, saj zapis imen zavezuje k medsebojni pomoči in odgovornosti za rešitev drugega. Človekovo spraševanje o vnaprejšnji določenosti njegove usode na podlagi izbrane metafore najde torej odgovor v spoznavanju usmiljene ljubezni nebeškega Očeta, razodeti v daritvi Sina, to pa ostaja edina trdna vsebina božjega zapisa imen v »knjigo življenja«. Ta raziskava tudi potrjuje, da je primerjava kontekstov, kjer metafora nastopa, smiselna.

Gljučne besede: knjiga življenja, metafora, kontekst metafore, vnaprejšnja določenost človekove usode, izbrisati ime, veselje

Abstract: **The Influence of Contexts on the Meaning of the Metaphor *the book of life***

The paper examines the meaning of the metaphor סֵפֶר הַחַיִּים, *the book of life*, within four chosen contexts, which in concrete life situations bring out the figure of the prayer with regard to God's plan of redemption. In the two OT contexts (Ex 32:32; Ps 69:29), both prayers try to influence the Lord concerning the blotting out of certain names of *the book of life* owing to evil and sin, yet in both instances God delays punishment and rather shows mercy to his people. In a mysterious way, both prayers contribute to this outcome: Moses by his readiness to take over the guilt of the people (Ex 32), the prayer of the psalm by submitting to unjust suffering caused by his adversaries (Ps 69). This metaphoric model reaches its fullness in the two NT contexts (Lk 10:20; Phil 4:3) where the recording of names in *the book of life* becomes a reason of Christian joy that is based on God's mercy shown by Christ's sacrifice. In the context of Phil 4:3, this reason of joy is further supported by fraternal community because the recording of names in *the book of life* obliges to mutual help and to responsibility for the salvation of the other. Thus, man's questions about the predetermination of his destiny on the basis of the described metaphor find their response in recognizing the compassionate love of Father revealed in the sacrifice of his Son, which remains the only fixed content of God's recording of the names in *the book of life*. This research also confirms that it makes sense to compare the different contexts of the metaphor.

Key words: the book of life, metaphor, context of metaphor, predetermination of human destiny, blotting out of names, joy

Spošno uveljavljena metafora »knjiga življenja« izhaja iz hebrejske besedne zveze סֵפֶר הַחַיִּים, ki dobesedno pomeni »knjiga živih, živečih« in je uveljavljena tako v judovskem kakor v krščanskem liturgičnem življenju.¹ Tradicionalni okvir te metafore tvori miselnost, da je Bog pred stvarjenjem sveta zapisal imena ljudi v nebeško knjigo, ob koncu časov pa jim bo na podlagi tega seznama sodil. Ob tej metafori se je zato vedno odpiralo vprašanje vnaprejšnje božje določenosti človekove usode in možnosti vplivanja nanjo. Ob tem pa se je razvijal lik posrednika, ki je pogosto navzoč v sobesedilih metafore.

V tej raziskavi bomo na podlagi dveh starozaveznih sobesedil metafore (2 Mz 32,32; Ps 69,29) osvetlili lik posredništva in iz njega iskali povezave z Lk 10,20, kjer nastopa metafora v kristološkem smislu, in to primerjali še s Flp 4,3. Pri tem bomo skušali odgovoriti na vprašanje, koliko lahko govorimo o poenoteni dinamiki sobesedil te metafore. Ali novozavezni avtor izbere metaforo zato, ker v njeni podobi najde nekaj, kar živo ponazarja nekatere vidike vsebine, poprej že izražene v starozaveznih besedilih, ali pa je neodvisen od njih. Ob iskanju tega odgovora se bo pokazalo tudi, koliko je smiselno primerjanje raznih sobesedil za interpretacijo metafore same. Najprej pa utemeljimo omejitve na izbrana besedila, saj metafora nastopa še večkrat.

1. Uvodna predstavitev metafore in kriterij omejitve

Ob analizi vseh mest, ki posredno ali neposredno zadevajo metaforo »knjiga življenja«, vidimo, da poznamo dvojno rabo (Frettlöh 2005, 140), vezano na dva različna para glagolov: »odpreti/zapreti«; »zapisati/izbrisati«. Prvi par glagolov se navezuje na sklepni, apokaliptično obarvani obred božje sodbe,² ki se začneja z odprtjem božjih knjig, med katerimi je »knjiga življenja«.³ Ta pomen metafore, ki sega v eshatološko prihodnost, smo izključili iz obravnave in s tem tudi opustili primerjavo z apokrifno in z rabinsko literaturo, kjer ima metafora pogosto apo-

¹ V judovskem obredju ima prošnja, da bi bili zapisani v »knjigo življenja«, pomenljivo mesto. V molitvi *Amidah* se med novim letom in velikim spravnim dnem, v dneh spokorjenosti, tri dni moli prosilna molitev *Abinu malkenu*: »Spomni se nas ..., zapiši nas v knjigo živih«, saj nihče nima gotovosti, da je že zapisan. Judovsko novo leto je praznik, na katerega se spominjajo stvarjenja, hkrati pa tudi božje sodbe ob koncu časov. Zato na ta dan Bog v knjigo zapisuje usodo, na spravn dan jo pa zapečati, ko sodi svetu. V vmesnem obdobju je še mogoče vplivati na usodo, saj Bog lahko še kaj popravi, če vidi spokorjenost. V krščanskih molitvah nastopa metafora v prošnji za umrle: »Podeli večno življenje vsem, ki so zapisani v knjigo živih.«

² To je tipična apokaliptična scena, ki opisuje božji prestol, Vzvišenega na njem in nebeško vojsko, ki mu služi, zbor, ki sedi okoli njega, in pa božje knjige, ki se morajo odpreti pred njim. Takšno sceno zasledimo v Dan 7,9–10, čeprav so tu najbrž mišljene le knjige, ki vsebujejo dela pravičnih in ne njihovih imen. Po tem vzoru je predstavljeno tudi videnje v Raz 5,1–5: omenja knjigo, ki jo je vredno odpreti samo Jagnje in ima obliko zvitka (Ezk 2,9), zapečatenega in popisane z obeh strani; to pomeni, da je število zapisanih doseglo popolnost. Odprte knjige življenja, ki pomeni začetek poslednje sodbe, pa je opisano v Raz 20,12.15, po uničenju velike Babilonije. Vzporedno temu je v 21,27 predstavljena nagrada za tiste, ki so zapisani v Jagnjetovi knjigi življenja, to je vstop v novi Jeruzalem.

³ V svetopisemski literaturi je omenjenih več tipov nebeških knjig, v raziskavi metafore pa se omejimo samo na »knjigo živih«, ki zajema božji seznam vseh oseb, zapisanih za večno življenje. Razlikujemo predvsem med tremi: knjige dejanj, dobrih in slabih, ki bodo ob koncu krojila človekovo usodo; knjige usode v Dan 7,10; nebeške knjige v Raz 20,12.15.

kaliptični kontekst.⁴ To pa zato, ker nas zanima predvsem dinamika človekovih poskusov poseganja v vsebino te knjige v tem času, kakor to izraža drugi par glagolov. Človek, ki poskuša vplivati na zapisanost oziroma izbrisanost določenih oseb pri Bogu, ima vlogo posrednika, to je neke vrste advokata. Zanimivo je, da dejstvo posredništva ob tem metaforičnem izrazu potrjujejo tudi dosedanje zgodovinske študije o izvoru te metafore, ki jih lahko povzamemo v dveh linijah:

- v egipčanski ali babilonski mitologiji, kjer je navzoča vera v vnaprejšnjo določenost usode človekovega življenja, zapisano na tablah, ki pripadajo bogu Marduku;⁵

- v državnih kodeksih, v seznamih imen prebivalcev, ki so jih poznali tako Judje kakor Grki.⁶

V obeh primerih nastopa lik pisarja, ki po nareku beleži imena v knjigo in ima neko avtoriteto nad vsebino knjige, to pomeni, da lahko posreduje pri Bogu glede zapisanosti.⁷ V različnih življenjskih situacijah prihajajo na dan različni tipi posredništva, ki po svoje skušajo vplivati na to, da bi Bog že sedaj vzpostavil pravičen božji red. Pozornost bomo torej namenili vlogi posredništva in dinamiki odnosa z Bogom, ki jo lahko razberemo iz konteksta metafore in kaže na to, kako je človek od nekdaj doživljal vnaprejšnjo določenost svoje usode pri Bogu.

Metaforo obravnavamo v njeni razvejani literarni obliki, upoštevajoč tudi različice. Splošno uveljavljena besedna zveza מִן הַחַיִּים, »knjiga živih«, je namreč v hebrejski Bibliji enkratnica in nastopa samo v Ps 69,29. V LXX se prevod te metafore glasi βίβλος τῶν ζώντων, »knjiga živih/živečih«. V Novi zavezi nastopi izraz βίβλος ζωῆς, »knjiga življenja«, le v Flp 4,3 in pa v Raz.⁸ V nepopolni obliki najdemo to metaforo v 2 Mz 32,32 in v Lk 10,20. V 2 Mz 32,32 je besedna zveza »knjiga živih« izražena opisno: »iz tvoje knjige (קְטֹבֶיךָ), ki si jo zapisal (כָּתַבְתָּ)« in zadeva Boga. Iz konteksta sklepamo, da je mišljena ista metafora nebeške knjige, omenjena je le z večjo osebno noto. Tudi stavek v Lk 10,20: »Vaša imena so za-

⁴ V 1 Hen je omenjena »knjiga živih«, ki je odprta pred poglavarjem dni v 89,61; 90,17,20; 104,1,7; 108,3,7. V Vojnem zvitku (1 QM) je ista metafora v 12,2-3. Pisec tu govori o seznamu imen angelov, ki začenejo božjo vojno. Najbrž so mišljena imena sinov luči, ki v zadnjem obdobju poslednjih časov bojujejo boj in jim pomagajo angeli, imenovani vojske (Ibba 1998, 42-46).

⁵ M. Dahood razlaga, da izraz »knjiga življenja« izhaja iz ugaritskega besedila, kjer naj bi bilo z besedo מִן חַיִּים mišljeno »večno življenje«. V ugaritskem besedilu 2 Aqht: VI: 26-29 je zapisano: »Prosi za *večno življenje* in dal ti ga bom, podaril ti bom večnost. Dal ti bom številna leta z Baalom, z bogovi boš štel mesece.« (Dahood 1968, 91)

⁶ Zvitek z imeni državljanov se je imenoval κατάλογος, »seznam, popis«. Ideja o »knjigi živih« se navezuje v zgodovinskem smislu na genealogije družinskih seznamov in narodnih registrov v Izraelu (Neh 7,5-6,64; 12,22-23; Ps 87,6). Vsi Izraelci, ki so prišli iz Egipta, so bili vpisani v knjigo Izraelove hiše (Ezk 13,9). Ta knjiga je vsebovala seznam izraelskih državljanov. Tisti, ki so umrli, so bili iz knjige izločeni. Knjigo so vsako leto prepisovali. Tudi za grške atenske registre je znano, da so bili zločinci takoj izbrisani iz njih.

⁷ Ta ideja posredništva je torej ob metafori ohranjena tudi v kanonu; vzporedno z njo nastopa celo njen nasprotni pol, to je motiv ustreznega zagovarjanja pred tožnikom, hudim duhom (Crump 1992, 51-65).

⁸ V Raz nastopita dve obliki te metafore: ἡ βίβλος τῆς ζωῆς (3,5; 20,15) in το βιβλίον τῆς ζωῆς v 13,8; 17,8; 20,12; 21,27. V Raz 13,8 in 21,27 je metafori dodan še izraz τοῦ ἀρνίου »Jagnjeta«, ki odpira poseben novozavezni pomen metafore. Pisec Raz raje uporablja besedo βιβλίον (triindvajsetkrat) kot βίβλος, to pa bolj izpostavlja starozavezni pomen besede.

pisana v nebesih« razlagamo na podlagi te metafore. Poglobljeno primerjavo sobesedil bomo torej predstavili le ob omenjenih štirih navedkih (2 Mz 32,32; Ps 69,29; Lk 10,20; Flp 4,3).⁹

2. Poenotena dinamika starozaveznih sobesedil metafore

Starozavezno življenjsko okolje, kjer nastopa metafora, je v obeh izbranih primerih bivanjska stiska molivca, ki se je sam kot nedolžen znašel v brezizhodni situaciji zaradi greha drugih in se zelo osebno obrača na Gospoda, ko ima v mislih celotno ljudstvo, zato je v vlogi posrednika. Iz sobesedil vidimo, da je to izrazito kontekst osebnega zaupnega odnosa z Bogom, ki je daleč od hladne predanosti vnaprej določenemu, v knjigo zapisanemu božjemu načrtu, kakor bi drugače metafora, privzeta iz babilonske mitologije, lahko izzvenela. Vendar odkriva skrivnostne razsežnosti zaupne božje ljubezni, ki ima na cilju rešitev vseh. Molivec izraža z metaforo svoj predlog rešitve, ko skuša vplivati na čimprejšnjo vzpostavitev pravičnega božjega reda ob zavesti dolgoročnih posledic greha – zato predlaga takojšen poseg v »knjigo življenja«. Bog pa mu presenetljivo odgovarja tako, da odpira novo pot prihodnosti in poseg v knjigo hrani za konec časov. Ob metafori se tako izraža kontrast med človeškimi predstavami, kako naj pride človek do rešitve, in med božjim pogledom na rešitev. Prav ta kontrast nam lahko največ pove glede vsebinskih poudarkov metafore.

2.1 Prošnja za lastno izbrisanost v 2 Mz 32,32

Mojzes ima v poglavjih 32–34 na poseben način vlogo posrednika za ljudstvo in njegov dialog z Bogom je zelo osebne narave, vsebuje pa dinamiko, ki iz priznanja greha vodi v odpuščanje.¹⁰ Mojzes v teh poglavjih dvakrat oblikuje prošnjo za odpuščanje greha ljudstvu. Prva prošnja, v kateri nastopa izbrana metafora, se glasi:

»Vendar zdaj, če bi ti odpustil (אם תשׁא) njihov greh!
Če pa ne (ואם אין), izbriši (מחני), prosim,
mene iz svoje knjige (מספריך), ki si jo zapisal (אשר כתבת).«

⁹ Naj samo omenimo nekatera mesta v hebrejski Bibliji, ki zadevajo izbrano metaforo v širšem smislu. V Est 6,1 je predstavljena »knjiga spominov«, ki se navezuje tudi na Mal 3,16, posredno pa še na Iz 65,6; Ps 56,9; 87,6; Dan 7,10. Misel o popisu imen je navzoča tudi v Ezr 2; Neh 7; 11; 12,22–23. Vsa ta mesta so v tesni zvezi z idejo, da ima tudi Bog svoj seznam imen; poleg omenjenih štirih izbranih mest je navzoča še v Iz 4,3; 34,16–17; Ezk 13,9; 1 Sam 25,29; Ps 139,16; Dan 10,21.

¹⁰ Za boljše razumevanje celotnega konteksta metafore pogledjmo, kako je v širšem sobesedilu 32–34 med prvo in drugo prošnjo za odpuščanje greha razvita tematika vodenja ljudstva. Dinamika vseh treh poglavij je še najbolj zaznamovana s postopnim, vedno bolj intenzivnim božjim vodenjem ljudstva prek Mojzesovega posredništva. Bog najprej pošlje angela, da hodi »pred njimi« (32,34; 33,2), nato se sam strinja, da bi hodil »z njimi«, na koncu pa hodi že »sredi med njimi«. Čeprav z odpuščanjem krivde za greh odlaša, vendarle počasi stopnjuje svoj način navzočnosti med ljudstvom, ko ljudstvo obžaluje greh (33,4). Ob tej dinamiki vidimo, kako je Bog pripravljen spremeniti svoje mnenje, ko odpira novo pot po zaupni Mojzesovi molitvi. Usmiljenje se kaže v tem, ko odlaša s kaznijo in podarja še nekaj časa, preden bo kazen izvršil, saj le napove dan, v katerem se bo to zgodilo.

Odprti pogojni stavek, ki izraža prošnjo za odpuščanje, se nadaljuje z velelnikom, kaj naj Bog stori v nasprotnem primeru, če prošnje ne bo mogel uslišati. Mojzes postavlja kot protiutež prošnji za odpuščanje greha predlog, naj bo drugače on sam izbrisan¹¹ iz božje knjige. Mojzes vidi samo ti dve možnosti rešitve. Struktura stavka (»če ... če pa ne«) učinkovito izraža Mojzesovo čutenje brezizhodnosti zase, če se božji načrt glede ljudstva ne bi mogel uresničiti zaradi zaslužene kazni, hkrati pa tudi zavest skupnostne razsežnosti greha, ki pade tudi nanj kot voditelja ljudstva. Iz Mojzesovega predloga, naj bo drugače on sam izbrisan iz božje knjige, lahko tudi razberemo, kakšna je v njegovih očeh mera, s katero je sploh mogoče oblikovati Gospodu prošnjo za odpuščanje, saj se sam popolnoma zastavi, kljub temu da se doživlja nedolžnega pred Bogom, kakor vidimo iz konteksta (prim. 32,30). Če ga Bog izbriše iz knjige, to zanj pomeni smrt (Barbiero 2002, 72). Zato ima drugi del prošnje posebno ganljiv učinek in ga lahko razumemo tudi v smislu Mojzesovega izpovedovanja ljubezni do ljudstva, do svojega poslanstva za ljudstvo, ki mu je bilo zaupano. Dejstvo je, da ob vprašanju zaslužene božje kazni za greh ljudstva izpostavi raje sebe, izgubi raje svoje življenje, če Bog ljudstvu greha ne bi mogel odpustiti. Tako se vnaprej približa podobi božjega služabnika, ki nosi na sebi greh ljudstva. Logika, s katero je zasnovana Mojzesova prošnja, nakazuje novozavezno razumevanje, da je bila za odpuščanje greha človeštva potrebna daritev božjega Sina.

Iz božjega odgovora, ki sledi v 32,33–34, razumemo, da greha ljudstvu ni mogoče kar takoj odpustiti, Bog bo vsakogar kaznoval za greh šele ob svojem prihodu; tudi nasprotni Mojzesov predlog Bogu ni sprejemljiv, ker je nekdo lahko izbrisan le zaradi lastnih grehov, Mojzes pa je brez krivde. Kljub temu pa Bog prisluhne Mojzesovi ljubezni do ljudstva, s katero oblikuje svojo prošnjo, in jo – presenetljivo – usliši, ko odpre novo, nepričakovano pot prihodnosti z besedami: »Pojdi zdaj, vodi ljudstvo tja, kamor sem ti rekel.« (32,34) Bog tako nagradi Mojzesovo pripravljenost na izgubo lastnega življenja za ceno rešitve ljudstva, saj ga pritegne v še večjo bližino in mu na poseben način podari izkustvo božje dobrote (33,17) ter s tem pripravi prostor za obnovitev zaveze z ljudstvom.

Poglejmo še Mojzesovo drugo prošnjo za odpuščanje greha ljudstvu (34,7), čeprav v njej izbrana metafora ne nastopa. Podlaga drugi prošnji so Gospodove besede ob njegovem mimohodu: »usmiljen in milostljiv ..., odpušča krivdo (עֲוֹנוֹתָם), upornost in greh, toda nikakor ne oprostí krivde (עֲוֹנוֹתָם), ampak obiskuje krivdo očetov na sinovih in na sinov sinovih, na tretjih in na četrutih«. Opazimo namreč, da se v drugi prošnji Mojzes poenoti z ljudstvom tudi v grehu, saj pravi: »Če sem našel milost v tvojih očeh, odpusti našo krivdo in naš greh (אֲנִי וְעַמִּי יְהוָה) ...« (prim. 34,9)¹² To je prošnja za odpuščanje skupne krivde in se navezu-

¹¹ Koren hebr. glagola מחה pomeni dobesedno »obrisati« posodo, usta ali tudi solze ali metaforično »izbrisati, uničiti« ime ali spomin (2 Mz 32,32–33; 4 Mz 5,23; 5 Mz 9,14; Ps 109,14), greh ali prestopok iz božje knjige. Gr. glagol »izbrisati«, ἐξάλειψω zelo pogosto najdemo v kontekstu registrov državljanov in je tehnični pojem za izbris nekoga iz seznama državljanov. Glagol je tudi v LXX uporabljen v 5 Mz 9,14; 25,19; 29,19, v metaforičnem smislu (»izbrisati ime, spomin, nekoga izpod neba«; prim. 2 Mz 17,14) in velja za kontekst sodbe. Nekaj primerov iz klasične grške literature, kjer je opisan takšen postopek: Ksenofont, *Hellenica* 2,3,51; Aristofan, *Equites*, 1369 (Aune 1997, 1:225).

¹² Mojzes že v 33,16 govori v svojem imenu in v imenu ljudstva, ko pravi: »Po čem naj spoznam, da smo našli milost v tvojih očeh, jaz in tvoje ljudstvo?«

je na prošnjo, naj Gospod hodi sredi med njimi, kakor je prej že šel mimo Mojzesa (Widmer 2004, 184–185). Prošnja ne vsebuje več drugega dela, kaj naj Bog stori v nasprotnem primeru z Mojzesom samim, če mu je odpuščanje ljudstvu nemogoče. Mojzes se sedaj, nasprotno, že sklicuje na to, kar je Gospod že storil njemu, in prosi, naj stori to še vsemu ljudstvu. Zato je tudi pomenljivo, da se Mojzes v tej drugi prošnji v vsem poenoti z ljudstvom, saj naj bi milost božje bližine, ki jo je sam že doživel, prešla na vse ljudstvo. Tudi ta primerjava med prvo in drugo Mojzesovo prošnjo nam kaže, da je predlog, naj bo drugače Mojzes izbrisan iz božje knjige (prim. 32,32) razumljen kot svojevrstna izpoved velike Mojzesove ljubezni, ki je v nadaljevanju nagrajena.¹³ Druga prošnja za odpuščanje greha ljudstvu pomeni v poglavjih 32–34 tudi vrh Mojzesovega pogovora z Bogom, ki mu sledi potem še obnovitev zaveze, opisane v 34,10–28 (Timmer 2007, 98–99).

2.2 Prošnja za izbrisanost sovražnikov v Ps 69,29

Celotni psalm 69 je individualna izpoved trpljenja nedolžnega človeka, ki pa na samem koncu prehaja v hvalnico. Izbrana metafora nastopa kot sklep tistega dela (v. 23–29), kjer molivec, potem ko je predstavil razloge za svoje trpljenje, v zavesti, da je nedolžen, prosi Boga, naj že sedaj izvrši kazen nad krivičniki, ki so povzročili njegovo sramoto, in ga tako reši brezupnega stanja. Vrhunec te molitve (v. 29) se glasi:

»Dodaj nepostavnost (פֶּחַח) na njihovo nepostavnost
in naj ne vstopijo v tvojo pravičnost (בְּצִדְקָתְךָ),
izbrisani naj bodo iz knjige živih (מִסֵּפֶר הַחַיִּים)
in med pravične ne zapisani (אֶל־יִקְרָבוּ).«

V vzporednih štirih trditvah v v. 29 je vodilnega pomena prva, ki v aktivnem smislu izpostavlja Boga kot tistega, ki naj doda, odmeri svojo »nepostavnost« (פֶּחַח) na »nepostavnost krivičnikov«, to pa bo kot posledica pomenilo, da bodo iz »knjige živih« izbrisani tisti, ki zaradi svoje krivičnosti ne morejo biti deležni božje pravičnosti, saj se to dvoje izključuje. Za psalmista je torej izbrisanost iz »knjige živih« posledica božjega dejanja, božje presoje krivde, ki jo ima vsak zaradi lastnih grehov. Nepostavnost krivičnikov sama na sebi še ne določa usode glede izbrisanosti iz knjige, ampak je Gospod tisti, ki jo presoja v svojih očeh.

Molivec želi s takšno vsebino prošnje prehiteti čas poslednje božje sodbe, saj

¹³ To ganljivo Mojzesovo molitev (2 Mz 32,32) lahko v celotnem kanonu primerjamo samo še s Pavlovo željo v Rim 9,3, ko pravi, da bi bil raje sam preklet (ἀνάθεμα) in ločen od Kristusa v prid svojim bratom, ki so njegovi rojaki po mesu. Ozadje tega skoraj protislovnega Pavlovega predloga so božje obljube izvoljenemu ljudstvu, ki so večne in se morajo izpolniti (Rim 9,4–5), čeprav se je ljudstvo pred Kristusom zakrknilo. Pavel se ob tem – sorodno kakor Mojzes v svoji prvi prošnji – čuti tako globoko nagovorjenega, da se sam ponudi, naj bo raje njemu odtegnjena skupnost s Kristusom kakor pa njegovim rojakom. Tudi ta Pavlova prošnja izraža isto skrivnost ljubezni: da pride po človeku, ki se je pripravljen darovati, rešitev za vse ljudstvo. Podobno, kakor vidimo v drugi Mojzesovi prošnji, tudi Pavel pozneje v Rim 11,1 prepozna: prav on sam, ki mu je Bog že izkazal usmiljenje, je lahko garant za to, da bo Bog tudi celotno ljudstvo pritegnil v svojo bližino. Dano mu je razumevanje skrivnostne božje ljubezni, v kateri se odrešenjski načrt izpolnjuje prek usmiljenja, ki ga Bog izkazuje na način, katerega on sam izbira, kakor vidimo v Rim 9,15 (Penna 2006, 235).

prosi Boga, da bi že sedaj vzpostavil pravičen red v svetu. Njegova dolga izpoved jasno potrjuje, da se je znašel po nedolžnem v sebi nasprotnem življenjskem okolju (Ps 69,10.27a). Ker takšno stanje molivcu postaja nezno in pada sramota tudi na njegove brate, prosi, naj bi bila krivičnikom odvzeta moč delovanja, da v skupnem sobivanju njihov greh ne bi imel še dalje vpliva tudi na nedolžne. V psalmistovi želji po ločitvi krivičnikov od pravičnih je izpostavljeno trpljenje nedolžnih ljudi in ne zlonamernost, zato je ta želja upravičena. Hkrati pa to lahko razumemo tudi iz prepričanja, da je za krivičnike mogoča vrnitev k Bogu le prek zavedanja njihovega greha in priznanja posledic, to pa se bo zanje lahko zgodilo le, ko jih bo zadela božja kazen. Dopuščanje zmage nasprotnikov nad nedolžno trpečimi pa omogoča nadaljnje prikrivanje njihovih grehov. Psalmistovo prošnjo, da bi bili krivičniki izbrisani iz »knjige živih«, razumevamo torej na podlagi dejstva, da ima greh posameznika mnogo širše posledice in skupnostno razsežnost ter pogosto povzroča trpljenje nedolžnih (Krašovec 1999, 651).

V nadaljevanju psalma (v. 30–37) pa se zgodi presenetljiv preobrat. Pozornost se od psalmistove prošnje, ki izraža, kaj naj Bog stori z nasprotnikom, obrne v izpoved oziroma notranje doživljanje molivca, zelo kontrastno poprejšnjemu izpovedovanju velike notranje stiske. Prek v. 30 – prehodna je in izraža, da je božja pomoč tista, ki spremeni vzdušje v molivcu – se psalm prevesi v hvalnico, v izpovedovanje veselja ob vnaprejšnjem zrenju Gospodove rešitve, v dojetanju, da poveljevanje Bogu bolj ugaja kakor vsaka daritev živali. Molivec torej v sebi doživi, da rešitev ni v takojšnji odstranitvi krivičnikov, kakor je poprej sam predlagal Gospodu, ampak v vnaprejšnjem gledanju odrešilnega božjega delovanja, v spoznavanju, da Bog posluša uboge in jih bo bogato nagradil, rešil bo Sion, ponovno jim bo dal v lastnino Judovo deželo (v. 33–37). Rešitev, ki jo psalmist napoveduje, izhaja iz sprejetja nedolžnega trpljenja na način, ki napoveduje rešitev na ravni vsega ljudstva. V kontekstu izbrane metafore se torej zopet srečujeta človeški predlog rešitve, ki je izražen z metaforo, in pa presenetljivi uvid nove prihodnosti, ki jo daje Bog, ko z novo logiko prerašča poprejšnji predlog po takojšnji vzpostavitvi pravičnega reda v božji sodbi. Skrivnostnost božjega posega v stanje nedolžno trpečega molivca ni v odstranitvi krivičnikov, ampak v osmišljanju nedolžnega trpljenja, v razodevanju, kaj to pomeni v božjih očeh. Tej psalmistovi hvali se pridružuje tudi celotno stvarstvo (v. 35).

V presenetljivem preobratu je zopet na poseben način izpostavljena časovna razsežnost, saj je sedanje stanje preraščeno z vero v prihodnjo rešitev ljudstva, in to v takšni intenzivnosti, da se je kljub sedanji stiski mogoče že veseliti in slaviti Boga (v. 36–37). Psalmist tudi posebej poudarja, komu je podarjen ta notranji uvid: to so ubogi, ponižni, tisti, ki iščejo Gospoda, ki so njegovi jetniki (v. 33–34). To je v prvi vrsti tudi psalmist sam, torej tisti, ki po nedolžnem trpi. Če je v prvem delu psalma izpostavljena prošnja za lastno rešitev (»Reši me iz blata, da se ne pogreznem«, v. 15), na koncu prevlada izpoved v rešitev vsega Siona. Skrivnostno prav osebna stiska, prestajanje nedolžnega trpljenja, pripomore k uvidu božje rešitve za vse ljudstvo in k slavljenju Boga.

Psalmistova predrzna prošnja, v kateri je priklical izbrano metaforo in skušal vplivati na izbrisanost krivičnikov iz »knjige živih«, pomeni v vsebini celotnega psalma le vrhunec njegovega brezizhodnega stanja, ki potem prehaja v notranji preobrat.

3. Novozavezno okolje metafore – krščansko veselje

Novozavezna vsebina metafore pa nastopa v kontekstu resničnega krščanskega veselja: prikazuje razlog za to veselje (Lk 10,20; Flp 4,3). To deluje precej kontrastno glede na starozavezno življenjsko okolje molitve v bivanjski stiski in nakazuje kristološko novost, znotraj katere je razumljena. Tudi novozavezni kontekst izbrane metafore vsebuje preobrat, ki ga zelo sorodno izraža že Ps 69. Odpira tudi nov tip posredništva, ki ga razberemo iz Jezusove molitve k Očetu (Lk 10,21).

3.1 Dejstvo zapisanosti je razlog za krščansko veselje v Lk 10,20

Kontekst izbrane metafore predstavljata Jezusov svarilni izrek dvainsedemdeseterim učencem (10,18–20), ki se vrnejo z opravljenega poslanstva veseli, ker so jim pokorni hudi duhovi, in prizor, ki temu sledi, ko se namreč Jezus v osebni molitvi obrne na Očeta (10,21–22). Povezavo med Jezusovim pogovorom z učenci in potem z Očetom dovoljuje že časovno sovpadanje, saj se zgodi »prav tisto uro«. Kontekst je temeljno zaznamovan s temo veselja, saj se v 10,20–21 ponovijo glagoli »ne veselite se (μη χαίρετε) ...«, veselite se (χαίρετε δὲ) ...«, »razveselil se je (ἠγαλλιάσατο) ...«, ki so si vzporedni. Med njimi je zaznati kvalitativno rast treh tipov veselja, to pa lahko vzamemo za temelj sobesedilu metafore.

Prvi tip veselja, ki ga doživljajo učenci po uspešno izpolnjenem poslanstvu, je vezan na učinkovitost Gospodove moči nad hudimi duhovi. Čeprav Jezus sam podeli to moč učencem in se učenci zavedajo, da delujejo v Jezusovem imenu, jim prav on pokaže nezadostnost tega razloga za veselje in jih z izbrano metaforo usmeri v še globlje veselje, ki je zaradi zapisanosti imen v nebesih, to je, v območju nebeškega Očeta. Razliko obeh razlogov za veselje vsebuje izrek v 10,20:

»Vendar se ne veselite nad tem, da so vam duhovi pokorni, ampak se veselite, ker so vaša imena zapisana (τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγεγραπται) v nebesih.«

Izrek ima resda obliko antitetičnega paralelizma, ker v njem zaznamo nasprotno si besedne dvojice, vendar pa iz širšega konteksta bolj kakor antitezo razberemo nadgradnjo, dopolnitev prvega veselja z drugim. Prvi, negativni del izreka (10,20a) pomeni neposredni odmev na 10,17, kjer učenci jasno izrazijo zavest, da delujejo v Gospodovi moči, ne v svoji: »Gospod, celo demoni so nam pokorni v tvojem imenu (ἐν τῷ ὀνόματί σου).« Zato bi se težko zadovoljili z razlagami, da učenci pač pripisujejo uspeh v poslanstvu sebi, Jezus pa naj bi jih opozarjal v drugem delu izreka na nebeški izvor moči, v kateri delujejo (Klein 2006, 380–381). Kontrast antitetičnega paralelizma ne more obstajati v dveh tako zelo različnih si tipih veselja, saj je očitno, da Jezus sam daje učencem oblast nad nečistimi duhovi, ko jih pošilja v svet, ampak v srečanju dveh tako različnih si pogledov, kakor je z ene strani sedanje zaznavno delovanje učencev v Kristusovi moči nad svetom in z druge strani skrivnostni Očetov zapis, kako se bo to delovanje učencev prav v nemoči in trpljenju pridružilo Kristusovi daritvi in bo v

njem doseglo zmago nad svetom. Zapisanost imen v nebesih priključuje Očetov dobrohotni načrt, ki vključuje trpljenje in prav v trpljenju daje najgloblji razlog za veselje, tega pa prepričljivo izraža zadnji blagor: »Blagor vam, kadar vas bodo ljudje sovražili, izobčili in sramotili ter vaše imena zavrgli kot zlo zaradi Sina človekovega! Razveselite se tisti dan in poskočite od sreče, kajti vaše plačilo v nebesih je veliko.« (Lk 6,22–23)

Ko je Jezus poslal učence v svet, jim je dal oblast nad vsemi negativnimi silami, da bi jim v ničemer ne mogle več škodovati. Zavaroval jih je pred satanom na zemlji,¹⁴ to pa ne pomeni, da jih je zavaroval tudi pred trpljenjem. Nasprotno, s tem jih je le pripravil za trpljenje, za sprejetje nedolžnega trpljenja nase zaradi delovanja zla v svetu. Jezus torej v 10,20 nakaže učencem, v čem bo dopolnjeno njihovo poslanstvo, nakaže, da je pravo veselje tisto, ki ga nekdo živi v prestajanju zavrženosti, sovraštva, zasramovanja zaradi Kristususa. To pa je mogoče le v doživljanju pripadnosti Očetu, v zavesti, kako se takšno prestajanje trpljenja zapisuje v nebesih. Jezus torej usmeri učence v odrešenjsko skrivnost, ki se bo dopolnila tudi v njihovem življenju enako trpeče, kakor se je v njegovem lastnem življenju.

V nadaljevanju (10,21–22) zato sam daje zgled globokega veselja, ko se s slavilno molitvijo obrne na Očeta. Že samo dejstvo, da se še isto uro v tako osebnem tonu obrne na Očeta, nam govori, da želi učencem približati Očeta in jim razodeti razlog za veselje, ki ga sam živi v Svetem Duhu. Tu lahko govorimo o tretjem tipu veselja, ki je kvalitativno nekaj povsem novega, saj Jezus živi edinstven odnos z Očetom, v 10,21 ga imenuje »moj Oče«.¹⁵ Jezus izpoveduje učencem edinstvenost medsebojnega poznanja med Očetom in Sinom in to vključuje odrešenjski dogodek, kjer bo Jezus dopolnil poslanstvo. Jezusov razlog veselja je Očetov odrešenjski načrt, ko izpostavlja način umevanja odrešenjske skrivnosti; Oče jo je modrim (σοφός) in razumnim (συνετός) prikril, razodel pa otroškim (νήπιος). To posredno priključuje tudi Pavel v 1 Kor 1,19,¹⁶ kjer je v središču te protislovnosti križani Kristus.

Prav to bistveno notranjo povezavo z daritvijo Sina, v moči katere Oče odpušča, pa lahko izpeljemo le na podlagi sorodnosti kontekstov Lk 10,20 in Ps 69,29, drugače ostaja zakrita. Prav psalmistova napoved veselja, ko prestaja trpljenje po nedolžnem in mu v tem uspe vnaprej uzreti božjo rešitev za ljudstvo, se približa Kristusovemu vzkliku veselja, po katerem je rešitev za vse človeštvo že prišla, in čeprav nujnost trpljenja ni nikjer omenjena, je vendar zaradi povezave s psalmom 69 očitna.

¹⁴ Tudi Jezusov apokaliptično obarvani izrek v 10,18: »Gledal sem satana, ki je kakor blisk padel z neba« dopolnjuje to razumevanje. V apokaliptiki je pogosto navzoč bojni mit, da poteka boj med Bogom in satanom najprej na nebeški ravni, nato pa satan zamenja območje in z neba pade na zemljo (Raz 12,7–9; Aune 1996, 2:712). Posledica tega pa je, da Jezus svoje učenec pripravi na boj s satanom, ko jih pošlje v svet, zato jim dá moč izganjanja hudih duhov.

¹⁵ Edinstvenost odnosa med Kristusom in Očetom prihaja do izraza ob izbrani metafori »knjiga življenja« tudi v Raz, v uvodnem delu apokaliptične drame namreč, ko je samo Kristus (v podobi zmagoslavnega Jagnjeta) vreden, da odpre knjigo in njene pečate (Raz 5,3–5).

¹⁶ To ima tudi starozavezno ozadje v Iz 29,14, kjer neposredno sobesedilo govori o vsebini zapečatenih knjige, ki ostaja zakrita, tako za tiste, ki znajo brati, kakor za tiste, ki ne znajo brati, kajti niti prvi niti drugi ne morejo do vsebine, ker si preveč po človeški presoji predstavljajo pot do nje, Gospod pa želi le njihovo srce.

Pretrpetljiv ostaja Jezusov vzklik veselja nad Očetom, saj predpostavlja trpljenje in smrt na poti v slavo, čeprav tega v ničemer ne izpostavlja. Prav popolna zazrtost Sina v Očeta izpostavlja odnos ljubezni, v kateri se kljub trpečemu načinu izpolnjevanja načrtov rojeva veselje. Človek te skrivnosti ne more dojeti s svojimi sposobnostmi, ampak mu je lahko le razodeta. Iz nadaljevanja tudi razumemo, da mu je lahko razodeta le tako, da po Sinu spoznava Očeta (10,22). Oče je Sinu vse izročil, tudi moč nad tem, komu hoče razodeti Očeta. Novozavezni tip posredništva, ki nastopa ob metafori, je torej podoba Sina, ki razodeva Očeta. Zadnja vsebina razodetja je Oče, njegova dobrohotnost (εὐδοκία), ki se izraža v ljubezni, ko daruje Sina, da zlo ne bi več imelo moči in da bi trpljenje nedolžnega v pridruženosti Kristusovemu trpljenju našlo svoj dokončni smisel, da bi bilo po Kristusovem zgledu zaznamovano z veseljem zaradi pripadnosti Očetu.

Sklep celotne enote pomeni blagor, ki ga Jezus izreče na samem učencem (v. 25) in zveni kontrastno izreku »gorje« v v. 13–15. Srečni vsi, ki vidijo Kristusa, saj glede na intenzivnost odnosa med Očetom in Sinom, izraženo v v. 22, to pomeni, da v Kristusu lahko gledajo Očeta, po Kristusu jim je razodet Oče in tako omogočeno veselje nad zapisanostjo njihovih imen v nebesih. Vsebinska tega blagra torej nekako povzema razumevanje celotnega konteksta metafore. Tako lahko sklenemo, da je v Lk 10,20 z metaforo utemeljena temeljna lastnost krščanskega veselja, ki je po posredniku Jezusu Kristusu zakoreninjena v pripadnosti usmiljenemu Očetu.

3.2 Zapisanost je razlog za medsebojno pomoč v Flp 4,3

Metafora »knjiga življenja« je omenjena tudi v korpusu Pavlovih pisem, v Flp 4,3, kjer je izražena v literarno najbolj popolni obliki (τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς).¹⁷ Njen pomen razlagamo v okviru sobesedila 4,1–4, ki je del epistolarne parreneze.¹⁸ Vrstici 1 in 4 pomenita kristološki okvir, v katerem je močno navzoča tema veselja: v v. 1 je očitno posebno Pavlovo prizadevanje, da brate poimenuje s čim bolj ljubečimi izrazi: »moji ljubi«, »tako zaželeni«, »moje veselje«, »moj venec«. Ti izrazi se navezujejo na vzklik »Stojte trdno v Gospodu«, ki ga dopolnjuje v v. 4 dvakrat ponovljeni velelnik »Veselite se« (χαίρετε). Že sama formula »v Gospodu« (ἐν κυρίῳ) spominja na vcepljenost v Kristusa, v njegovo trpljenje in smrt, to pa za naslovljence teh vrstic izpostavlja raven življenjske daritve, ki naj jo spremlja veselje. Temeljno vzdušje sobesedila je torej v splošnem pozivanju skupnosti k vztrajnosti (stanovitnosti) in k veselju v kakršnikoli situaciji, ki je na ravni podobnosti Kristusu v njegovi smrti in vstajenju.

¹⁷ Nekateri pripisujejo nastopu metafore v Flp 4,3 helenistični vpliv. Pavel naj bi se zgledoval po modelu javnih registrov mesta Filipi, ki vsebuje popis vseh rimskih državljanov. V tem smislu se odpirajo tudi notranje povezave med metaforo in omembo nebeškega državljanstva v 3,20–21 in 1,27 (Schwemer 2000, 235).

¹⁸ Dvakrat ponovljeni glagol παρακαλῶ v v. 2 poudarja osebno raven, saj je naslovljen na vsako od žena posebej. Glagol ima zelo široko semantično polje pri Pavlu, lahko pomeni rotenje, opominjanje, svarjenje v smislu apostolske avtoritete. Na tem mestu ima zaradi osebne narave lahko pomen prijateljskega spodbujanja, prošnje, s katero želi doseči istomiselnost oziroma enodušnost. Tudi izraza »kakor sem vam rekel« v v. 1 in »ponavljam vam« v v. 4 zbuja povezavo in tvorita okvir osrednji enoti (v. 2–3), ki vsebuje izbrano metaforo.

V v. 2–3 pa Pavel govori o konkretnih medsebojnih odnosih; svari svoje sodelavce. Ko svarilo doseže vrh, nastopi omemba metafore. Konkretna problematika skupnosti, v katero posega Pavel, je vezana na dve sodelavki, katerima je treba pomagati na poti do enodušnosti, saj sta zaslužni. Pri tem je izpostavljen čut odgovornosti za rešitev vsakega sobrata,¹⁹ to pa je pogosta tema epistolarne pareneze v Pavlovih pismih nasploh. Vrstice 2–3 imajo naslednjo strukturo:

- | | | |
|---|---|----------|
| A | <i>opomin</i> Evodiji in Sintihi | (v. 2) |
| B | <i>prošnja</i> sodelavcu, naj jima pomaga | (v. 3ab) |
| C | <i>konkretna utemeljitev prošnje</i> zaradi njune preteklosti | (v. 3c) |
| D | <i>splošna utemeljitev</i> – identiteta sodelavcev – metafora | (v. 3d) |

Z metaforo je izražena identiteta sodelavcev, ki posredujejo evangelij (vrstica D). Ko priporoča Pavel Evodijo in Sintiho²⁰ zvestemu sodelavcu (γνήσιε σύζυγε),²¹ se sklicuje na skupnost, ki jo vsi sodelavci živijo med seboj, ko se bojujejo za evangelij. Omenja Klemena²² in druge svoje sodelavce (συνεργοί), katerih imena so v »knjigi življenja«. Pridevnik γνήσιος kaže na istorodnost, pristnost, na isti izvor pri Bogu, ko govorimo o sodelovanju v naporih oznanjevanja, prav tako pa sklepna metafora opozarja na isti izvor vseh preostalih sodelavcev, saj se sklicuje na božji načrt, na vnaprejšnjo določenost in zapis pri Bogu.²³

V naštevanju imen imamo konkretne osebe. Pavel je v sklicevanju nanje stvaren, zato ni mogoče zagovarjati zgolj alegorične interpretacije, čeprav sklepna metafora presega konkretnost in je splošne narave.²⁴ Če ostaja precej odprto, na koga Pavel konkretno misli, ko z metaforo omenja še druge svoje sodelavce,²⁵ pa lahko v vsebinskem smislu metaforo razumemo kot most med izpostavo konkretnega problema skupnosti in splošno tematiko veselja, ki sledi s hvalnico veselju v 4,4–7. Samo dejstvo, da so imena sodelavcev zapisana v »knjigo življe-

¹⁹ Odnosnost in čut odgovornosti za brata se v tej enoti izražata tudi prek dodajanja predloga »z, skupaj z«, συν, k nekaterim besedam. Najdemo jo v naslednjih izrazih: σύζυγος, συλλαμβάνω, συναθλέω, συνεργός, Συντύχη.

²⁰ To sta znani grški ženski imeni, ki pa nastopata samo na tem mestu v Novi zavezi. Ženi nista Pavlovi nasprotnici, saj on teh nikoli ne navaja po imenu. To sta njegovi sodelavki pri oznanjevanju evangelija, ki sta se skupaj z njim bojevali (συναθλέω) za evangelij.

²¹ Izraz σύζυγος ima zelo široko pomensko polje: prijatelj, sopotnik v vojski, ženin, ali dobesedno: »ki si z menoj pod istim jarmom« (1 Kor 3,9), torej »sotrpin«. Nekateri ga berejo tudi kot osebno ime Szig. Na tem mestu lahko nastopa kot splošna oznaka za vsakega sobrata ali pa ima Pavel v mislih konkretnega sodelavca.

²² Po starem, a negotovem izročilu istovetimo Klemena s poznejšim rimskim škofom Klemenom (Evzebij iz Cezareje, HE III,4,9; V,6,3).

²³ Seznam imen je v apokrifni apokaliptični literaturi zadeval bojavnike. V Neh 7,5 je v tem smislu omenjena rodovniška knjiga (Ibba 1998, 45). Tudi seznam imen v Flp 4,2–3 podobno poudarja, da Pavlovi sodelavci izhajajo od Boga.

²⁴ Izključujemo torej misel, da tu ne govorimo o realni situaciji in o resničnih osebnostih Cerkev v Filipih, da imajo imena v tem kontekstu alegorični pomen. Ime Εὐδοία naj bi pomenilo »dobra pot« in Συντύχη »srečanje«. Ker sta opomnjeni, naj bosta eno v Gospodu, se to ujema s potjo kot načinom življenja, ki ga Pavel predlaga skupnosti (Carls 2001, 161–182).

²⁵ Razlaga pomena metafore je delno odvisna od tega, kako razumemo relativni zaimek ὧν, s katerim je uvedena. Lahko bi tudi nakazoval dejstvo, da obstajajo sodelavci, ki jih ni v knjigi življenja. Lahko bi bili mišljeni tisti, ki so že dali življenje za Kristusa, ali pa še živeči. Morda Pavel namenoma posploši način izražanja, da bi njegova prošnja veljala za vse različne »sodelavce« do konca časov.

nja«, priključ razlog za veselje kljub trpljenju, kljub prestajanju raznih nasprotovanj, ki bi lahko rušila notranje veselje. Metafora se tu navezuje tudi na čut odgovornosti za sodelavce, na klic k medsebojni pomoči, na dejstvo medsebojne odvisnosti v načrtu odrešenja.

4. Sklepi

Primerjava sobesedil izbranih štirih mest, kjer v različnih oblikah nastopa metafora **סָפֵר הַיָּמִים**, je pokazala, da obstaja v njih sorodna dinamika, še posebno če opazujemo lik posredništva. Starozavezni kontekst metafore je prosilna molitev, ki se dviga iz bivanjske stiske. Ob tem se odpira kontrast med božjim in človeškim pogledom na rešitev, v njem pa izstopa odlašanje Boga z dokončnim kaznovanjem za greh. Tako je človekovi težnji po takojšnjem posegu v »knjigo življenja« postavljena nasproti presenetljiva nova pot rešitve, ki jo samo Bog lahko odpre, in to po posredniku, ki se je pripravljen do konca žrtvovati (Mojzes), ki po nedolžnem trpi in veruje v rešitev ljudstva (psalmist). Prav v teh potezah starozaveznega posrednika, ki omogočajo odpiranje nove poti, pa je že navzoča podoba Jezusa Kristusa in njegove daritve.

Novozavezni življenjski kontekst metafore pa je, kontrastno klicu iz bivanjske stiske, predstavljen kot razlog za nenehno veselje, utemeljen v odnosu do Očeta. Bistveni pomen daje vsebini metafore zopet lik posredništva, ki ga osvetljuje edinstveni odnos med Očetom in Sinom, kjer Sin izpoveduje veselje nad Očetovim načinom ravnanja, ko vse obrača v dobro. To pa je daleč od človeškega razumevanja vnaprej določenih in zato nespremenljivih božjih načrtov v »knjigi življenja«, kjer bi odstopanja zaradi človeških slabosti vodila v pogubljenje, saj se ob tej metafori prav usmiljena Očetova ljubezen izkazuje kot edina trdna vsebina, ko človekovo krivdo za greh obravnava tako, da podaljšuje čas pričakovanja božje sodbe in s tem v moči Sinove daritve daje vsakomur možnost vrnitve. To Očetovo ljubezen, ki je odločilna za zapisanost imen v »knjigi življenja«, lahko gleda človek v Jezusu Kristusu najpolneje takrat, ko je z lastnim trpljenjem zaradi Kristusovega imena pridružen njegovi daritvi. Na poseben način se zato prek te metafore zarisuje pot iz posameznikove stiske zaradi prestajanja nedolžnega trpljenja v nenehen izraz veselja, ker je v Sinovi daritvi zmaga nad svetom že dopolnjena, čeprav se čas dokončne sodbe podaljšuje.

Z metaforo »knjiga življenja« je izražena celostnost skupnosti odrešenih in zato zaznamo tudi medsebojno odvisnost v načrtu odrešenja, saj tisti, ki po nedolžnem trpi, vnaprej zre rešitev tudi za druge. Kljub temu da je vsak posameznik zapisan v knjigo po imenu in izbrisan lahko le zaradi božje kazni za lastna dejanja, je v kontekstih močno navzoča skupnostna razsežnost osebnega greha, saj nedolžni trpi prav zaradi greha krivičnikov, veselje mu pa povzroča zanesljivost plačila, ki ga zato čaka pri Očetu in se razteza tudi na druge. Tako ima metafora tudi mesto v prošnjah za pokojne, saj priključ usmiljeni Očetov pogled na posameznikovo življenje zaradi pridruženosti daritve vernikov Kristusovi daritvi.

Ta raziskava nam torej nekako potrjuje, da je za razumevanje neke metafore v smislu njenega razvoja v kanonu pomembna obširnejša primerjava sobesedil, kjer nastopa. Čeprav je v vseh štirih obravnavanih kontekstih glavna vsebina

metafore »knjiga življenja« ista – nakazuje namreč usmiljeno ravnanje nebeškega Očeta do zapisanih, po posredniku, ki se daruje zanje –, pa je medsebojno dopolnjevanje starozaveznega in novozaveznega konteksta očitno. Starozavezni kontekst osvetlimo na novo z likom posredništva, če izhajamo iz osnovnih potez Kristusa in njegove daritve; v novozaveznem kontekstu pa te iste poteze prihajajo do izraza prek edinstvene skrivnosti odnosa med Očetom in Sinom, kjer je zmaga nad svetom že dopolnjena. To edinstvenost še posebej lahko pokažemo na ozadju starozavezne psalmistove molitve.

Reference

- Aune, David. 1997. *Revelation*. 3 zv. WBC 52. Colombia: Nelson.
- Barbiero, Gianni. 2002. *Dio di misericordia e di grazia*. Casale Monferrato: Portalupi.
- Bjerkelund, Carl J. 1975. *Parakalo. Form, Funktion und Sinn der parakalo-Sätze in den paulinischen Briefe*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bock, Darell L. 1997. *Luke 9:51–24:53*. ECNT. Grand Rapids: Baker.
- Carbajosa, Ignacio. 2006. El uso del Salmo 69 en el evangelio de Juan. V: *Vetus in Novo. El recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento*, 130–154. Madrid: Encuentro.
- Carls, Peter. 2001. Identifying Syzygos, Euodia and Syntyche, Philippians 4:2f.: *JHC* 8, št. 2:161–182.
- Chiala, Sabino. 1997. *Libro delle parabole di Enoc*. Brescia: Paideia.
- Childs, Brevard S. 1974. *The Book of Exodus*. OTL. Louisville: Westminster Press.
- Crump, David. 1992. Jesus, the Victorious Scribal: Intercessor in Luke's Gospel. *NTS* 38, št. 1:51–65.
- Dahood, Mitchell. 1968. *Psalms*. Zv. 2. AB 17. New York: Doubleday.
- Doble, Peter. 2004. *The Psalms in Luke-Acts. V: The Psalms in the New Testament*. London: T & T Clark International.
- Durham, John, I. 1987. *Exodus*. WBC 3. Texas: Word Books.
- Eisfeldt, Otto. 1960. *Der Beutel der Lebendigen*. Berlin: Akademie Verlag.
- Finlan, Stephen. 2004. *The Background and Content of Paul's Cultic Atonement Metaphors*. Atlanta: SBL.
- Frettlöh, Magdalene L. 2005. Ja den Namen, den wir geben, schreib ins Lebensbuch zum Leben: Zur Bedeutung der biblischen Metapher vom *Buch des Lebens* für eine entdualisierte Eschatologie. V: *Alles in Allem*, 133–165. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Ibba, Giovanni. 1998. Il »rotolo della guerra«. *Quaderni di Henoch* 20, št. 1:20–67.
- Jeremias, Alfred. 1905. *Babylonisches im Neuen Testament*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Klein, Hans. 2006. *Das Lukasevangelium*. KEK. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Köp, Leo. 1952. *Das Himmlische Buch in Antike und Christentum*. Bonn: Peter Hausteiner Verlag.
- Krašovec, Jože. 1998. *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva Družba.
- – –. 1999. *Nagrada, kazen, odpuščanje*. Ljubljana: SDS.
- Murray, Gilbert. 1961. *Thespis*. Doubleday: Anchor.
- Nielsen, Kirsten. 1994. Old Testament Metaphors in the New Testament. V: S. Pedersen, ur. *New Directions in Biblical Theology. Papers of the Aarhus Conference, 16–19 September 1992*. Leiden: E.J. Brill.
- Palmisano, Maria, C. 2008. Reši nas, Bog vesoljstva! Študij evhologije v Sir 36H,1–17. *Bogoslovni vestnik* 68, št. 1:103–111.
- Penna, Romano. 2002. *Lettera ai Filippesi*. Roma: Città Nuova.
- – –. 2006. *Lettera ai Romani*. Zv. 2. Bologna: EDB.
- Reumann, John. 2008. *Philippians. AB 33B*. New Haven: Yale University Press.
- Royalty, Robert, M. 2005. Etched or Sketched?

- Inscriptions and Erasures in the Messages to Sardis and Philadelphia (Rev. 3.1–13). *JST* 27, št. 4:447–463.
- Schwemer, Ana Maria. 2000. Himmlische Stadt und himmlisches Bürgerrecht bei Paulus. V: M. Hengel in S. Mittmann, ur. *La Cité de Dieu Die Stadt Gottes*, 228–238. WUNT 129, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Shalom, Paul M. 1973. Heavenly Tablets and the Book of Life. *JANESCU* 5, št. 3:345–353.
- Szekely, János. 2008. *Structure and Theology of the Lucan »Itinerarium« (Lk 9,51–19,28)*. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.
- Timmer, Daniel. 2007. Small Lexemes. Large Semantics: Prepositions and Theology in the Golden Calf Episode (Exodus 32–34). *Biblica* 88, št. 3:92–99.
- Widmer, Michael. 2004. *Moses, God and the Dynamics of the Intercessory Prayer: A Study of the Exodus 32–34 and Numbers 13–14*. FAT 8. Tübingen: Mohr Siebeck.

Janez Vodičar

Poetičnost vzgoje in pouka o veri

Povzetek: Obvezno izbirni predmet verstva in etika v zadnje triletnje obveznega izobraževanja prinaša spoznavanje religijskih vsebin. Pri tem se poudarjata objektivnost in odsotnost vsake neposredne verske izkušnje. Zapisani temeljni cilji so predvsem: strpnost, poznavanje in sodelovanje med različnimi (ne)verskimi prepričanji. Razprava poskuša ob živi metafori in poetičnosti, kakor to opredeli P. Ricoeur, ugotoviti skladnost didaktično-metodičnega pristopa s temeljnimi cilji predmeta. Premislek in sodobni avtorji s tega področja poudarjajo, da bi za uspešnost morali predmet odpreti vodeni refleksiji, ki bi izhajala iz osebne izkušnje vsakega učenca.

Ključne besede: verstva in etika, religijska izkušnja, verski pouk, P. Ricoeur, živa metafora, poetika

Abstract: Poetics of Religious Education and Instruction

In the last triennium of compulsory education, the obligatory elective subject Religions and Ethics introduces learning about religious contents. Emphasis is placed on objectivity and absence of any direct religious experience. The stated basic objectives are tolerance, information, and cooperation among various (non)religious beliefs. The paper tries to determine, with the help of the living metaphor and poetics (as defined by P. Ricoeur), to what extent the didactic-methodic approach is in accordance with the basic objectives of the subject. Reflection and modern authors in this area emphasize that for the subject to be successful it should comprise a guided reflection starting at the personal experience of each pupil.

Key words: Religions and Ethics, religious experience, religious instruction, P. Ricoeur, living metaphor, poetics

1. Izobraževanje in religija

Človekovo naravno odraščanje je povezano z vzgojo in izobraževanjem. Če vzgoja ni zgolj prepuščena spontanemu srečevanju otroka z okoljem in prevzemanju vrednot, je izobraževanje v veliki meri urejeno, sistematizirano in omejeno na nekatere izbrane cilje. Z nastopom prvih zahtev po splošnem izobraževanju so tako nastali tudi njeni bolj ali manj jasni specifični cilji. Morda se pogosto zdijo na prvi pogled zelo konkretni, v ozadju pa lahko najdemo veliko bolj zakrite idejne cilje. Če so veliki humanisti zahtevali izobraževanje v smislu branja, pisanja in računanja, lahko za tem prepoznamo predvsem vizijo, izoblikovati samostojnega in svobodnega človeka. V razsvetljenski misli, ki je spodbudila prve poizkuse organiziranega splošnega izobraževanja, je mogoče razumeti splošni cilj tega procesa v dvigu dostojanstva vsakega človeka: »Ljudje se med seboj razlikujejo prav po vzgoji.« (Locke 2007, 11) Moč vzgoje in izobraževanja

bo tako dvignila vsakega na enako dostojanstvo, saj smo si po naravi enaki in težimo k svobodi.¹ Vendar je za težnjo po družbeni emancipaciji nujno nakazan tudi boj z vsem, kar je ta proces po njihovem oviralo. Humanistično idejo izobraževanja lahko strnemo v željo po tem, da bi vsakemu človeku omogočili ne-nehen proces osvobajanja od vsega, kar ga zaslužnjuje in mu jemlje možnost odločanja o lastnem življenju. »Največji projekt razsvetljenstva je bil: emancipacija razuma z ozirom na vero in emancipacija posameznika z ozirom na tradicijo.« (Lenoir 2003, 19) To pa je vodilo tako v individualizem sodobne zahodne družbe kakor v religijsko držo, kjer je Bog dobival vedno bolj intimno razsežnost in je hkrati postajal vedno bolj oddaljen (37).²

Zagotovo je institucija, Cerkev, ki je stala za konfesionalnostjo in predstavlja tudi oblastno moč, v veliki meri izzvala takšno ravnanje. Vendar je temeljni, metafizični – če smemo uporabiti ta izraz – razlog za nasprotovanje veri kot takšni v njeni antropološki predpostavki. Kar pa končno najbolj moti vse, ki se zavzemajo za človekovo svobodo, je božja moč nad človekom. V pravi verski držji je temeljna vrlina predanost Bogu.³ Človekova svoboda se poudarja le, kolikor ta svoboda omogoča zavesten vstop v odnos z Bogom. Pri verski vzgoji se je zato pogosto zanemarjal vidik svobodnega odgovora na božji poklic. To pa je privedlo do tega, da so mnogi humanisti razumeli religijo kot tisto, ki človeka omejuje, mu jemlje svobodo in s tem tudi dostojanstvo odgovornosti.⁴ Vera je le izhod v sili, za slabotnega človeka (Joas 2004, 13); ko se bo človeštvo s svojo pametjo dvignilo nad to, bo vsaka religioznost nepotrebna.

Takšno razumevanje je v preteklosti pogosto vodilo do dvojnega, v sebi nasprotujočega si razumevanja religijskega izobraževanja. Na eni strani so bili tisti, ki so trmasto vztrajali na njeni nujnosti, na drugi tisti, ki so se z vso močjo borili za osvoboditev otrok pred vzgojnim nasiljem religij. Pri nas je dilema rešena. Ustavna prepoved vsake konfesionalne dejavnosti v šolskem prostoru je privedla do edinega srečevanja za tiste, ki si to želijo, s specifičnim področjem religije pri nas v obliki enournega predmeta na teden: verstva in etika v zadnjem

¹ »Mislite si o otrocih, kar vas je volja, vendar hočejo prav tako kot najponosnejši med odraslimi pokazati, da so svobodni, da vsa njihova dejanja izvirajo iz njih samih in da so povsem neodvisni.« (Locke 2007, 63)

² Zanimivo je, da se v svojih didaktičnih izhodiščih k temu nagiba tudi učni načrt za obvezno izbirni predmet verstva in etika v zadnjem triletju osnovne šole. Za zahtevami po objektivnosti, kritičnem premisleku in samostojni, nevtralni držji posameznega učenca se skriva »stari« cilj razsvetljenstva po osvobajanju od ujetosti v konfesionalne okvire »resnice«: »Prvim in drugim pa omogoča, da postavijo svojo religiozno tradicijo in siceršnje svoje izobraževanje v nov okvir ter premišljujejo o njem z novega zornega kota, ki je lasten 'nevtralnemu' šolskemu pristopu k svetu verstev in svetovnih nazorov.« (*Verstva in etika* 2002, 6)

³ »Bogu, ki se razodeva, smo dolžni 'poslušnost vere'. Z njo se človek svobodno vsega izroči Bogu, ko razodevajočemu Bogu izkaže 'popolno pokorščino razuma in volje' in prostovoljno pritrudi njegovemu razodetju.« (*DV*, § 1,5)

⁴ Omenimo samo Sartra, ki ob dejstvu, da Bog je, ugotavlja, da potem nikakor ne more biti svobode človeka in s tem ne njegove prave odgovornosti. Pravi humanizem pozna drugačno transcendenco, transcendenco samega sebe, ki je v bistvu samouresničevanje. »Ta vez med človeku bistveno transcendenco (ne v smislu božje transcendence, marveč v smislu preseganja) in subjektivnostjo, po kateri človek ni zaprt vase, temveč vselej prisoten v človeškem vesolju, je torej tisto, kar mi imenujemo eksistencialistični humanizem. Humanizem zato, ker opominja človeka, da ni zakonodajalca mimo njega in da v svoji zapuščenosti sam odloča o sebi.« (Sartre 1968, 216)

triletju osnovne šole.⁵ Zanima nas, ali je iz razsvetljenstva izvirajoče nasprotje v učnem načrtu tega obveznega izbirnega predmeta preseženo ali lahko v njem še vedno najdemo staro omejeno humanistično pojmovanje verske razsežnosti človeka. Ob tem se bomo vprašali, kateremu globljemu cilju vzgoje in izobraževanja je to lahko danes namenjeno.

1.1 Izziv za novo iskanje

»Zdi se mi, da je s tem prikazan zgodovinski vidik, tak, kot ga danes najdemo in ob katerem se moramo vprašati: Potrebuje človek religijo? Če je večina teh, ki so imeli religijo za odvečno in škodljivo, izginilo in prav tako večina teh, ki so imeli vse, kar je zunaj vere za pogubljeno, potem je pravi čas za nov premislek o tem.« (Joas 2004, 15) Še posebno zato, ker nas k temu sili vedno večja nemoč sodobnega izobraževanja, da bi opravljalo vlogo, kakor so si jo zamislili prav pionirji humanizma. Zato bi v sodobnih šolskih programih in debatah, razen v Sloveniji in v posameznih primerih po svetu, kjer je to ideološko pogojevano, težko zasledili staro zgodovinsko nasprotje.⁶ Danes je napetost v pričakovanju do šolskega izobraževanja drugače. Po eni strani se od šol zahteva, da ob splošnem propadu vrednot prevzemajo vedno večjo storjno odgovornost (Stöbener in Nutzinger 2007, 55), po drugi strani pa tako starši in otroci kakor celotna družba od izobraževanja pričakujejo, da se bo vedno bolj usmerjalo in prilagajalo tržnemu gospodarstvu in potrebam zabavne industrije (Liesmann 2006, 53). Znanje je postalo le vir, iz katerega sodobna družba želi črpati kapital. Ne govorimo več toliko o potrebah posameznih šolarjev, konkretnega okolja, ampak o nujni mednarodni primerljivosti in konkurenčnosti. Prav zaradi konkurenčnosti in zagotovitve dovolj velike gospodarske rasti moramo, vsaj po mnenju evropske politike, spremeniti tudi visoko šolstvo. Kader, ki naj bi prihajal iz sodobnega izobraževalnega procesa, bi se moral znajti v globalni mreži, torej biti bi moral konkurenčen po vsem svetu. Izmenjava študentov in profesorjev, mednarodna primerljivost in skupno vrednotenje nimajo za cilj družbe globalne pravičnosti in miru in svobode posameznika, ampak gospodarsko uspešnost (110). Pri tem religijski pouk moti le toliko, kolikor obremenjuje urnik ali državni proračun. Od njega ne pričakujejo veliko niti tisti, ki so včasih videli v njem temelj verske vzgoje (Mendl 2008, 19).⁷

⁵ Čeprav pri opredelitvi tega predmeta predvidevajo, da se otroci srečajo s temi vprašanji tudi pri drugih predmetih: »Ustrežno znanje o tem potrebujejo vsi, zato je sestavina tudi obveznih predmetov: zlasti zgodovine, slovenščine, etike in družbe in že prej 'družbe' (*Verstva in etika* 2002, 5)«, je dejstvo o znanju s tega področja drugačno. Dovolj je, da vprašamo likovne in glasbene pedagoge o nemoči pri uvajanju učencev v osnovno abecedo zgodovine umetnosti.

⁶ Prav učni načrt za *verstva in etiko* poskuša na vsak način rešiti in opravičiti videz nekonfesionalnosti tega predmeta, čeprav je to obvezni izbirni predmet, ki že sam po sebi ni za nobenega otroka obvezen. Če bi bil ta predmet nekaj normalnega v našem okolju, ne bi bilo treba v splošnem opisu, v didaktičnih navodilih in še v spremni študiji zagovarjati tega izhodišča.

⁷ Avtor prikazuje vedno večjo konfesionalno neopredeljenost še vedno konfesionalno pogojenega pouka o veri v Nemčiji. Večina učencev v Nemčiji (70 %), ki obiskujejo ta pouk, ni cerkvena, tako v izražanju pripadnosti kakor v načinu življenja. Leta 2000 je samo 16 % učencev povedalo, da so bili v zadnjih štirih tednih vsaj pri enem bogoslužju v svoji verski skupnosti. Od takrat dalje ne sprašujejo več o tem. Avtor navaja, da to ni potrebno, saj je že to dovolj, »da v nedeljo pogledamo po cerkvah!« (Mendl 2008, 19).

Poenotenje in merjenje konkurenčnosti naj bi zagotovilo evropskemu gospodarstvu uspešno ustvarjanje družbe prihodnosti. Malo verskih skupnosti je v javnosti dovolj močnih, da bi zmogle učinkovito poseči v logiko sodobnega sistema potrošnje. Prostor upanja, horizont, kakor bi rekel Ricoeur,⁸ ni več odprti prostor neke mesijanske skupnosti, ampak je to postala prihodnost. »Boljše vedno šele pride (Lenoir 2003, 21)« – je geslo, ki vedno bolj uveljavlja imperativ nenehnih sprememb. Včerajšnje je že pozabljeno, današnje zastarelo, jutrišnje pa mora biti zelo podobno današnjemu, vsaj današnjim predstavam in pričakovanjem. Jutrišnji dan sme imeti le to razliko, da si bomo lahko jutri potrošniki privoščili več, kakor si moremo danes. Prav ta zahteva po odprtosti v boljšo prihodnost skriva v sebi globok nesmisel sodobnega časa. Če je prihodnost res prava, potem o njej ne moremo vedeti veliko, to je nekaj, kar šele pride, nanjo se ne moremo pripraviti. Šola, ki uči, kar je preizkušeno in zasidrano v tradiciji, ne more iti v korak s temi pričakovanji. Prav tako so pod pritiskom demokratične družbe, ki želi vedno višji standard, politični forumi. Politika je postala ujetnik mednarodnih korporacij, ki določajo, kje in kdaj se bo želena prihodnost uresničila, celo ustvarjajo podobe, kakšna naj bi bila. Saj je domovina mnogih danes le tam, kjer jim dobro gre, v smislu potrošništva in kapitala (Safranski 2006, 71). Volitve vedno bolj postajajo podobne nekakšnemu »voting spektaklu«, ki ga s podporo kapitala vodijo medijske korporacije. Sodobne ljudske množice se tako ne vzgajajo h kritičnemu branju, kjer je subjekt prvi in zadnji razsodnik, ampak k zmožnosti sledenja sodobnemu trendu. Imaginacija, razsodnost, ustvarjalna zmožnost so toliko zaželeni, kolikor se vključujejo v pričakovane podobe prihodnosti, ki se pogosto omejujejo na zviševanje standarda. Sklicevanje na človekove pravice, ki ga zasledimo tudi v učnem načrtu za predmet verstva in etika,⁹ je vedno bolj omejeno na sodne postopke. Ti postopki postajajo formalnost, ki si jo lahko privoščijo tisti, ki jim uspe najeti dovolj uspešno odvetniško pisarno.

Kljub ogromnim potencialom in možnostim, ki jih odpira sodobna družba, se zdi, da za pravo in zeleno prihodnost obstaja samo ena pot: nenehna rast proizvodnje na eni in potrošnje na drugi strani in s tem nujno tudi rast družbenega dohodka. V imenu napredka so ljudje pripravljeni storiti skoraj vse. Vsaka politična stranka obljublja napredek, in ko je na oblasti, s tem hkrati opravičuje svoje nepriljubljene ukrepe. Ob tem ni časa in potrebe po verskem diskurzu. Človek živi v večni zaposlenosti s potrošnjo in z vedno večjo zmožnostjo trga, da prebudi nove potrebe in ponudi tudi njihovo potešitev, je že otopel za odprtost horizonta in utopično napetost v procesu družbenega razumevanja. Resno lahko vzamemo Ricoeurjevo tezo o komplementarnosti ideologije in utopije, ki na socialni ravni prevzame vlogo karakterja in horizonta: »Prav tako kot ideolo-

⁸ Horizont je v Ricoeurjevi misli nedosegljivo, teleološko v človekovi danosti – karakterju. Horizont vedno odpira človeku možnost udejanjanja, identifikacije. Brez odprtega prostora ni niti etičnega ravnanja. Človek v horizontu tudi zre »boljše« življenje, ki je posamezniku glavni motiv za etičnost, saj si tega želi, hkrati pa se zaveda, da to lahko doseže samo prek po-trditve in pomoči drugega v okviru pravičnih institucij (Ricoeur 1988).

⁹ »Za te vrednote in norme, kot so predstavljene v temeljnih dokumentih o človekovih pravicah in povzete v ciljih prenove šolskega izobraževanja, pouk ne pomaga samo razvijati kompetence (znanje, senzibilnost, zmožnost presoje), ampak k njim tudi usmerja in zanje vzgaja z vsemi sredstvi, ki so v skladu s temi vrednotami, skupaj z zavestnim angažiranjem in zgledom učiteljev.« (*Verstva in etika* 2002, 6)

gija deluje na treh nivojih – razlikovanju, legitimiranju, identificiranju – prav tako utopija deluje na vseh treh.« (Ricoeur 1997, 406) Zdi se, da je ideologija trga uporabila prav utopijo vedno večje potrošnje. Potrošnja nas ločuje od drugih, nam daje družbeni status in samopodobo. Ob tem imamo neuresničene predstave, kako si bomo lahko kaj privoščili, tako pridobili določene pravice, določeno mesto v družbi, si izboljšali samopodobo. Zaželeno, ki se nam zdi dosegljivo v okvirih trga in smo prepričani, da izvira iz nas samih, čeprav nam je to umetno ustvarjeno prek medijev, razširi ideološko moč potrošnje v njeno utopično poanto.¹⁰ Pri tem človekove pravice in iz tega izhajajoče vrline ne pritegnejo, naj učitelj še tako kljubuje utopično-ideološki naravnosti potrošništva s svojim pozitivnim zgledom.

1.2 Med ideologijo in utopijo

Če je vsaka ideologija, ki je zavzela celotni družbeni prostor, vedno izzvala nasprotujočo si utopijo, se zdi, da potrošništvo ne zmore niti v trenutkih globalne ekonomske krize ustvariti poštenega nasprotja. Ideološko-utopična prepletenost potrošništva onemogoča vsak resen poizkus nastanka utopije, ki bi bila njena ustrezna alternativa. Še manj je funkcija utopične imaginacije uspešna pri vzpostavljanju vrednostne lestvice. Vrednote so vedno tiste, ki so kaj vredne, ker si jih želimo že vsaj v nekaterih obrisih. Te predstave se ponavadi združijo v upanje. Upanje, ki je bilo vedno tudi v obliki splošnih socialnih razsežnosti bistvena sestavina verskih prepričanj in je »pozitivna vloga utopije vedno raziskovanje možnega« (Ricoeur 1965, 44), se je popolnoma omejilo na blago, na večjo tržno moč in na ustvarjanje predstav za novo ponudbo. Religije so uporabne le toliko, kolikor so lahko uporabne kot tržno blago. Vsako takšno blago se prodaja v smislu nujnega za takšen ali drugače zaželeni način življenja. Ob tem se z Ricoeurjem lahko vprašamo, ali v tej disciplini realnega, v tej askezi nujnega ne manjka milost imaginacije, nastop možnega. In ta milost imaginacije, ali nima ničesar skupnega z Besedo kot Razodetjem?

Zato bi danes težko rekli, da šolski sistem, ki hoče slediti družbenim potrebam, pripravlja ustvarjalne osebe, sposobne vedno znova prisluhniti razkrivajoči se sedanjosti in postavljati alternativo trenutni situaciji. Samostojnost in ustvarjalnost mišljenja in obremenjenost z vrednotami religije, vse to je bolj ovira kakor usposobljenost v boju za večni napredek, saj je napreden le tisti korak, ki ima za posledico povečanje sposobnosti za nove korake, iz gibanja v gibanje za zvišanje gibanja (Sloterdijk 2000, 32). Utopija uspešne prihodnosti poganja ta »perpetuum mobile«, ki pa je hkrati že okostenel v ideologijo. V to je vključeno tudi izobraževanje. Učimo se za varno in zanesljivo prihodnost, vsaka politična in ekonomska organizacija igra na to karto. Prihodnost je postala magična in nedotakljiva beseda (Liessmann 2007, 15ss). Znanje, ki bi bilo v smislu klasičnega izobraževanja del samostojne in svobodne odrasle osebe, bi bilo v sodobnem tržnem boju le ovira. V globalnem svetu je tako otrok ujet v vnaprej

¹⁰ Večina dijakov bi tudi ob vprašanju, zakaj so pripravljeni trdo delati za uspeh na maturi, v prvi vrsti navedla možnost zaželenega študija in pozneje dobro plačane službe, saj si le tako lahko kaj privoščijo v življenju. Šole so vedno bolj ujete v isti preplet ideološke uspešnosti in utopičnega ustvarjanja upanja.

določena pričakovanja prihodnosti, ki bi morala biti prepuščena ustvarjalnosti njega in njegove generacije. Kljub poudarjanju svobode je te svobode vedno manj, saj so otroci že od malega izpostavljeni velikim pričakovanjem že vnaprej izoblikovane podobe uspeha. Zato so pogosto tudi religijski momenti v izobraževalnem procesu prodajani kot tisti, ki okrepijo uspešnost posameznika. Meditacije, duhovne vaje, počitnice v samostanu se tržijo kot možnosti, ki posamezniku dajejo konkurenčno prednost na globalnem trgu. S tem pa se vračamo iz »druge kopernikanske revolucije, ki decentralizira subjekt v odprtosti za biti«, k prvi, »ki je omogočala subjektivnosti in svobodi privilegiranost nad objektivnostjo narave« (Thomasset 1996, 65). Človek je prepričan in res samo prepričan, da vse služi njemu, čeprav ob tem izgublja boj tako z naravo kakor s samim seboj. Lestvica vrednot je vedno bolj zakoličena v pravicah in v zmožnosti, doseči te pravice na sodišču, in vedno manj v odprtosti do tistega, kar so vedno verstva dajala: presežnost vsakega človeka, ki ga je treba spoštovati v vsem, kar je, tudi v tem, kar se še odpira biti – božjemu načrtu z vsakim posameznikom.

2. Poetika kot možna pot

Šolniki so danes postavljeni pred nenehne izzive, saj je edino merilo uspešnost, ki je odvisna od trga, ta pa se hitro spreminja, zato ni nobenih trdnih vrednot.¹¹ Vendar je prav v soočenju s temi izzivi zopet postavljena v ospredje človekova zmožnost razumevanja, predstavljanja, domišljije. Nikakor ne moremo trditi, da sodobni človek kljub tržnemu »poneumljanju« deluje v svojih predstavnih zmožnostih zgolj šablonsko. Ogromne vsote denarja, ki jih trg namenja reklamam in ustvarjanju novih predstav, so velik dokaz, da je človek še vedno bitje odprte domišljije. Raziskovanje in razčlenjevanje različnih pristopov k pojmu imaginacije pokažeta, da vsako še tako radikalno zanikanje in podcenjevanje te imaginacije ne more vzdržati brez zatekanja vanjo. Začarani krog, ki se najbolj pokaže v samem hermenevitičnem procesu, vodi v iskanje odgovora na vprašanje o zmožnosti človekove ustvarjalnosti. Če namreč odkrijemo vzvode različnega razumevanja človeške individualne in tudi skupinske ustvarjalnosti, bomo lažje sledili šolski politiki pri usmerjanju razvoja otrokove ustvarjalne zmožnosti. Ob tem bomo lahko tudi ugotavljali, kje je človek v tem procesu ranljiv za ideološke posege v svojo osebnostno predstavno zmožnost in kje je danes pozitivno mesto religiozne vzgoje.

Človek uživa v posnemanju in se ob tem uči, kakor je trdil Aristotel, vendar to nikoli ni brez lastnega ustvarjalnega prispevka. Ricoeurjevo razumevanje imaginacije se opira na to tradicijo in jo poskuša odpreti področju ustvarjalnosti. Razumevanje in pripovedovanje, ki predvidevata sposobnost človeka, da vstopi v krog trojnega mimezisa, se ponujata kot možnost ustvarjalnega posnemanja. Če je katera dejavnost temeljna za šolstvo, je to zagotovo sposobnost otrok, da posnemajo učitelja. Pri tem bi lahko zapadli v dresuro, če bi bil mimezis zgolj golo po-

¹¹ Kritič takšne neoliberalne šolske politike je Christian Laval, ki v svojem delu *Šola ni podjetje* kaže na nevarnosti tega početja za sodobno družbo. Če hoče ostati šolstvo javna dobrina, ki jo moramo razumeti kot dar starejše generacije mlajši, potem je treba ustaviti prevzemanje ekonomske logike v šolstvo: »Da se vzgoja in izobraževanje ne bi čedalje bolj spreminjala v trgovsko blago, je treba uvesti odmik zasebnih interesov in managerske ideologije, ki danes kolonizirajo šolo.« (Laval 2005, 310)

snemanje. Z odprtjem možnosti ustvarjalnega posnemanja, ki bi izhajalo iz človeške narave, bi tako osvobodili učitelja skrbi, kako naj učence uči in jim hkrati pusti dovolj prostora za ustvarjalnost. Vendar že sama sposobnost človeškega zavestnega posnemanja vključuje potrebo po imaginaciji, po spraševanju o smiselnosti in uporabnosti v lastnem življenju; tako nikoli ne ostane ujeta v golo posnemanje, ampak dodaja nove stvaritve. Zato lahko povežemo imaginacijo ali domišljijo in poetiko. Še posebno je to pomembno v družbi računalnikov in svetovnega spleta, ko je treba obilico podatkov, ki se brez pravih povezav pokažejo na zaslону, smiselno urediti in prevesti v lastno življenje (Baecker 2007, 17). Da bi v takšni poplavi podatkov, možnosti, vedenja sploh kaj izbrali, ohranili neko samostojnost, ne bo dovolj le oteževanje dostopnosti neprimernih vsebin nedoraslim. Poetika je tisto, kar predlaga nemški sociolog Baecker kot alternativni poudarek v sodobnem izobraževanju (108). Ta koncept poetičnega pristopa v sodobni informacijski družbi predvideva ontološko zmožnost ustvarjalnega mimezisa s stalnim procesom oddaljitve, kakor to najdemo pri Ricoeurju. Pristno osebno angažirano ustvarjalno posnemanje bomo v učnem procesu lahko dosegli le z aktivno udeležbo učencev. Pri tem je vedno izhodišče učitelj s svojim pričevanjem.

Učni načrt za predmet verstva in etika poudarja objektivnost in odsotnost vsakega didaktičnega pristopa, kjer bi se spodbujala osebna izkušnja. Čeprav je v učnem načrtu jasno izraženo, da ne govorimo le o spoznavanju verstev, ampak tudi o omogočanju vzgoje za družbeno sprejemljive vrednote, mora učitelj skrbeti, da posamezni učenec ne bi bil izpostavljen in se ne bi izkustveno zapletel v pouk: »Učitelj pa ne sme spraševati učencev o njihovih religioznih verovanjih ali od njih zahtevati, da pojasnijo svojo osebno vero in religiozno življenje.« (*Verstva in etika* 2002, 6) Joas nasprotno poudarja, »da vrednote nastajajo v izkušnji in da vera predpostavlja tako izkušnjo transcendence. Vzgojno-izobraževalni proces lahko samo takrat in tako posreduje vrednote, če bo omogočal in podpiral pri posamezniku izkušnje, ki vzpostavljajo vrednote, ali pa bo v pomoč pri artikulaciji in interpretaciji takih izkušenj« (Joas 2004, 49). Interpretacija teh izkušenj je po veljavnem učnem načrtu resda vključena v pouk, mora pa se učitelj izogibati osebne vpletenosti.

2.1 Ustvarjalnost kot možnost osvobajanja

Aristotelov pojem mimezisa je vezan na prve poizkuse človeškega delovanja, ko se človek uči iz posnemanja. Že iz same analize besede mimezis sledi, da ne govorimo o poetiki in poetičnem v smislu poezije oziroma pesniškega. Ricoeur sam pravi: »Besedo poetika sem razširil preko poezije v smislu rime in ritma, v polje ustvarjanja pomena.« (Ricoeur 1999, 59) Prav o takšnem posnemanju govorimo tudi pri učenju. »Vedenje ni nekaj, kar posameznik poseduje, ampak je opredeljeno z odnosom.« (Mendl 2008, 54) Pri na novo naučenem mora posameznik vzpostaviti nov odnos do tega, o čemer se je učil. Zato učenje nikoli ne more biti golo posnemanje, ampak samo v sebi predpostavlja ustvarjalnost. »Prav zaradi tega so pri učenju zelo pomembni motivacijski, situacijski in emocionalni aspekti.« (54)

Če razumemo imaginacijo v smislu gole objektivne reprodukcije, zaidemo v nevarnost, da zabrišemo razmerje med stvarnostjo in domišljijo. Spomini in predstave, ki jih reprodukcija prebuja, bi nas zapeljali v svet golih spominov. Še večji problem nastane z uvedbo pojma produktivne imaginacije. Ta imaginacija zmore

ustvarjati nove podobe in dogodke, ki nimajo ustrezne reference v stvarnosti, ne v sedanjosti ne v pretekli. Zopet smo pred nevarnostjo, da se izgubimo v »sanjah«, ki se še kako lahko končajo z bolezensko izgubo stika s stvarnostjo. Vsega tega se Ricoeur zaveda in poskuša najti pot, ki nas ne bi vodila v dva nasprotna pola: eden poskuša povečevati, drugi zavrniti imaginacijo (Ricoeur 1995, 240). Po njegovem je torej nujna nekakšna kritična zavest, ki bo oblikovala jasno stališče, kaj sodi v spomin, kaj v sanje o prihodnosti in kaj v današnji dan. Seveda je sklicevanje na kritično zavest, ki zmore ločevati v samem procesu tako široko zastavljene imaginacije, zelo vprašljivo, je pa nujno, če hočemo sploh govoriti o osebi. »Imaginacija je pogoj za sintezo v predstavah o objektivnem, spoštovanje je pogoj za sintezo o predstavi osebe.« (Ricoeur 1988, 90) Negotovost spoštovanja, ki bi jo kdo dosegel na poti refleksije samega sebe, je podvržena celotnemu hermenevtičnemu krogu, zato tudi imaginacija ne more postaviti jasnega merila za svojo pravilnost. Sam Ricoeur to reševanje postavi pod aporijo, ki vedno ostaja vprašljiva, pa naj se odločimo za takšno ali drugačno rešitev. Saj mora biti – če je imaginacija bolj proces kakor stanje – nujno nasproti pravilnemu procesu tudi njegova disfunkcija (Ricoeur 1995, 261).

Šele osebni vstop v pouk, kjer bo otrok jasno izrazil svoje predstave, izživel ustvarjalnost, omogoča učitelju, da vrednostno usmerja pouk, ki bo ustrezal posamezniku. Pri tem ne smemo pozabiti, da ključno vlogo igra učitelj. »Brez pričevanja komunicira vzgoja za vrednote indiferentno; osebne predstave vrednot potrebujejo pripravljenost za empatijo, proceduralizacijo in generalizacijo.« (Joas 2004, 49) Po veljavnem učnem načrtu za verstva in etiko se mora učitelj izogibati prav temu. Zato bo težko usmerjal predstavne zmožnosti posameznikov, saj jih niti ne sme poznati, hkrati pa mu to jemlje možnost, da bi z lastnim spoštovanjem omogočil sintezo in refleksijo o vrednotah, ki so vedno vezane na predstave o tem, kaj je želeno ali pričakovano. Pogosto so te vrednote vezane na simbolne predstave, ki jih v vsej globini razumemo šele takrat, ko delamo z njimi, jih poskušamo oživiti v prostoru pouka, saj je to varen prostor raziskovanja (Mendl 2008, 47).

2.3 Metafora kot orodje pouka

Zmožnost ustvarjalnega posnemanja, poetičnega ustvarjanja, se najbolj kaže v človekovi zmožnosti vsakdanje govornice. Otrok se uči s posnemanjem zvočnih znamenj in jih kmalu zmore sam oblikovati v samostojne pomene. Še bolj omejeno in konkretno polje človeške ustvarjalnosti je za Ricoeurja metafora. Metaforična zmožnost presejanja vsakdanje govornice – ustvarjanje vedno novih živih metafor torej – ima po Ricoeurju dva vzroka. Najprej je to podobnost, ki nastopi med prej morda različnima dejstvoma in jih posameznik opazi. Ko hočemo to podobnost izraziti, to zahteva semantično inovacijo. Druga pot, ki nas pripelje do novih metafor, je naša zmožnost ustvarjalnosti, domišljije. Ta je predvsem v tem, da lahko poiščemo podobnosti med do takrat različnimi stvarmi; trdi celo, da zmoremo te podobnosti sami ustvarjati. Navezuje se na Aristotelovo trditev, da je pravi mojster tisti, ki zmore podobnosti odkriti in jih s prispodobno prikazati. S tem presežemo konflikt, ki je navzoč v najrazličnejših pristopih do metafor. Tam namreč, kjer velja, da beseda poimenuje to, kar odkrije v stvarnosti (neko podobnost), presežemo ločevanje na pojmovanje dobesednega pomena in prenesenega. Saj je samo »utečeno« semantično polje, ki ga imamo trenutno za dobesedno, nastalo

z metaforičnim pristopom. Nova metafora, ki je še živa, le razbija stare kategorije spoznavanja in vzpostavlja nove, seveda v razmerju do stvarnosti, ki jo tako vidimo na nov način.

Ustvarjanje metafor izvira iz zmožnosti »videti kot«, ki je temeljna struktura spoznanja; metafora ni zgolj neka figura govora, ampak je vezana na samo razumevanje. Prava metafora je le živa metafora, torej tista, ki še nima utečenega pomena, ki daje misliti. Hkrati ostaja vezana na preobrnjeni pomen besede, ki se prepozna šele v frazi. Še več, odkrili smo temeljni element ustvarjalnosti. Navzoč je pri nastanku vsake metafore in je po Ricoeurjevem stališču nujno povezan z zmožnostjo »videti kot« in to prepoznati in ubesediti. To je proces, ki ob najdenju ustvarja, »finden« – »erfinden«.

V svetu nasprotij, v vsakdanjem soočanju že od rane mladosti dalje z zlom in s tezo, da »bolje pride skozi tisti, ki se znajde«, je zmožnost »videti kot« lahko pogosto tista, ki zmore otroka oddaljiti od vzgoje za družbeno zaželene vrednote. Metaforična sposobnost, še prej pa osnovna potreba po osmišljanju še tako nepovezanih stvari, ki se zgodijo v življenju,¹² lahko hitro privede do v sebi nepovezanih drž, še posebno pri teh, ki jih otrok oblikuje zgolj racionalno. Prav to je pogosto zahteva pouka predmeta verstva in etike. Hitro tako lahko nastane prostor za predstave, ki so potrebne v šoli, in za tiste, ki so nujne v življenju. Če namreč zapremo prostor za osebne izkušnje, tudi predstave, ki nastanejo v šoli, prav tako ne morejo v vsakdanje življenje. To pa se zgodi zlasti zato, ker je ustvarjanje novih pogledov tako vsakdanje, kakor je vsakdanje kovanje novih metafor. Pogosto se tega niti ne zavedamo, in vendar z besedami ustvarjamo, performiramo nove poglede (Mendel 2008, 67). Zato je nujno, da učitelj omogoči izkušnjo in šele potem vodi k refleksiji, saj ta ne bo šla mimo sveta otroka, ampak bo izhajala iz njegovega »videti kot«. Prek izkušnje razumevanja sveta in metaforičnih povezav drugih se prav tako šele lahko učimo izstopanja iz lastnih predstav.¹³ Le tako je možen pouk za vrednote, ki presegajo sebično potrjevanje trenutnih potreb. »Pri tem omogoča religija nekakšno povezovanje disparatno pojavljajočih se življenjskih kontekstov in problemov. Ta vključitev v osebnodinamično celoto, ki posameznika ne pusti samega v določeni situaciji, ampak ga integralno sprejme v velik kontekst, je neprecenljiva večvrednost, ki jo religija v povezavi z vzgojo za vrednote nudi.« (Meyer-Ahlen 2007, 75) Prav to vključuje Ricoeur pri razumevanju metafore. Besede, s katerimi jih tvorimo, prejmemo, so posredovane. Prav tako je svet z vsemi vrednotami dan vnaprej. Vendar nova pripoved – nova povezanost znanih besed – razkriva napetost, ki jo najprej sluti le avtor. Šele v procesu razumevanja, ko ta nova pripoved vstopi v odnos z drugimi, avtorja potrdi v razumevanju in mu pomaga pri oblikovanju samopodobe. Prav religijska tradicija je varno okolje, kjer lahko otrok ustvarjalno osmišlja, saj je Bog enako dobro, ljubezen, podaritev, varnost. Religija v znamenju prazaupanja tako daje človeku motivacijsko moč, »ki jo nudi temeljna sprejetost s strani Boga« (82).

¹² Zanimivo je, da tudi potrebe po opravljanju, govornice, ki se hitro širijo, potrjujejo to potrebo. Razlog, da človeštvo že od nekdaj pozna govornice, lahko pripišemo temu, da ima »človek globoko zakoreninjeno motivacijo, da bi osmisлил svet« (DiFonzo 2008, 9). Hkrati pa samo osmišljanje ustvarja smisel in zato lahko govornice zelo močno oblikuje tudi moralo (36).

¹³ Joas trdi, da nam določeno razumevanje šele omogoča določene izkušnje. Še posebno je ta dinamika navzoča pri religijskih izkušnjah (Joas 2004, 24).

3. Poetična vzgoja za jutri

V svetu, ki od človeka zahteva vedno več iznajdljivosti, potrebuje pa le potrošnika, je nujno, da pripravljamo mlade k tej poetični ustvarjalnosti. Sinteza na ravni osebe, ki bo ohranjala ravnovesje med svetom, ki ponuja, in upanjem, ki ga prebuja, je pot, ki nam lahko pomaga, da izstopimo iz začaranega kroga potrošnje. Prav religijska dimenzija gledanja na svet lahko odpre imaginacijo za preseganje ujetosti z reklamami in s trgom prebujenih možnosti. Dejstvo, da si drznemo misliti več, kakor nam lahko ponudi trg, da si drznemo upati v potešitev naših temeljnih potreb v odnosu z Bogom, nas osvobaja pred nevarnostjo vsiljevanja prodajnih artiklov, ki jih ne potrebujemo. »Videti kot« je le začetek. Šele ko se otrok zave sebe v »samo človeški svobodi«, ko se zave, da nikoli ne more odpraviti svoje krhkosti in da mu je ta nepopolnost dana za ustvarjalni pristop, bo sposoben učenja za vrednote, ki bodo presegale le sebične in trenutne potrebe. Odkritje in priznanje lastne ustvarjalnosti je pot, ki odpre možnost vzgoje za vrednote.

Z razvojem osebne lestvice vrednot in občutenjem sebe v etičnih dimenzijah lahko šele začnemo tudi z vzgojo za vero. Človek, ki se zaveda vrednosti lastnega bivanja, ki sprejme dano in ni otopel za ustvarjalno napetost med smislom, ki ga daje trg, in tem, ki ga sam potrebuje, bo odprt tudi za pomene, ki jim ne more biti sam izvor, ki so razodetje obličja drugega in obličja Boga, ki so nekakšen nadpomen. Če ni te metaforične napetosti med potrošnjo in globino osebnega hrepenenja, ni prave sinteze na ravni osebe, v procesu izobraževanja pa tudi ni mogoče graditi tako moralnih kakor verskih vrednot. Šele tam, kjer subjekt sprejme svojo hermenevtično pogojenost, kakor je to Ricoeur razvil v delu *Sam kot drugi* (Ricoeur 1996), bo zmožgal stopiti v dialoški proces gradnje skupnega sveta, v katerem bo odkrival božje kraljestvo. To je kljub sodobnemu individualizmu vedno bolj nujno, če hočemo, da živa metafora človeške kulture in religije ne ostane zaprta v ozke kroge izbrancev in orožje v rokah najrazličnejših fundamentalistov. »Torej tam, kjer je moč, je tudi krhkost. In tam, kjer je krhkost, je tudi odgovornost.« (Ricoeur 1999, 49)

Odgovornost lahko zaživimo šele, če sprejmemo meje samega sebe: »Ta filozofija omejenosti omogoča prostor za možen sprejem besede, ki prihaja od Drugega.« (Thomasset 1996, 233) Ta Drugi, pisan z veliko začetnico, je temelj tudi za poslušnost bližnjemu in končno samemu sebi. Z religijsko vzgojo se tako prek drugega kopernikanskega obrata približujemo tudi etični vzgoji. Prav ta prepletenost etičnega z verskim danes mnogim pomeni edino alternativo vedno večji institucionalizaciji človekovih pravic in njegovega dostojanstva. Ko velja, da je dovoljeno vse, kar z zakonom ni striktno prepovedano, potem tudi človekovo dostojanstvo lahko dosežemo samo še na sodišču. Učenje verstev in etike, kjer je prav temeljni cilj spoštovanje človekovih pravic, vodi v slepo luč, če se bo zatekalo zgolj v objektivno in neosebno obravnavanje. Če vera izhaja iz osebne izkušnje, potem to pomeni veliko moč, ki jo šele pri vratih, odprtih za izkušnjo, uspešno šolsko usmerjamo. Vera, zasidrana v evangelijih, pomeni mnogim vedno večji družbeni kapital. »Potem se lahko moč evangeljskega sporočila prelije v boj za človekove pravice in njegovo univerzalno dostojanstvo. In ta moč bo potrebna, ker ta boj nikakor ni enkrat za vselej odločen.« (Joas 2004, 168) Še posebno zato, ker je in-

stitucionalizirano varstvo temeljnih človekovih pravic krhko in ranljivo. Torej potrebuje globljo podporo hotenja in se mora začeti v temeljnih človekovih predstavah. Poetično moč lahko z ustreznim didaktičnim pristopom negujemo, da je v korist tako posamezniku kakor skupnosti. Upamo lahko samo, da bo tudi v Sloveniji počasi dozorel čas, ko bo iz le izbirnega (obveznega za institucijo) predmet verstva in etika postal obvezni predmet. Skupne vrednote ne morejo namreč mimo temeljnih osebnih vrednot, ki jih oblikujejo in usmerjajo verske predstave. Pri tem bi morali za ustrezen didaktični pristop in za poštenost do religijskega sveta najprej odpreti prostor osebni izkušnji z vso zahtevnostjo skupne in vodene refleksije. Takrat bo ta predmet res prava živa metafora za še vedno v stare okvire uje-te slovenske izobraževalne cilje.

Sklep

Če smo se na začetku spraševali, kaj je tisti skriti cilj uvedbe obveznega izbirnega predmeta verstva in etika v zadnjem triletju osnovne šole, bi na koncu težko odgovorili enostransko. Ni tako preprosto in enopomensko kakor z razsvetljen-skimi idejami o osvobajanju posameznika prek izobraževanja. Najprej je mogoče izslediti željo, da bi pouk pomagal razumeti resnost in pomen verskih in etičnih vprašanj. Zaradi strahu, da bi to vodilo k prevzemanju kakih verskih nazorov (*Verstva in etika* 2002, 6), učni načrt izključuje vsako namerno in seveda tudi vodeno izkustveno učenje. S tem je nakazan temeljni strah pred versko izkušnjo, učencem pa onemogočeno, da bi celostno sodelovali pri pouku. Zanje to ni samo izbirni predmet, ampak tudi neživljenjski predmet, saj jim ne omogoča, da vstopijo vanj z vsem, kar so na tem področju že doživeli, da bi lahko v varnem okolju eksperimentirali z možnimi izkustvi. Zato je izključeno že iz samega didaktičnega vidika, da bi ta predmet vodil k izoblikovanju osebnega odnosa do teh vprašanj in k pre-mišljevanju o njih.

Še večja težava se pokaže pri zagotavljanju etične usmerjenosti tega pouka. Učni načrt resda poudarja, da ni pomembna le moralna dimenzija verskih tradicij, vendar pa je to ključni cilj tega predmeta. »Pouk ni nevtralen do temeljnih norm in vrednot ('civiliziranega') človeškega življenja in medčloveškega sožitja ter še posebej skupnega življenja v moderni demokratično urejeni politični družbi, pravni in socialni državi, katerih sestavina je tudi javna šola.« (*Verstva in etika* 2002, 6) Vsa sodobna didaktika na področju etičnih vrednot poudarja osebno doživljaj-sko noto pri pouku. Vrednot ni mogoče zgolj »razumarsko« poučevati, ampak jih je treba prek osebnega doživljanja učiti. S tem so snovalci predmeta – upajmo, da nezavedno – izključili možnost etičnega pouka pri tem predmetu. Še posebno, če upoštevamo Ricoeurjevo izhodišče: treba je najprej prebuditi zavest o osebni eti-čni naravnosti po »dobrem življenju«, da zmore posameznik doseči občutek za kantovski »moram«.

Pri vsem je najteže učiteljem. V strahu pred očitkom, da bi preveč vnašali verski pouk v šolo, se morajo izogibati vsaki možnosti izkustvenega pouka. Doživetje je dovoljeno, če je oddaljeno, če ni last učencev. Ko v prenovi učnih načrtov vedno bolj težimo k vključitvi učencev v pouk, da bi zmogli vnesti svoja izkustva in bi novo znanje spet predelalo njihovo vsakdanje ravnanje, je pri tem predmetu učitelj naravnani prav v nasprotno smer. Od izkustva, doživljanja, vključevanja osebnega

življenja mora odstopiti, da bi ohranil navidezno nevtralnost. Pri tem mora delovati zavestno proti vsem prizadevanjem šolnikov v zadnjem času pri nas, da bi vnesli vzgojne momente v izobraževanje. Do verskih prepričanj mora ostati nevtralen, odzval naj bi se samo na zunanje etične pojave. Kakor da ne bi isti učni načrt poučeval, da so v temeljnih verskih izkustvih skrita močna etična nagnjenja.

Ker je osebna izkušnja izključena, je predmet *verstva in etika* obsojen na poučevanje. Pri tem je izključena poetičnost, ki bi pomagala k odprtosti vsakega učenca do sebe in prek tega tudi do drugega, naj bo ta še tako drugi. Ideološkost nevtralnosti hromi utopičnost strpnosti. Strpnost je le zahteva, ki ne sme prihajati iz osebnega doživljanja, ampak iz naučenega doživljanja. S tem smo obsojeni na strpnost, ki nima nič skupnega s spoštovanjem. Dokler s čim ali s kom potrpim, se z njim še ne bogatim. Tako zasnovan religijski pouk, kakor je sedaj, daje občutek, da v sebi skriva strah pred nevarnostjo osebne verske izkušnje.

Reference

- Baecker, Dirk. 2007. *Studien zur nächsten Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- DiFonzo, Nicholas. 2008. *The watercooler effect*. New York: Penguin.
- Joas, Hans. 2004. *Braucht der Mensch Religion?* Freiburg: Herder.
- Laval, Christian. 2005. *Šola ni podjetje*. Ljubljana: Krtina.
- Lenoir, Frédéric. 2003. *Les métamorphoses de Dieu*. Paris: Hachette.
- Liessmann, Konrad Paul. 2006. *Theorie der Unbildung*. Wien: Zsolnay.
- — —. 2007. *Zukunft kommt!* Wien: Styria.
- Locke, John. 2007. *Nekaj misli o vzgoji*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
- Mendl, Hans. 2008. *Religion erleben*. München: Kösel.
- Meyer-Ahlen, Stefan H. 2007. Mehrwert Religion: Die besondere Bedeutung von Religion im Kontext der Werterziehung. V: *Braucht Werterziehung Religion?*, ur. Hans Joas, 67–100. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Ricoeur, Paul. 1965. *De l'interprétation*. Paris: Seuil.
- — —. 1988. *Philosophie de la volonté*. Paris: Aubier.
- — —. 1995. *Réflexion faite*. Paris: Esprit.
- — —. 1996. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- — —. 1997. *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Seuil.
- — —. 1999. *L'unique et le singulier*, Liège: Alice.
- Safranski, Rüdiger. 2006. *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?* Frankfurt: Fischer.
- Sartre, Jean Paul. 1968. *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Sloterdijk, Peter. 2000. *Evrotaoizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Stöbener, Anja, in Hans G. Nutzinger. 2007. Braucht Werterziehung Religion? V: *Braucht Werterziehung Religion?*, ur. Hans Joas, 23–63. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Thomasset, Alain. 1996. *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*. Leuven: University press.

Bogdan Kolar

Zgodovinske okoliščine praznovanja 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani

Povzetek: Razprava osvetljuje okoliščine, v katerih je potekalo praznovanje 50-letnice delovanja Teološke fakultete v Ljubljani leta 1969, ko je enak jubilej slavila tudi Univerza v Ljubljani. Opozori na nekatere posebnosti tega dogodka, ki so izhajale iz dejstva, da je bila fakulteta leta 1949 izključena iz univerze in je dobri dve leti zatem postala zasebna cerkvena izobraževalna ustanova (takšen položaj je imela do leta 1992). Prvotni načrt praznovanja je obsegal več dogodkov, ki bi potekali v ljubljanski stolnici in v prostorih fakultete, in osrednjo akademijo v eni od javnih dvoran v mestu. Dvema uglednima teologoma bi podelili častni doktorat. Zaradi posegov od zunaj je bila prvotna zasnova praznovanja spremenjena. Praznovanje fakultetnega jubileja je bilo tudi javni dogodek, ki ga je spremljala državna Komisija za verska vprašanja in s svojimi posegi vplivala na potek prazničnega dogajanja. Priprava in potek prireditve sta pokazala nekatere napetosti, ki so bile na ravni odnosov med državo in Katoliško cerkvijo v Sloveniji, in na razmere znotraj Cerkve.

Gljučne besede: Komisija za verska vprašanja, odnosi država – Cerkev, patriotično združenje duhovnikov, študij teologije, Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani, verske skupnosti

Abstract: **Historic Circumstances of the 50th Anniversary Celebration of the Faculty of Theology of Ljubljana**

The paper highlights the historic circumstances in which the 50th anniversary of the Faculty of Theology of Ljubljana was celebrated in 1969. The same jubilee was also celebrated by the University of Ljubljana. The event was distinguished by some particular features resulting from the exclusion of the Faculty from the University of Ljubljana in 1949 and its inception two years later as a private Church school (maintaining this status until 1992). The originally intended programme included events to take place in the Cathedral of Ljubljana, on the premises of the Faculty and a main celebration in one of the public halls in the city. Two esteemed theologians were to be given a honorary doctorate. Owing to outside interventions, the original programme had to be changed. The celebration of the Faculty jubilee was considered a public event that was closely followed by the state Office of Religious Affairs, which directly intervened in the course of the celebrations. The planning and the execution of the festivities showed some tensions between the state and the Catholic Church in Slovenia as well as some tensions within the Church.

Key Words: Office of Religious Affairs, Church-state relations, Patriotic Association of Priests, study of theology, Faculty of Theology, University of Ljubljana, religious communities

Konec leta 1969 je Univerza v Ljubljani kot prva in edina univerza na Slovenskem praznovala 50-letnico obstoja. Čeprav takrat ni bila več njena članica, je Te-

ološka fakulteta jubilej razumela tudi kot svojega in ga je na več načinov obeležila, poleg udeležbe predstavnikov fakultete na nekaj univerzitetnih prireditvah. Njeno mesto v okviru univerzitetne skupnosti se je radikalno spremenilo po letu 1952, ko je postala zasebna izobraževalna ustanova Katoliške cerkve. »*Stiki z univerzo so se sicer zrahljali, niso pa prenehali in so bili zvečine akademsko korektni, včasih kar prisrčni. Zato se je teološka fakulteta brez vsake zagrenjenosti rada pridružila praznovanju tega pomembnega jubileja.*« (Miklavčič 1969, 166) Ker so tako v praznovanju kakor pri pripravah nastali nekateri zanimivi, zelo zgodovinski in zelo slovenski zapleti in epizode, velja spomniti nanje in jih umestiti v takratni slovenski čas in prostor. Pri tem ne gre spregledati, da so prazničnim dogodkom poleg širših političnih okoliščin dale svoj pečat cerkvene razmere tako na Slovenskem kakor v Jugoslaviji in v širšem srednjeevropskem prostoru. Pri tem mislimo predvsem na živahno dogajanje po koncu drugega vatikanskega cerkvenega zboru, na leta 1968 objavljeno encikliko papeža Pavla VI. *Humanae vitae* in na vplive, ki jih je v odnose med katoliško skupnostjo in političnim režimom v državi zanesel nedavno predtem podpisani beograjski protokol (leta 1966). V dogodke je bilo vpleteno tudi slovensko duhovniško patriotično združenje Cirilmetodijsko društvo slovenskih duhovnikov. Po mnenju vélikega kanclerja fakultete ljubljanskega nadškofa in metropolita dr. Jožefa Pogačnika je bilo praznovanje priložnost za »*duhovni obračun za čas od rojstva fakultete do danes, naj bo pogled v situacijo fakultete v današnjem času in v našem prostoru in naj realno načrtuje bodočo pot*« (Pogačnik 1969, 163). Hkrati je nadškof Pogačnik ob ugotovitvi, da je po drugi svetovni vojni na Slovenskem zaradi objektivnih okoliščin teološko raziskovanje manj napredovalo, izrazil upanje, da bo jubilej »*v nas vseh prebudil hoteenje, omogočiti profesorskemu zboru, da more tudi v tej smeri dovolj storiti*«.

Pogled z druge strani

Za spremljanje dogajanja na cerkvenem področju je jugoslovanska država v vseh republikah pooblastila komisije za verska vprašanja (njihovo ime se je skozi zgodovino večkrat spremenilo; nazadnje se je uveljavilo ime komisija za odnose z verskimi skupnostmi - KOVS). Pavle Bojc, takratni predsednik Komisije SR Slovenije za verska vprašanja, je na začetku februarja 1970 v obsežnejši informaciji, ki jo je pripravil za uporabnike njenih storitev, povzel dogajanje in ga naslovil *Informacija o proslavi 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani*. Naslovniki informacije so bili: predsednik Izvršnega sveta Republike Slovenije Stane Kavčič in član istega sveta dr. Ernest Petrič, predsednik Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije Franc Popit, predsednik Republiške konference Socialistične zveze delovnega ljudstva Slovenije Janez Vipotnik, predsednik Skupščine Socialistične republike Slovenije Sergej Kraigher in sekretar republiškega Sekretariata za notranje zadeve Silvo Gorenc. Besedilo kaže izvirno metodo dela te komisije, na dobre informatorje znotraj cerkvenih ustanov in hkrati tudi nekatere poudarke prazničnega dogajanja. Zaradi njene izvirnosti in zgodovinske pričevalnosti informacijo navajamo v celoti (Informacija o proslavi 50-letnice Teološke fakultete 1970).

Teološka fakulteta v Ljubljani je v dneh 27. do 29. januarja 1970 proslavljala 50-letnico svojega obstoja. (Teološka fakulteta je bila do poletja l. 1952 v

sklopu ljubljanske univerze,¹ kasneje tj. zadnjih 18 let pa deluje kot samostojna cerkvena ustanova. Ob nedavnih proslavah v zvezi s 50-letnico ljubljanske univerze je bila ustrezno obravnavana tudi teološka fakulteta za čas, ko je delovala v okviru univerze. Na proslave je bil vabljen in se jih je tudi udeleževal sedanji dekan teološke fakultete dr. Vilko Fajdiga.)

O predvideni samostojni proslavi teološke fakultete je bila Komisija obveščena že koncem leta 1969, vendar le načeloma, ne pa v podrobnostih. Mnoge podrobnosti glede proslave so bile namreč nerazčiščene celo za same prireditelje skoraj neposredno do srede januarja 1970. Fakultetni svet je namreč na mnogih sejah razpravljal o sami fiziognomiji proslav, o vsebini govorov in predavanj ter njih izvajalcev, o kraju izvedbe slavnostne akademije in osebnosti, ki bi jim kazalo podeliti naslove častnih doktorjev fakultete. Pri tem je prihajalo često do zelo ostrih nasprotij, predvsem glede kraja izvedbe slavnostne akademije in podelitve naslova častnega doktorja dr. Josipu Demšarju.

Večina članov CMD in napredne duhovščine v fakultetnem svetu je zagovarjala stališče, da naj bi bila v dokaz dobrih odnosov med Cerkvijo in državo slavnostna akademija v kaki javni dvorani, nasprotno pa so nepomirljivi elementi med profesorji pretežno ta predlog odklanjali in zahtevali akademijo v stolnici. Končno so zmagali v profesorskem svetu tisti, ki so bili za proslavo v cerkvi.

Ko je član glavnega odbora CMD dr. Perko kot pooblaščenec fakultetnega sveta glede slavnostne akademije razgovarjal z dr. Pogačnikom, sta se dogovorila za proslavo izven cerkve in je dr. Perko tudi osebno iskal dvorano. Začel je pri filharmoniji, nato pri kinu Komuna, končno pa je uspel v Unionu. Union torej ni bil kakorkoli načrtno izbrana dvorana (res pa je, da je uprava kina Union dvorano oddala brez usakega posvetovanja s komurkoli). Tako je bila Komisija skupaj z ostalimi faktorji obveščena o kraju izvedbe slavnostne akademije – t.j. o unionski dvorani – šele z objavo proslave v verskem listu »Družina« z dne 25. 1. 1970 oziroma istočasnih osebnih vabil predsedniku in tajniku Komisije za udeležbo na proslavi.

Dodatna trenja v fakultetnem svetu ob proslavi pa so nastala ob kandidatih za častni doktorat. Soglasno so predvideli dr. Jakoba Ukmarja, 92-letnega kanonika iz Trsta, in dr. Josipa Demšarja, 93-letnega upokojenega profesorja teološke fakultete. Večina fakultetnega sveta je postavila pogoj, da je nujno izposlovati potrebno soglasje Vatikana za predvideno podelitev častnega naslova brezpogojno za oba; predvidevala se je namreč možnost, da bi Vatikan glede dr. Demšarja, ki je sicer cerkveno-teološko priznan strokovnjak, odrekel svoje soglasje, ker je pač dr. Demšar dolgoletni član CMD in ima torej po današnjem gledanju pretežnega dela cerkvenega vrha, vključno s kongregacijami v Vatikanu, zaradi tega »neodpustljiv greh«. Dosežen je bil nekak kompromis tako, da bi v slučaju negativnega odgovora Vatikana (do česar je tudi prišlo zaradi pretirano »vestnega« poročanja dr. Pogačnika v Rim o dr. Demšarju in njegovem članstvu v CMD) na proslavi vseeno dodelili častni doktorat

¹ Takšna trditev ni bila točna, saj je bila Teološka fakulteta izključena iz Univerze v Ljubljani leta 1949, leta 1952 pa je prenehala biti samostojna javna izobraževalna ustanova. Postala je interna cerkvena šola.

tudi samo dr. Ukmarju, vendar ne v predvideno slovesni obliki kot za oba, pri čemer je zlasti pomožni mariborski škof dr. Grmič, kot predvideni promotor, izjavil, da v tem slučaju ne bo imel slavnostnega govora. (Od tega je dr. Grmič kasneje odstopil).

Manjša trenja so nastala tudi okrog priprav za proslavo na Žalah v spomin pok. profesorjev, ker je predvideni govornik dr. Stanko Cajnkar kategorično odklonil predlog, da naj bi v svojem govoru ob tej priliki kratko osvetlil like vseh pok. profesorjev, med katerimi je tudi – kot znano – nekaj vojnih zločincev (dr. Rožman, dr. Erlih) oz. izdajalcev. Dr. Cajnkar se je v govoru končno omejil samo na čisto filozofsko teološki pogled Cerkve na »skrivnost življenja in smrti«, za njim pa je dr. Rode prečital imena pok. profesorjev.

Reagiranje oblasti na poskus, da bi bila slavnostna akademija v Unionu, je znano. Po sedanji trezni oceni je to stališče sprejela velika večina duhovščine – tudi tiste, ki je prvotno zagovarjala oportunistično proslavo v Unionu – za realno in nujno. Najbolj nepomirljiv je bil dr. Perko, ki je kot znano tudi ostro protestiral osebno na Komisiji; nasprotno pa je krog najreakcionarnjših duhovnikov in vernikov ukrep oblasti izrabil v svoj prid in očital »pravovernim«, da jih je oblast pustila na cedilu.

V programu proslav za dne 28. 1. 1970 ni bila kakorkoli označena posebna slavnostna seja fakultetnega sveta, in vendar je prav na tej seji prišlo do nepredvideno ostrih nastopov. Dr. Perko je namreč na začetku same seje zaprosil za besedo in prečital svoj pripravljeni pismeni protest proti ukrepu oblasti glede unionske dvorane, proti diskriminaciji v zvezi z dr. Demšarjem in proti zavlačevanju rešitve glede nihil obstat² za dr. Cajnkarja, dr. Miklavčiča in dr. Oražma; ob zaključku je demonstrativno predlagal enominutni molk v znak protesta proti naštetim krivicam.

Ob nastalem preplahu je nadškof dr. Pogačnik brez besede zapustil sejo, nato pa je dr. Cajnkar s predlogom za spoštovanje dnevnega reda zadevo umiril in se je seja normalno nadaljevala in zaključila.

Glede same proslave v stolnici dne 28. in 29. januarja dopoldan niso bile zabeležene nikake posebnosti. Udeležba obeh dni je bila zelo velika.

Do ponovnih zaostritev pa je prišlo dne 28. januarja popoldan ob diskusiji na teološki fakulteti o temah dopoldanskih predavanj v stolnici. Razprava se je dotaknila tudi vprašanj v zvezi z znano encikliko *Humanae vitae*, vendar je ob tem dr. Jenko, škof Slov. Primorja (dr. Pogačnik iz protesta na dopoldanski napad dr. Perka sploh ni bil navzoč), takoj nastopil proti razpravi, češ da ne more biti diskusije o tem, kar je jugoslovanski episkopat do tega zavzel svoje dokončno stališče. Večina navzočih je proti temu glasno protestirala (»štampanje« bogoslovcev in medklici), osebno pa so nastopili proti dr. Jenku dr. Vilko Fajdiga kot predsedujoči ter profesorja dr. Grmič in dr. Steiner. Njuna razprava je bila tako temeljita, da je moral dr. Jenko kot

² Govorili so predvsem o vprašanju soglasja k izvolitvi v naziv rednega profesorja. Glede na informacije, ki jih je imel veliki kancler, bi takšno soglasje zelo težko pridobili ali sploh ne, zato so se vedno znova – zlasti pa pri volitvah mlajših učiteljev v višje nazive – postavljala vprašanja. Ista ovira se je pokazala, ko so prišle vsako leto na vrsto volitve novega dekana.

poraženec pred vsemi priznati, da je zavzel napačno stališče in se je tudi opravičil.

Po končanih proslavah dne 29. januarja je bilo na škofiji »prijateljsko kosilo«, katerega se demonstrativno niso udeležili nekateri povabljeni.

Teološka fakulteta je v zvezi s svojo proslavo dostavila pismena vabila rektorju ljubljanske univerze dr. Modicu in predsedniku ter tajniku KVV SRS, isti pa so prejeli osebno vabilo tudi od dr. Pogačnika na »prijateljsko kosilo« v nadškofiji.

Povabljena gosta Komisije sta se glede kosila pismeno opravičila dr. Pogačniku, z ozirom na pismeno povabilo fakultete za udeležbo na slavnostni akademiji pa je bilo dano ustrezno opravičila dekanu dr. Vilku Fajdigi osebno.

Pomembnejših odmevov na dogodke v zvezi s proslavo skoraj ni, posebno to velja glede unionske dvorane. Tu so se slišale samo pripombe poedincev (dr. Miklavčič), da naj bi se govorilo, da je oblast to storila na intervencijo tov. Kardelja, češ da mu proslava v Unionu ne bi manjšala pozornosti, ki jih je bil deležen ob istočasno proslavi svoje 60-letnice. Tudi verski list »Družina« je okoliščino glede unionske dvorane označil med ostalim tekstom samo z besedami: »Po načrtu bi se morala slavnostna akademija odvijati v veliki unionski dvorani, pa nam (uredništvu 'Družine' – opomba KVV) je bila prejšnji dan sporočena sprememba. Tudi ta del proslave bo v stolnici.«

Glede publicitete verskega tiska ob tem bi lahko ocenili, da je bila dokaj zmerna in umirjena. »Družina« je temu dogodku posvetila komaj 1 stran in pol, sama fakulteta pa je izdala slavnostno številko svoje redne znanstveno-teološke publikacije »Bogoslovni vestnik«.

Opisane zaostritve so naravno še bolj poglobile jez med ljubljanskim nadškofom dr. Pogačnikom in njegovimi privrženci ter njihovimi vse številnejšimi in glasnejšimi kontestatorji. Pri tem je šel nedvomno najdlje dr. Perko, za njim pa dr. Oražem. Slednji je iz protesta abstiniral celotno proslavo in se tudi pismeno odpovedal vabilu na kosilo, s tem, da je na kasnejše konkretno osebno vprašanje dr. Pogačnika za vzroke, nastopil zelo obtožujoče proti dr. Pogačniku v več zadevah (dr. Demšar, nihil obstat, diskriminacija članov CMD, konzervativnost gledanja na razvoj dogodkov v slovenski Cerkvi in pod.). Slavnostnega kosila se iz protesta ni udeležil tudi dr. Maks Miklavčič, dr. Strle pa je izostal iz tradicionalnih nasprotovanj takim prireditvam.

Tako besedilo informacije kakor razvoj dogodkov odpirata nekatera vprašanja, ki jih želimo predstaviti v nadaljevanju in s tem osvetliti trenutek, v katerem je Teološka fakulteta praznovala svoj zlati jubilej.

Praznovanje jubileja univerze

Ljubljanska univerza je svoj zlati jubilej zaznamovala z različnimi prireditvami; osrednje so bile pripravljene v dneh od 8. do 11. decembra 1969. Med dogodki je dobil poseben pomen zbornik *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani 1919–1969*, v katerem je kot del prispevka z naslovom *Višje šolstvo na*

Slovenskem do leta 1918 prof. dr. Fran Zwitter predstavil tudi delovanje teoloških izobraževalnih ustanov na Slovenskem do tega leta. Dr. Metod Mikuž, najprej doktor teoloških in nato še zgodovinskih ved, je v prispevku *Gradivo za zgodovino univerze v letih 1919–1945* orisal nekatere razsežnosti sodelovanja med univerzo in Teološko fakulteto v času, ko je bila njena članica. Podobno se je vsaj v kaki točki ozrl na sodelovanje prof. dr. Bogo Grafenauer v članku *Žitljenje univerze od 1945 do 1969*. Prispevek o teološki fakulteti je pripravil prof. dr. Marijan Smolik. Na univerzitetni jubilej so se navezovali prispevki, ki jih je kot posebno slavnostno številko objavil *Bogoslovni vestnik*, glasilo Teološke fakultete. V božični številki *Družine* je bil pod naslovom *Zlati jubilej* (1969, 6) objavljen priložnostni zapisek:

Tudi v verskem listu se moramo spomniti velikega dogodka, ki je enako važen za verne kakor neverne, 50-letnice slovenske univerze v Ljubljani. Starejši še pomnijo, da so obenem z upanjem, da kdaj dobimo kulturno in narodno svobodo, upali tudi v najvišji izraz te svobode, v samostojno slovensko univerzo. Najboljši duhovi v našem narodu so se zanjo borili doma in na tujem in končno doživeli, da je z narodno osvoboditvijo prišla tudi univerza. Zavedali so se, da je naš narod sposoben dati dovolj profesorjev in študentov in da je sposoben, da ob univerzi tekmuje z znanostjo drugih narodov. Zgodovina 50 let je pokazala, da je to res. Po pravici se je proslav od 8. do 11. decembra v Ljubljani udeležil najvišji predstavnik naše države maršal Tito, po pravici so k njim povabili zastopnike domačih in tujih univerz, po pravici so se tega jubileja veselili študentje, katerih število je od prvotnih 1000 naraslo že nad 15.000.

Poseben razlog za to veselje imamo tudi verni ljudje. Ne samo, da z univerzo, ki je last celotnega slovenskega naroda, živimo in delamo vsi in tudi vsi uživamo njene sadove, ko tudi vsi prispevamo tako ali drugače k njenemu življenju. Še posebej se verniki spominjamo, da so se visoke šole v Ljubljani začele že v 16. stoletju z jezuitskimi šolami, da so bile bogoslovne vede vedno med vrhovi slovenskih znanstvenih prizadevanj, da so k začetkom slovenske univerze mnogo pripomogli najvišji predstavniki Cerkve v našem narodu, da je bila na ljubljanski univerzi od 1919 do 1952 stalno tudi teološka fakulteta in da so bili med rektorji univerze tudi veliki bogoslovni znanstveniki dr. Aleš Ušeničnik, dr. Franc Lukman in dr. Matija Slavič. Tudi kot verniki se z ljubljansko univerzo veselimo in ji k jubileju čestitamo v trdnem upanju, da nam bo še naprej dajala poštene sadove svojih resnih znanstvenih prizadevanj in tako narod ohranjala zdrav in močan.

Po besedah prof. dr. M. Miklavčiča, ki je pripravil pregled dotedanjega teološkega študija na Slovenskem in v svojem prispevku *O našem jubileju in bogoslovni izobrazbi na Slovenskem pred letom 1919* v nekaterih točkah dopolnil predstavitev prof. dr. F. Zwittra v omenjenem zborniku, je bilo praznovanje jubileja utemeljeno v razmahu, »ki ga je v 50 letih dosegel visoki slovenski znanstvenoraziskovalni in izobraževalni zavod,« in v zavesti, »da smo z njim skupaj rasli in napredovali vsi Slovenci« (Miklavčič 1969, 166). Kot takrat osrednja izobraževalna ustanova na Slovenskem je imela univerza zgodovinsko vlogo in odgovornost za razvoj vseh znanstvenih disciplin, kakor je želel poudariti tudi zgodovinski zbornik. Pri tem se je koncept zbornika uspešno izognil polemičnosti. »S te strani torej ni bilo nobene motnje za soglasje pri praznovanju uni-

verzitetnega in našega jubileja.« (168) Kakor je bilo omenjeno zgoraj, je bil na nekatere slavnostne prireditve povabljen tudi dekan Teološke fakultete prof. dr. Vilko Fajdiga.

Slovenski politični vrh s pripravo posebne proslave Teološke fakultete ni bil zadovoljen; povsem zadosti bi moralo biti proslavljanje v okviru dogodkov, ki jih je pripravila Univerza. Ko je načrt praznovanja kljub vsemu prišel v javnost, je podpredsednik Izvršnega sveta SRS dr. Franc Hočevar dne 22. januarja 1970 poklical na pogovor vélikega kanclerja fakultete nadškofa dr. Jožefa Pogačnika. *»Poudaril je, da je že komemoracija na grobu škofa Vovka, glede na njegovo vlogo, vredna premisleka, tem manj pa je sprejemljiva proslava 50-letnice fakultete in promocija v unionski dvorani. Poudarjajoč pričakovanje, da bo proslavljanje korektno, je navedel, da je ob proslavi 50-letnice ljubljanske univerze teološka fakulteta dobila odgovarjajoče mesto tudi v vseh dokumentih. Zato nas čudi še posebno proslavljanje in to izven cerkvenih prostorov,«* berno v zabeležki pogovora (Teološka fakulteta 1955–1978, 1970).

Zasebna proslava v zasebnih prostorih

V nadaljevanju istega poročila beremo: *»Dr. Pogačnik je razložil, kako je prišlo do najetja unionske dvorane. Sam je dal to idejo, ker za te namene stolnica ni primerna. Smatra, da ni nikakega problema, da to proslavo prenesejo v uršulinsko cerkev, ki jo lahko preuredijo v dvorano. To bodo storili brez posebnih težav. Glede na argumentacijo, da je proslava in promocija versko opravilo in po zakonu ne spada v javni prostor, je Pogačnik ugotovil, da zelo ostro tolmačimo zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, ker je bil prepričan, da to opravilo ne spada pod ta zakon in je zato potrebna le prijava in ne prošnja za dovoljenje. Zato so proslavo tudi objavili v 'Družini' in vabilih.«* Isto srečanje je bilo priložnost, da je nadškof Pogačnik spomnil na težave pri izvajanju verskega pouka, ker so nekateri učitelji načrtno temu nagajali, in na počasno reševanje vlog za gradnjo sakralnih objektov.

Na izviren način poslovanja komisije za verska vprašanja kaže še sklepni odstavek zabeležke oziroma ocena: *»Dr. Pogačnik je bil zaradi negotovosti glede vzroka povabila očitno nervozen in nato pomirjen, ko je ugotovil, za kaj gre. Brez posebnih pripomb je bil pripravljen spremeniti kraj proslave. Očitno je sprejel politično argumentacijo pred pravno utemeljenostjo takega našega stališča. V ostalem je bilo zadržanje Pogačnika v razgovoru korektno.«* (Teološka fakulteta 1955–1978, 1970).

Kot glavni organizator proslave je bil s spremembo kraja osrednje akademije zelo nezadovoljen tudi dr. Franc Perko, »profesor Teološke fakultete v Ljubljani in član Glavnega odbora CMD«, kakor je označen v dokumentih. Dan po pogovoru vélikega kanclerja s podpredsednikom Izvršnega sveta, to je dne 23. januarja, se je oglasil pri komisiji za verska vprašanja in izrazil svoje nestrinjanje zaradi »oblastvene prepovedi proslave v dvorani kina Union« in pri tem dejal, *»da je presenečen, razočaran in prizadet s tako odločitvijo in da ta ukrep pomeni – kljub nedvomno drugačnemu namenu – vodo na mlin tistim, ki niso za dobre odnose z oblastjo, da ta ukrep ni udarec klerikalizmu, temveč da*

slični ukrepi ostvarjajo in ohrabrujejo sovražne in klerikalne kroge v Cerkvi in zunaj nje' in 'da je končno ta ukrep najmočnejši udarec prav tistemu delu duhovščine, ki se bori za dobre odnose med Cerkvijo in državo v Sloveniji. Povedal je tudi, da je že slišal očitke, da se je sedaj lahko osebno prepričal o neiskrenosti oblasti» (1970).

Uradniki komisije so mu na široko razložili svoje razloge, da so posegli v potek dogodkov in v izbiro dvorane, in ga hkrati seznanili z rezultatom pogovora med nadškofom Pogačnikom in podpredsednikom Izvršnega sveta Hočevarjem. *»Kljub navedenemu je dr. Perko vztrajal, da ga v ničemer nismo v njegovi notranosti prepričali drugače, kakor on na to zadevo gleda. Priznal je tehtnost političnih in pravnih razlogov, gledano z naše strani, vendar je z vidika lastnih pogledov prav naše politične razloge (z redkimi izjemami) ocenjeval v že povedanem smislu, tj. ne kot ukrep proti tendencam klerikalizma, temveč ustvarjanje objektivne podpore za oživljanje takih tendenc,«* poroča zabeležka o srečanju. Ob ugovoru predsednika in tajnika komisije, da se je nadškof Pogačnik strinjal s preselitvijo proslave, je dr. Perko njegovo ravnanje ocenil *»kot popolnoma naravno in na liniji povedanega, saj je dr. Pogačnik nedvomno direktno težil za tem, da bi oblast proslavo v Unionu prepovedala. Enakih pogledov sta nedvomno tudi dekan fakultete dr. Fajdiga in profesor dr. Strle, ki sta že ob prvih razpravah glede proslave nastopala s stališči, ki so napovedovala možnost povzročanja težav s strani oblasti«*. Povedal je še svoje razloge, zakaj je potrebna posebna proslava samo za Teološko fakulteto in zakaj se je dobršen del profesorjev fakultete zavzemal za proslavo zunaj cerkvenih prostorov.

Zadnji del pogovora je mogoče razumeti kot svojevrstno in zelo osebno reakcijo dr. Perka na vse dogajanje. Povedal je namreč, *»da je osebno resno razmišljal in bo to verjetno tudi storil, da bi predlagal fakultetnemu svetu, da sproži pri Ustavnem sodišču vprašanje ustavnosti izvršenega posega s strani oblasti, dodatno pa tudi, da bi Cerkev oz. fakulteta sploh odstopila od vsake proslave«*. Vodstvo komisije ga je resno opozorilo, da bi bili takšni koraki neprimerni, na to pa je dr. Perko odgovoril, *»da to ni njegov dokončni sklep«*.

Poleg drugih je nezadovoljstvo s posegom oblasti v načrt proslave izrazil še mariborski pomožni škof dr. Vekoslav Grmič, ki je dne 26. januarja poklical na komisijo po telefonu. Bil je seznanjen z razlogi, ki so bili predstavljeni nadškofu dr. Pogačniku, *»da pa pri tem vseeno sodi, da je bila večja teža na drugi strani, tj. da bi se kljub vsemu moralo dopustiti izvedbo proslave v Unionu, ker je bilo to že javno objavljeno in so povabljeni na proslavo tudi ljudje iz inozemstva«*.

Intervencijo oblasti je ocenil kot *»slabo uslugo naprednim duhovnikom, ki so bili iniciatorji za proslavo v Unionu, in da so nasprotno ta ukrep na tihem izrecno želeli konzervativni krogi«*. V pogovoru je izrecno dodal, *»da naj teh besed ne smatramo kot protest, temveč da jih je izrekel le kot opozorilo, da bi se o sličnih morebitnih bodočih dogodkih predhodno sporazumno dogovorili«* (1970).

Napoved praznovanja Teološke fakultete

Prvo javno napoved praznovanja jubileja je prinesel verski list *Družina*, ki je v 22. številki z dne 9. novembra 1969 na prvo stran postavil naslov *Ob zlatem*

jubileju Teološke fakultete. Sledili sta dve strani prispevkov na temo *Petdeset let Teološke fakultete*. Objavljenih je bilo več prispevkov: pogovor z enim prvih študentov ljubljanske univerze (vpisal se je leta 1922), dolgoletnim profesorjem in dekanom fakultete prof. dr. Vilkom Fajdigo (*Ob zlatem jubileju*), prispevek prof. dr. Stanka Cajnkarja *Teološke šole in kultura na Slovenskem*, pogovor s predsednikom Cirilskega društva slovenskih bogoslovcev (CDSB) Florjanom Božnarjem, prispevek prof. dr. Marijana Smolika *Iz zgodovine* in prispevek prof. dr. Vekoslava Grmiča *Naloge teologije danes*. Če so zgodovinski članki predstavili predvsem razvoj teološkega študija na Slovenskem in ustanove, ki so delovale v ta namen, potem je dr. V. Grmič teologiji kazal nove smeri in področja delovanja. »Teologija v Sloveniji se bo morala v tem pogledu še bolj razviti in bolj sproščeno razpravljati o problemih današnjega človeka v odnosu do vere,« zatrdi na začetku svojega prispevka. Nato doda: »Ima pa teologija na Slovenskem še prav posebno, specifično nalogo. Odgovarjati mora namreč na probleme, ki se vernemu človeku pojavljajo v zvezi s tremi dejstvi, s katerimi se srečuje, in ta so: ateizem, socializem in ločeni bratje. Zato mora teologija pri nas nositi pečat dialoga z ateizmom, s socializmom in z ločenimi brati. V tem pogledu more naša teologija obogatiti teološko misel po svetu sploh, saj na osnovi izkustva more doseči posebno bogata spoznanja. Razen tega pa bo na tak način dajala pravilne smernice slovenskim vernikom, da se bodo mogli čimbolj vključiti v javno življenje in delo in tako res biti kvas tudi v današnji družbi.« (Grmič 1969, 7)

Kakor se spodobi za takšne jubileje, je fakulteta načrtovala podelitev dveh častnih doktoratov in s tem bi dala priznanje dvema uglednima teologoma: tržaškemu Slovencu dr. Jakobu Ukmarju (1878–1971) za njegove prispevke na področju dogemske teologije in za delo pri uveljavljanju narodnostnih pravic na Tržaškem (Kolar 2006, 33) in dr. Josipu Demšarju (1877–1980) za delo na katehetskem in pastoralnem področju, posebno še za delovanje na področju katehetskega organiziranja. Po mnenju fakultetnega sveta je bil dr. Demšar do nagrade toliko bolj upravičen, ker je bil edini še živeči profesor, ki je sodeloval pri pripravah za vstop fakultete v Univerzo v Ljubljani in nato kot njen predavatelj. Ob samem praznovanju se je pokazalo, da je fakulteta pridobila vsa potrebna soglasja le za častni doktorat dr. Jakoba Ukmarja, medtem ko je bila ta čast dodeljena dr. Josipu Demšarju pozneje, »ker se je zakasnila odobritev pristojne kongregacije v Rimu«, kakor beremo v opombi urednika *Bogoslovnega vestnika* (1970, ovitek številke 1–2). To se je zgodilo dne 2. aprila 1970, potem ko je dala soglasje Kongregacija za katoliško vzgojo in semenišča (slovesnost je sovpadla s sklepom teološkega tečaja ob proslavi 100-letnice prvega vatikanskega koncila).

Po prvotni zamisli naj bi bile osrednje proslave v istem času kakor na univerzi, to je v prvi polovici decembra 1969; zaradi nekaterih zapletov se je to zgodilo v drugi polovici januarja naslednjega leta. Program je predvideval počastitev spomina rajnih profesorjev pri grobu vélikega kanclerja in častnega doktorja fakultete mons. Antona Vovka na ljubljanskih Žalah (27. januarja zvečer), slavnostni predavanji dr. Janeza Vodopivca, dekana Teološke fakultete Papeške univerze Urbaniana (*Novo lice Cerkrve*), in dr. Alojzija Šuštarja, teološkega učitelja in škofovega vikarja v Churu (*Moralna teologija pred novimi naloga-*

mi), v ljubljanski stolnici in pogovor z njima v prostorih fakultete (28. januarja). Zadnji dan (29. januarja) naj bi po prvotnem načrtu slovesnemu bogoslužju v stolnici pod vodstvom vélikega kanclerja ljubljanskega nadškofa in metropolita dr. Jožefa Pogačnika sledila slavnostna akademija v veliki unionski dvorani. Pri slovesnem bogoslužju in pri akademiji je prepeval zbor slovenskih bogoslovcev Stanko Premrl (Proslava 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani 1970, 6). Tiskani program tridnevnega praznovanja je kot kraje dogajanja omenjal ljubljansko stolnico, veliko unionsko dvorano in eno od predavalnic v zavodu Alojzijevišče, kjer je domovala Teološka fakulteta. Iste kraje dogajanja je omenjalo vabilo, ki ga je dne 8. januarja 1970 poslal predsedniku Komisije za verska vprašanja Pavletu Bojcu in njenemu tajniku Franeku Sladiču dekan fakultete dr. Vilko Fajdiga. Povabil ju je, da se »udeležite vsaj glavne proslave 29. januarja v veliki unionski dvorani«. Oba je 16. januarja na »prijateljsko kosilo« na škofiji po proslavi v unionski dvorani povabil tudi nadškof dr. Jožef Pogačnik. Dne 26. januarja pa je dekanat fakultete sporočil, da se proslava »ne bo vršila v unionski dvorani, ampak v stolnici ob isti uri«. Povabljeni predstavniki državnih oblasti so se opravičili (Teološka fakulteta 1955–1978, 1970). Za spremembo kraja osrednje akademije je bil vsekakor odločilen pogovor med vélikim kanclerjem dr. Jožefom Pogačnikom in podpredsednikom IS SRS dr. Francem Hočevarjem, ki je omenjen zgoraj.

Srečanje na Žalah

Predstavniki fakultete, študentje in drugi so se ob grobu vélikega kanclerja ljubljanskega nadškofa mons. Antona Vovka zbrali dne 27. januarja 1970 zvečer. Mons. A. Vovk je bil v prvi generaciji študentov Teološke fakultete, ki so se vpisali v študijskem letu 1919/1920. S fakulteto je bil na poseben način povezan tudi zato, ker je po njeni izključitvi iz univerze in iz javnega šolskega sistema prevzel največji del odgovornosti za njeno poslovanje in za njeno priznanje pred osrednjimi cerkvenimi oblastmi. Bil je tudi prvi častni doktor fakultete, promoviran leta 1960. Ob praznovanju 500-letnice ljubljanske škofije je fakulteti podaril častno dekansko verigo, ki je še sedaj razpoznavno znamenje njenega dekana.

Slavnostni govornik je bil prodekan dr. Stanko Cajnkár (Cajnkár 1970, 23–25). V govoru, ki je bil nato objavljen v *Bogoslovnem vestniku* skupaj z drugimi nastopi ob praznovanju fakultetnega jubileja, je dal največji poudarek novim pogledom na smrt in druge poslednje reči ter filozofskemu in teološkemu obravnavanju teh vprašanj in pristope primerjal s tistimi, ki so veljali v prejšnjih stoletjih. V uvodu svojega govora se je spomnil učiteljev Teološke fakultete, ki so že dosegli resničnosti, o katerih so predtem predavali, čeprav z imenom ni omenil nikogar.

»Vsekakor so gospodje, ki tukaj v varstvu dveh pokojnih slovenskih nadškofov čakajo na vstajenje, bili blizu nam vsem, ki smemo njihovo znanstveno in vzgojno delo na teološki fakulteti nadaljevati. Ne vem, koliko smo jih s svojimi predavanji in spisi približali tudi svojim slušateljem,« je poudaril na začetku govora (Praznovanje 50-letnice). *»Ker se je okrog obeh škofovskih grobov zbralo že veliko število duhovniških, med njimi ne malo grobov profesorjev teološke fakultete in ker leže trupla nekaterih tudi na drugih pokopališčih,*

ne bo mogoče naštetih imen in razložiti zaslug posameznikov. Sicer pa nismo na nekakšnem kolektivnem pogrebu, temveč le v povečani predavalnici teološke fakultete, kjer meditiramo o smrti, ki vodi v življenje.»

V sklepu je spomnil na smrt kot stalno sestavino človeškega življenja, ki narekuje način ravnanja in življenjskih izbir: *»Kaj mislimo o smrti, moramo izpričati, ko smo sredi življenja, s svojo krščansko vedrostjo, s svojim brezmejnimi zaupanjem v končni smisel eksistence, s svojo ljubeznijo do vsega, kar je božje in človeško.«* Govor je končal s spominom na mons. A. Vovka: *»Tako se je poslovil od življenja naš rajni veliki kancler nadškof Anton Vovk. Veder in nasmehan, čeprav je vedel, da bo moral zgodaj oditi s tega sveta. 50 let, to je število, ki ga je Bog prisodil nam, ki smo Prešernovi sorodniki, je imel navado reči. Ker mu je bilo navrženih kar dvanajst let, je sprejel ta dodatek z veselimi srcem in z razumevajočo dobrotnostjo do svojih duhovnikov in vernikov. Naj s svojimi duhovniki in verniki v miru počiva v slovenski zemlji, ki mu je bila tako pri srcu.«*

Odmevi na praznovanje

Kot osrednja visokošolska izobraževalna ustanova katoliške skupnosti na Slovenskem je imela Teološka fakulteta podporo predvsem v cerkvenih občestvih med Slovenci doma in po svetu. Velik del njihovih voditeljev se je izobraževal na njej, zato so jo imeli za svojo in so glede na organiziranost cerkvenega življenja na Slovenskem sodelovali pri njenem vzdrževanju. Če je ob tem veljalo kot samo po sebi razumljivo, da je o jubileju poročal cerkveni tisk, potem dnevni tisk o jubileju Teološke fakultete svojih bralcev ni informiral. Da je imela do praznovanja odklonilno stališče državna oblast in je to pokazala na različne načine, je razvidno iz poprejšnjih navedkov, še najbolj to pove informacija, ki jo je komisija za verska vprašanja dne 13. februarja 1970 razposlala na prej omenjene naslove. Da bi o odmevih izvedeli iz prve roke, so dne 11. februarja poklicali na pogovor dr. Maksa Miklavčiča, ki je bil dolgoletni znanstveni sodelavec iste komisije. Dr. Miklavčič je povedal, da je odpoved proslave v unionski dvorani nalletela na različne odmeve: *»Dr. Strle in dr. Trstenjak sta ves čas nasprotovala proslavi v Unionu in sta zato prenos v stolnico odobraval. Dr. Perko, ki je bil glavni akter za proslavo izven cerkve, pa je bil zelo prizadet. V glavnem pa nastala sprememba ni imela sovražnih komentarjev in je bil sploh odmev dokaj kmalu utišan.«* (Teološka fakulteta 1955–1978, 1970)

Med čestitkami, ki so jih ob jubileju poslali fakulteti posamezniki in ustanove (med temi je poslala poslanico z dobrimi željami tudi Kongregacija za katoliško vzgojo), velja izpostaviti besede, ki jih je zapisal nemški duhovnik Božidar Tensundern, zaslužni organizator pastoralnega dela med Slovenci v Nemčiji, »župnik v pokoju, konzistorialni svetovalec mariborske in ljubljanske škofije«, ki je zapisal: *»Dobro se še spominjam časa, ko je bila ustanovljena leta 1919 teološka fakulteta prve slovenske univerze v Ljubljani. Znana so mi še imena in osebnosti skoro vseh profesorjev. S slovenskim narodom se je posebno veselil ob tem zgodovinskem dogodku veliki škof, slovenski narodnjak, 'cerkveni knez', služabnik božji, dr. Anton Bonaventura Jeglič.«* (Tensundern 1969, 4) Ko je nato poudaril prizadevanje slovenskih duhovnikov in njihovo povezanost

s celotno Cerkvijo, je dodal: »*Ta 'sentire cum Ecclesia' je gotovo zasluga teološke fakultete. Zatorej gre njej moje visoko spoštovanje, moje najpriskrčnejše čestitke.*« O jubilejnih slovesnostih sta sorazmerno obširno poročala slovenski izseljenski in zamejski tisk.

Kot trajen spomin dogajanja lahko gledamo velik del prve številke *Bogoslovnega vestnika* leta 1970. Objavljeni so bili govor vélikega kanclerja nadškofa dr. Jožefa Pogačnika med slovesno koncelebracijo v ljubljanski stolnici, uvodna beseda dekana dr. Vilka Fajdige in pozdravi zastopnikov sosednjih fakultet, visokih bogoslovnih šol in nekaterih uglednih gostov. Med vrsto pozdravnih pisem in brzojavk izstopa čestitka prefekta kongregacije za katoliško vzgojo kardinala Gabriela Garroneja. Pod naslovom *Spomin mrtvih* je bil objavljen govor prodekana dr. Stanka Cajnkara ob grobovih na ljubljanskih Žalah. Objavljeni sta bili tudi dve slavnosti predavanji. *Teološka fakulteta nekoč in danes* je naslov slavnostnega predavanja prof. dr. Antona Trstenjaka, *Novo lice Cerkve, poslanstvo in dinamika edinosti in univerzalnosti* pa je bilo predavanje dekana Teološke fakultete univerze Urbaniana dr. Janeza Vodopivca. Nazadnje ista številka *Bogoslovnega vestnika* prinaša še govore ob podelitvi častnih doktoratov (kot promotor za dr. Jakoba Ukmarja je nastopil prof. dr. Vekoslav Grmič, za dr. Josipa Demšarja pa prof. dr. Valter Dermota) in zahvali obeh odlikovancev. Ker je predavanje, ki ga je imel na proslavi fakultete dr. Alojzij Šuštar z naslovom *Moralna teologija pred novimi nalogami*, prispelo prepozno, je bilo objavljeno v dvojni številki 3–4 *Bogoslovnega vestnika*.

Sklep

Čeprav je bila temeljna okoliščina za slavnostne dogodke ob praznovanju 50-letnice Teološke fakultete leta 1969 jubilej Univerze v Ljubljani, so se ob isti priložnosti spomnili še 350-letnice, odkar je leta 1619 ljubljanski jezuitski kolegij dobil prvega profesorja moralne teologije in s tem – po takratnem razumevanju – prvi začetek sistematičnega teološkega izobraževanja, ki se je pozneje razvilo v teološko visoko šolo in naposled v fakulteto. Ta fakulteta je bila leta 1919 ena od petih ustanovnih članic nove univerze. Čeprav je bila od leta 1952 dalje Teološka fakulteta samostojna cerkvena izobraževalna ustanova, so se njeni predstavniki udeleževali praznovanj univerze, drugače pa je pripravila lastne prireditve. Osrednja, ki se je je udeležilo prek šeststo povabljenih gostov (predstavniki državnih oblasti so se opravičili), je bila prvotno načrtovana v osrednji dvorani hotela Union, na pritisk političnih oblasti pa je bila kar v ljubljanski stolnici. Izrazi naklonjenosti in podpore, ki jih je fakulteta dobivala iz slovenskih skupnosti doma in po svetu, iz teoloških izobraževalnih ustanov v sosednjih deželah in od pomembnih nosilcev javnih funkcij, so pokazali, da je bila fakulteta sestavni del razgibanega izobraževalnega sistema Katoliške cerkve in ugledna slovenska narodna ustanova. Njen pomen za narodno skupnost so na praznovanjih pokazali predstavniki slovenskih skupnosti iz vseh sosednjih držav, ki so se proslav udeležili, nastopili kot govorniki in nato pripravili poročila za slovenski tisk v svojem okolju.

Reference

- Cajncar, Stanko. 1969. Delo fakultete po ločitvi od univerze. *Bogoslovni vestnik* 29:179–202.
- – –. 1970. Spomin mrtvih [Govor prodekana dr. Stanka Cajncarja ob grobovih na proslavi 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani]. *Bogoslovni vestnik* 30:23–25.
- Grmič, Vekoslav. 1969. Naloge teologije danes. *Družina*, 9. november.
- Informacija o proslavi 50-letnice Teološke fakultete z dne 13. februarja 1970. Arhiv Slovenije 1211, šk. 6, 1970:1, Seje in posveti KVV, Komisija SR Slovenije za verska vprašanja.
- Kolar, Bogdan. 2006. Jakob Ukmar kot kandidat za doktorat teologije na Dunaju. V: *Ukmarjev simpozij v Rimu*, 19–38. Celje: Mohorjeva družba.
- Miklavčič, Maks. 1969. O našem jubileju in bogoslovni izobrazbi na Slovenskem pred letom 1919. *Bogoslovni vestnik* 29:166–170.
- Pogačnik, Jožef. 1969. Ob zlatem jubileju Teološke fakultete v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 29:163–165.
- Praznovanje 50-letnice. Arhiv Teološke fakultete, fasc. 15.
- Proslava 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani. 1970. *Družina*, 25. januar.
- Smolik, Marijan. 1969. Kronika državne Teološke fakultete (1919–1952). *Bogoslovni vestnik* 29:171–178.
- Tensundern, Božidar. 1969. Čestitke Teološki fakulteti. *Družina*, 7. december, 4.
- Teološka fakulteta 1955–1978. Arhiv Slovenije 1211, šk. 141.
- Zlati jubilej. 1969. *Družina*, 25. december.

Roman Globokar

Svetopisemski temelji etike Prispevek dokumenta »Sveto pismo in morala«

Povzetek: Po drugem vatikanskem koncilu, ki je zahteval prenovu moralne teologije na svetopisemskih temeljih, so teologi na različne načine vključevali Sveto pismo v krščanski moralni nauk. V prvem delu članka je na kratko predstavljen odnos med Svetim pismom in moralo. Zavest o zgodovinski pogojenosti svetopisemskih besedil spodbuja nujnost hermenevtičnega pristopa. Osrednji del je posvečen analizi dokumenta »Sveto pismo in morala«, ki ga je leta 2008 izdala Papeška biblična komisija. V njem je predstavila pomen razodete božje besede za moralno življenje in pri tem opredelila moralo kot odgovor človeka na poprejšnji božji klic. Dokument izlušči iz Svetega pisma osem kriterijev, ki naj bi bili današnjemu človeku v pomoč za moralno presojanje. V tretjem delu je poudarjena aktualnost omenjenega dokumenta, nakazane pa so tudi perspektive, ki jih besedilo odpira.

Gljučne besede: Sveto pismo, etika, hermenevtika, pokoncilska prenova, dekalog, hoja za Kristusom

Abstract: **Biblical Roots of Ethics. Contribution of the Document *The Bible and Morality***

After the Second Vatican Council requiring a renewal of moral theology on the basis of the Bible, theologians have been including the Bible into Christian moral teachings in many different ways. In the first part of the paper a short description of the relationship between the Bible and morality is given. Since we are aware that biblical texts are historically determined, a hermeneutical approach is essential. The central part of the paper is devoted to the analysis of the document *The Bible and Morality* issued by the Pontifical Biblical Commission in 2008. The document presented the significance of the revelation for moral life and defined morality as a response of man to a prior God's call. It found eight criteria in the Scripture that may be helpful to the people of today in moral assessments. In the third part of the paper the topicality of the mentioned document is emphasized and the horizons it opens are briefly mentioned.

Key words: Bible, hermeneutics, postconciliar renewal, decalogue, the imitation of Christ

1. Vloga Svetega pisma v moralni teologiji

1.1 Povezanost Svetega pisma in morale

Drugi vatikanski cerkveni zbor je v *Odloku o duhovniški vzgoji* predložil program prenove moralne teologije: »Posebno skrb naj se posveti spopolnjeva-

nju moralne teologije, ki naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma in tako pojasnjuje vzvišenost poklicanosti vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta.« (DV, § 16) Po koncilu se je veliko razpravljalo o tem, na kakšen način naj Sveto pismo postane vir moralne teologije. Pogloblja se zavest: posebnost krščanske morale je v tem, da ima svoje temelje v božjem razodetju. Moralni teologi pa so iskali različne poti uporabe Svetega pisma znotraj moralne teologije in ustvarili zelo pluralno sliko glede vloge božjega razodetja za krščansko etiko. V prvem delu članka bomo na kratko spregovorili o odnosu med Svetim pismom in moralno, drugi del bo posvečen analizi dokumenta Papeške biblične komisije, v tretjem delu pa bomo spregovorili o možnih perspektivah na tem področju.

V izhodišču je treba poudariti, da se morala ne začne s Svetim pismom. Človeštvo si je vedno postavljalo moralna vprašanja. Vse kulture so iskale kriterije za vrednotenje, kaj je dobro in kaj slabo, kaj je prav in kaj narobe. Etika je obstajala že pred razodetjem oziroma pred zapisom Svetega pisma. Tudi ljudje, ki ne sprejemajo razodetja, lahko živijo pristno moralno življenje. Etika ni nujno odvisna od razodetja. Vsi ljudje smo moralna bitja in se sprašujemo o dobroti in smislu nekega početja. To, da je nekdo neveren, še ne pomeni, da je manj moralen ali celo nemoralen.

Za kristjane je Sveto pismo temeljna knjiga. To je večna beseda, ki jo Bog nankanja človeku za njegovo odrešenje. Nastajalo je skozi dolga stoletja v različnih kulturnih in zgodovinskih okoljih. Bog besedila ni narekoval, ampak je izbral ljudi in jih navdihnil, da so po svojih sposobnostih in moči zapisali to, kar je Bog hotel razodeti človeku (BR, § 11). Vsak avtor je pisal v svojem slogu, s svojim sposobnostmi, s svojim namenom, s svojim znanstvenim spoznanjem in s svojimi človeškimi izkušnjami; pri tem je upošteval še potrebe naslovljencev. Dostikrat je avtor redaktor spisov in ustnih izročil, ki so se ohranjala skozi stoletja.

Že v izhodišču omenimo dve skrajnosti, ki se ju moramo izogibati pri uporabi Svetega pisma v moralni teologiji (Chiavacci 1996, 20–23). Prva skrajnost je *fundamentalizem*, ki zagovarja dobesedno razlaganje Svetega pisma in golo pokorščino božji besedi. *Chiavacci* ugotavlja, da so vse tri religije knjige (judovstvo, krščanstvo, islam) nenehno v veliki skušnjavi, da bi norme razodete knjige predstavile kot večni moralni zakon. Pri dosledni pokorščini božji besedi se ne iščejo globlji razlogi, ampak se poskuša izpolniti vsak predpis. Mnogi moralni predpisi v razodetih knjigah nosijo močan zgodovinski pečat in ne dajejo odgovorov na sodobna moralna vprašanja. Ob takšnih dilemah se religije dostikrat zatekajo k institucionalnim verskim avtoritetam ali pa h karizmatičnim voditeljem, ki predložijo definitivna stališča glede posameznih vprašanj. Znotraj tradicije katoliške moralne teologije ni prostora za takšno fideistično držo. *Tomaž Akvinski* je zahteval, da se moralne norme razumsko utemeljijo. Razum je zanj izvor in merilo moralnega dejanja (*STh* I–II, qq. 91–94). Tudi papež Janez Pavel II. svari pred nevarnostjo fideizma oziroma biblicizma, »ki teži k temu, da bi iz branja Svetega pisma ali iz njegove eksegeze naredil edino veljavno referenco« (VR, § 55). Iz povedanega sledi, da ni mogoče utemeljevati moralne teologije izključno na Svetem pismu.

Prav tako nevarna je tudi druga skrajnost, ki Svetemu pismu ne pripisuje nobenega pomena pri oblikovanju moralnih načel. To je *absolutizacija razuma*

kot edinega kriterija za moralno življenje. V preteklosti so tej skušnjavi zapadle tudi nekateri moralni teologi, ki so želeli izključno po poti razuma oblikovati načela naravnega moralnega zakona in jih predstaviti kot večni moralni zakon. Pri tem se niso ozirali na razodeto božjo besedo. Obenem je treba poudariti, da ni razuma zunaj določenih zgodovinskih in kulturnih okvirjev. Čisti razum ne obstaja. Za kristjane je normativni »razum osvetljen z lučjo vere«.

Vsekakor moralna teologija ali krščanska etika ohranja svojo krščansko identiteto in svojo teološko naravo samo, če izhaja iz Svetega pisma. Skozi celotno zgodovino je obstajala notranja povezanost med Svetim pismom in moralo, čeprav se je odnos v različnih obdobjih oblikoval na različne načine. *Weber* razlikuje med štirimi glavnimi obdobji (*Weber* 1996, 25–27).

Zaradi časovne in kulturne bližine je krščanska etika v prvih stoletjih v glavnem neposredno črpala iz bibličnega moralnega nauka. Nekakšno odtujenost je bilo mogoče čutiti do posameznih starozaveznih besedil, zato se je začelo oblikovati prepričanje, da je treba razlikovati med starozaveznimi etičnimi zahtevami, da niso vse enako zavezujoče in da samo nekatere veljajo tudi za kristjane.

V zgodnjem srednjem veku se je rezerviranost do stare zaveze bistveno ublažila. Pri pokristjanjevanju germanskih ljudstev so misijonarji posegli po starozaveznih predpisih in po judovski zakonodaji. Prepričani so bili, da v teh predpisih lahko najdejo od Boga samega izdelano orodje za ureditev krščanske družbe. Prezrli so nevarnost, da bi povzdignili postavo nad duha evangelija, prav pred tem pa je svaril Pavel. Obširno sklicevanje na starozavezno etiko najdemo tudi v teološki etiki visoke sholastike, na primer pri Tomažu Akvinskem.

Po tridentinskem koncilu, ko je moralna teologija postala samostojna veda, so bili svetopisemski izreki pogosto uporabljeni samo za to, da so dodatno potrdili vnaprej izdelana stališča, do katerih so se dokopali z naravnopravno argumentacijo. Sveto pismo se resda pogosto navaja, a je komaj kdaj vir in izhodišče za moralno razmišljanje. Kako pogosto so svetopisemski citati pomenili samo okras, se kaže v tem, da je bil preprosto le naveden citat brez natančne predstavitve vsebine. Posledica je bila, da se je moralna teologija kljub velikemu številu navedkov vse bolj oddaljevala od svetopisemskih vsebin.

V sredini 19. stoletja naletimo na prve poskuse postavljanja moralne teologije na svetopisemske temelje (J. M. Sailer in J. B. Hirscher). Številni avtorji v prvi polovici 20. stoletju iščejo nove poti za povezavo med Svetim pismom in moralo. Še posebej je treba omeniti F. Tillmanna in B. Häringa. Dela teh avtorjev so v duhu in vsebini prežeta s Svetim pismom, vendar so z današnjega vidika v marsičem še pomanjkljiva. Predvsem opazamo preveč nekritično aplikacijo biblične morale v sodobni časovni in kulturni okvir.

Ko gledamo nazaj, lahko rečemo, da sta se v preteklosti v odnosu do Svetega pisma ponavljali dve napaki (*Weber* 1996, 27): Sveto pismo se je uporabljalo bolj po lastnih predstavah in ne po tem, kaj samo misli. Če pa se je že dopustilo, da je Sveto pismo samo spregovorilo, potem se je preveč ustavljalo pri posameznih besedah in ne pri temeljni vsebini. To se je nato tudi prenašalo neposredno na novo situacijo brez upoštevanja takratnega zgodovinskega konteksta. V obeh primerih je težko doseči tisto, kar je dejansko svetopisemska morala.

1.2 Nujnost hermenevtičnega pristopa k svetopisemskim besedilom

Sveto pismo ne vsebuje odgovorov na vse moralne dileme, s katerimi se srečujemo danes. Sveto pismo ni priročnik moralne teologije, ki bi obravnaval posamezna etična področja, niti ne vsebuje izdelanega etičnega sistema. To je predvsem pripoved o odrešenjski zgodovini božjega ljudstva, ki doseže svoj vrh v osebi Jezusa Kristusa. Demmer vidi dve glavni omejitvi, ki preprečujeta neposredno uporabo Svetega pisma v moralni teologiji (Demmer 1995, 17). Prva je *vsebinska* pomanjkljivost, saj knjiga božjega razodetja ne pokriva celotnega spektra sodobnih moralnih problemov. Prav tako je dojemanje posameznih moralnih problemov zelo zaznamovano z družbenim in kulturnim kontekstom pisca svetih besedil. Še večja pa je *metodološka* pomanjkljivost, saj Sveto pismo nima razvite metodologije, ki bi ustrezala sodobnim zahtevam na področju etične argumentacije (npr. interdisciplinarni dialog z različnimi znanostmi). Prednost daje *parenetičnemu* govoru glede moralnih vsebin; ta spodbuja človeka, ki je že doživel neki odrešenjski dogodek, da vztraja v dobrem, da si prizadeva življenje živeti v vsej polnosti.

Moralne teologije ne zanima samo prvotni pomen nekega svetopisemskega besedila, ampak predvsem to, kaj nam to besedilo sporoča za življenje danes. Vprašanje je torej, kako iz besedil, ki so nastala v drugačnih kulturnih okoljih, izluščiti božje razodetje za današnji čas. Rezultati zgodovinskokritične metode nam osvetljujejo razumevanje takratnega časa, eksegeza nam poskuša čimbolj verodostojno razložiti pomen posameznih besedil, hermenevtika – ta je za moralno teologijo temeljnega pomena – pa povezuje svetopisemski tekst z izkušnjo bralca danes. »Skladnost moralne teologije s Svetim pismom, ki jo zahteva drugi vatikanski koncil, ostaja prazna beseda, dokler ni zapolnjena s senzibilno hermenevtiko.« (Demmer 1999, 48) Hermenevtika se zaveda, da bralec pristopa k nekemu besedilu s svojimi vprašanji, izkušnjami in predznanji. »Hermenevtika nas svari pred nevarnostjo, da bi vnašali naše osebne zadeve v besedilo, tako da bi bilo le-to samo odmev naših nepreverjenih predsodkov.« (Spohn 1995, 8) Nikoli ne moremo dobiti nevtralne oziroma dokončne interpretacije svetopisemskega teksta. Govorimo o tako imenovanem *hermenevtičnem krogu*. Pomembno je, da se zavedamo svoje lastne perspektive (nazorske, družbene, nacionalne ...); priznati je treba svoj zorni kot. Prav tako je treba kar najbolj verodostojno odkriti zorni kot Svetega pisma (vključno s poglobljenim študijem družbenozgodovinskih razmer nekega besedila). Bistveni element pri hermenevtiki pa je most med enim in drugim, med subjektom in tekstom. Za kristjane je pomembno, da se čimbolj celostno vživijo v svet Svetega pisma, predvsem v slog življenja, ki ga predstavlja Jezus Kristus. Tako evangeljske prilike postanejo prilike o lastnem življenju, izzivajo posameznika v njegovem konkretnem svetu in ga spodbujajo k uresničevanju božjega kraljestva tukaj in sedaj.

Ob tem je treba upoštevati tudi dejstvo, da je Sveto pismo namenjeno skupnosti verujočih. Večina Svetega pisma je nastala v skupnosti in za posamezne skupnosti. Danes vemo, da so posamezni evangeliji napisani za posamezne skupnosti znotraj različnih družbenih in kulturnih okoljih (judovska skupnost, rimska skupnost, helenistična skupnost). Ne smemo pozabiti niti, da je skupnost verujočih (Cerkev) določila kanon navdihnenih knjig. Zato je prav, da se tudi pri razločevanju, kako naj danes sledimo božjemu razodetju, upošteva skupno-

stni vidik. Današnje skupnosti se po analogiji oddaljujejo od odgovorov, ki so bili dani apostolski skupnosti, in iščejo nove in ustrezne odgovore za današnje razmere. Postavljajo se vprašanja, katera svetopisemska vodila naj uporabljajo. Pri izbiri se ozirajo tudi na druge vire krščanske etike: na tradicijo, ki nadaljuje evangeljsko modrost; na filozofsko etiko, ki temelji na razumski utemeljitvi človekovih vrednot in obveznosti; in na empirična dejstva, ki prihajajo iz raznih znanstvenih dognanj. Vse to vpliva na izbiro svetopisemskih besedil in na njihovo interpretacijo.

Spohn (13–20) predlaga tri korake pri analizi hermenevtične metode v moralni teologiji: a) izbira, b) interpretacija in c) uporaba besedila.

a) Najprej je treba pogledati, katera svetopisemska besedila posamezni avtorji uporabljajo pri svoji etični argumentaciji in katera izpuščajo. Prav tako je treba biti pozoren na literarne vrste, ki jih posamezni avtorji uporabljajo. Zavedati se moramo, da je Sveto pismo pravzaprav zbirka knjig iz različnih časovnih obdobij in z različnim kulturnim ozadjem in ne enotna knjiga. »Narediti moramo selekcije in si biti na čistem o naših razlogih za take izbire. Ker ima vsak teolog svoj lastni 'kanon znotraj kanona', mora poskrbeti za smiselni temelj za lastno izbiro.« (14) Tako nekateri dajejo večjo veljavo določenim avtorjem (npr. sinoptikom, Pavlu, prerokom ...) ali pa določenim področjem (novi zakon v Kristusu ...) ali določenim literarnim vrstam (pravni kodeksi, pripovedi, modrostna literatura ...). Že izbira besedila razodeva miselno ozadje teologa, ki pa dostikrat ostane neartikulirano. Nekatera besedila si v Svetem pismu nasprotujejo (npr. Rim 13 in Raz 13 glede vernikovega pogleda na svetno oblast) in dajanje prednosti nekemu besedilu pred drugim že razodeva zorni kot, ki ga ima teolog, ko utemeljuje neki nauk na Svetem pismu.

b) Vprašanju *kaj* sledi vprašanje *zakaj*. »Zakaj bi morali pojmovati ta besedila veljavna za moralnost?« (16) Odgovor na to vprašanje je odvisen od tega, katera podoba Boga je za nekega teologa osrednja: Bog kot stvarnik, kot zakonodajalec, kot usmiljeni oče, kot predestinajoči suveren, kot osvoboditelj. Prav tako vplivajo tudi drugi teološki pogledi (npr. kristologija, nauk o milosti, pojmovanje greha) na to, zakaj se prav določena besedila zdijo odločilna za utemeljitev krščanske etike.

c) Tretji korak je vprašanje o praktični uporabnosti posameznih besedil, torej: kako spraviti teorijo v prakso. To je zahtevna naloga povezave med svetopisemskim sporočilom in sodobnim svetom. »Praktičnih problemov ne moremo rešiti tako, da bi brali Sveto pismo poleg *New York Timesa* in bi intuitivno ugotovili, kakšen mora biti moralni odgovor.« (18) Spet je uporaba določenega besedila odvisna od predispozicije subjekta in od njegovega predrazumevanja etike.

Iz povedanega sledi, da obstajajo znotraj katoliške moralne teologije različni pristopi k izbiri, k interpretaciji in k uporabi svetopisemskih besedil. Strinjamo se z Spohnom, ko trdi, da ni mogoče najti enega in edinega izčrpnega pristopa teologije k svetopisemskim temeljem, ki bi zaobjel vse bogastvo sedanjih pluralnih pristopov (20). Tudi dokument Papeške biblične komisije »Sveto pismo in morala«, ki je izšel jeseni 2008 nima namena, poenotiti različne smeri, ampak daje dovolj široko platformo za nadaljnje poglobljanje odnosa med Svetim pismom in etiko. Poglejmo si glavne poudarke dokumenta.

2. Analiza dokumenta Papeške biblične komisije »Sveto pismo in morala«

Papeška biblična komisija je leta 2002 pod vodstvom takratnega prefekta Kongregacije za nauk vere kardinala Josepha Ratzingerja začela pripravljati dokument, ki bi opredelil odnos med Svetim pismom in moralo. Člani komisije so se poglobljali v odnos med božjim razodetjem in moralo v vseh knjigah Svetega pisma in prišli do sklepa, da moralna določila, zapovedi, ukazi in prepovedi nikoli niso nekaj samostojnega, ampak so vedno v odvisni povezavi z božjim darom, ki človeku omogoča, da sprejme moralne zapovedi na pravi način. Tajnik komisije dr. Klemens Stock je takole povzel temeljno misel: »Svetopisemska morala ni moralizem, skupek samostojnih zapovedi in prepovedi, ampak je vedno božji dar, ki zahteva človeški odgovor.« (Zenit, 27.4.2007) Ob tem poudarja, da Sveto pismo resda ne more dati neposrednih norm za moralne dileme današnjega časa (npr. ekologija, genski inženiring), daje pa vrsto kriterijev, ki nam pomagajo pri iskanju pravih rešitev.

Vsebina dokumenta je bila soglasno sprejeta na plenarni seji komisije v Vatikanu dne 20. aprila 2007, sledili so še zadnji popravki in besedilo je prišlo v javnost jeseni 2008.

2.1 Uvod: Svetopisemske korenine krščanskega delovanja

V predgovoru sedanjemu prefektu Kongregacije za nauk vere kardinal William Levada izpostavi, da kristjanom Sveto pismo razodeva tudi norme in smernice za moralno življenje. V sodobnem svetu mnogi težko sprejemajo nekatere omejitve svojemu delovanju, zato nasprotujejo vsaki normi, ki prihaja od zunaj. Tudi mnogi kristjani vidijo v normah, ki izhajajo iz Svetega pisma in so se razvijale znotraj krščanskega izročila in v izjavah cerkvenega učiteljstva, predvsem ovire na njihovi poti iskanja sreče. Poleg tega naletimo na težavo, ko želimo nauk Svetega pisma prevesti v sedanji čas, saj so bili odlomki napisani pred tisočletji v drugačnih zgodovinskih in kulturnih okoljih. Tudi če priznamo Sveto pismo za temeljni vir krščanskega moralnega nauka, nekaterih moralnih norm še vedno ne moremo neposredno uporabljati za reševanje sodobnih dilem, zato na žalost – ugotavlja prefekt Levada – tudi mnogi teologi in verniki pri iskanju odgovorov Sveto pismo velikokrat preprosto obidejo. Omenjeni kardinal se zaveda, da Sveto pismo ne daje vnaprej pripravljenih odgovorov, prepričan pa je, da bo tudi ob pomoči omenjenega dokumenta krščanski moralni nauk bolj posegal po svetopisemskih moralnih kriterijih, ki imajo trajno vrednost pri iskanju odgovorov na sodobne moralna vprašanja.

V uvodu se komisija zaveda, da na moralne odločitve sodobnega človeka vplivajo številni dejavniki, da živimo v času, ko prevladujejo etični relativizem, ideja strpnosti in odprtost za novosti. »Posledica te kulture strpnosti je tudi za precejšnje število katoličanov večje nezaupanje, celo izrazita nestrpnost do nekaterih vidikov moralnega nauka Cerkve, trdno zasidranega v Svetem pismu.« (SPM, § 2) Dokument ne ponuja biblične antropologije, tudi ne konkretnih napotkov za reševanje sodobnih moralnih dilem, ampak ima dvojni namen: a) umestitev krščanske mo-

rale v širše obzorje biblične antropologije in bibličnih teologij (s tem želi pokazati na specifičnost krščanske etike v nasprotju z naravnimi etikami, ki temeljijo na razumu in izkušnji, in z etikami drugih verstev); b) izluščiti nekatere metodološke kriterije, ki izhajajo iz Svetega pisma in bodo v pomoč verniku, ko bo razmišljal o moralnih vprašanjih. Oba glavna namena tudi določata temeljno strukturo dokumenta. Prvi del nosi naslov »Razodeta morala: božji dar in človeški odgovor«, drugi del pa »Nekateri svetopisemski kriteriji za moralno razmišljanje«.

2.2 Prvi del: Razodeta morala

Ključni pojem dokumenta je »razodeta morala«, ki ga avtorji že v izhodišču želijo osvoboditi vsakega napačnega predsodka. Svetopisemska morala ni v prvi vrsti kodeks posameznikovega ali skupnega obnašanja, tudi ne skupek kreposti ali imperativov univerzalnega naravnega zakona, ampak je morala v Svetem pismu vedno na drugem mestu, saj je prvotna in temeljna božja iniciativa. Moralne zahteve izhajajo iz poprejšnje izkušnje božjega zastonskega daru. Tudi sama postava (*derek*) je dar Boga, je del sklepanja zaveze, pomeni ponujeno pot življenja in ne pravnega predpisa, ki bi ukazal določeno obnašanje.

Značilno za razodeto moralno je njena notranja dialoška struktura. Pomemben je odnos med božjim darom in človeškim odgovorom, med poprejšnjim dejanjem Boga in nalogo, ki jo dobi človek. Svetopisemska morala zato ni zaznamovana z »rigoroznim moralizmom«, nasprotno, prav »božje odpuščanje« je jedro razodete nauka. Dokument pokaže na moralne razsežnosti, ki izhajajo iz treh temeljnih darov božjega razodetja: stvarjenje, zaveza, prihod božjega Sina.

Dar stvarjenja

Temeljno dejstvo človekovega življenja in delovanja, ki izhaja iz daru *stvarjenja*, je, da je življenje svobodni božji dar. Odnos z Bogom ni nekaj drugotnega oziroma odnos poleg drugih odnosov, ampak pomeni večni in nenadomestljivi temelj človekovega bivanja. Človek ima znotraj stvarstva posebno vlogo, saj je ustvarjen po božji podobi, ki je nobeno dejanje ne izbriše, ampak se izpopolnjuje skozi nadaljnje odrešitjske posege Boga v zgodovino. To dejstvo postavlja najmanj šest temeljnih človeških lastnosti: *razum* (raziskovanje božjega načrta in razločevanje božje volje), *svoboda* (moralno razločevanje pred Bogom), *gospodovanje* (odgovorno upravljanje stvarstva v zavesti, da človek ni absolutni gospodar, ampak samo oskrbnik), *posnemanje Boga* (modro in dobrohotno posnemanje Stvarnikovega delovanja in ne brezmejno izkoriščanje), *dostojanstvo in sposobnost ustvarjanja odnosov z Bogom in s soljudmi* (drža hvaležnosti v odnosu do Boga in sprejetje odgovornosti za človeško skupnost, spoštovanje drugega in preseganje vsake neenakosti), *svetost življenja* (spoštovanje in vsestranska zaščita življenja in prepoved prelivanja krvi).

Dar zaveze

Drugi temeljni božji dar je *zaveza* z izvoljenim ljudstvom, del katere je tudi razodetje prave poti za človekovo delovanje. Dokument predstavi dva različna pristopa k obravnavi te osrednje teme Stare zaveze: a) zgodovinski pristop (upo-

števa razvoj in postopno dojetanje zaveze) in b) kanonski pristop (temelji na zadnji redakciji besedil oziroma kanoničnem zapisu Svetega pisma).

Zgodovinsko gledano pomeni izhod iz Egipta temeljni in konstitutivni zgodovinski dogodek za izraelsko ljudstvo. Pred sklenitvijo zaveze na Sinaju Bog izvrši odrešenijsko dejanje osvoboditve svojega ljudstva iz Egipta. Bog daje ljudstvu samega sebe (*milost*), zahteva pa izpolnjevanje zapovedi (*postava*). Mora tako ni samo neki skupek pravil vedenja, ampak ima naravo »razodete« pot. Postava je božji dar in nekako nadaljuje prvotno izkušnjo božjega odrešenja: osvoboditev, ki se je začela z izhodom iz Egipta, se sedaj nadaljuje po poti izpolnjevanja božje postave. Cilj je, ohraniti v vsakdanjem življenju zunanjo in notranjo svobodo.

Sledi povzetek različnih zavez, ki si sledijo v kanonu Svetega pisma (z Noetom, z Abrahamom, z Mojzesom, z Davidom, s preroki), in njihove aktualnosti za moralno razmišljanje danes. Izpostavimo samo zelo izvirno pretvorbo dekaloga v oblikovanje desetih temeljnih moralnih vrednot, ki jih je treba vedno spodbujati. Ni pomembno samo poudarjanje moralnega minimuma (česa se ne sme delati), ampak spodbujanje kar najbolj zavzetega moralnega udejstvovanja (npr. ne samo *ne ubijaj*, ampak *pospešuj pravico do življenja*). Zahteve dekaloga, pretvorjene v besednjak vrednot, se glasijo takole (SPM, § 30): 1. čistiti edinega Absolutnega; 2. spoštovati navzočnost in delovanje Boga v svetu; 3. ovrednotiti svetost časa; 4. spoštovati družino; 5. pospeševati pravico do življenja; 6. ohranjati zakonsko zvezo moža in žene; 7. ščititi pravico posameznika do spoštovanja osebne svobode in dostojanstva; 8. skrbeti za ugled drugih; 9. spoštovati osebe (pripadnike posameznega doma, družine, podjetja); 10. spoštovati gmotne dobrine bližnjega. Jasno je postavljena lestvica vrednot od Boga na prvem mestu do materialnih dobrin na zadnjem mestu, to pa v marsičem nasprotuje današnjemu načinu razmišljanja.

Dar Jezusa Kristusa

Višek razodete morale je vsekakor v osebi *Jezusa Kristusa*, ki je največji dar Boga človeštvu. Njegova oseba, njegov nauk in delovanje dajejo smernice tudi za moralno življenje. Jezus je norma življenja za njegove učence, saj jih kliče, naj hodijo za njim in ga v svojem življenju posnemajo. Vsi novozavezni spisi govorijo o središčni vlogi Jezusa Kristusa tudi na moralnem področju.

Jedro Jezusovega oznanjevanja v sinoptičnih evangelijih je tema božjega kraljstva. Božje kraljestvo je popolna milost, ni naravna pravica človeka in ga ni mogoče doseči s človeškimi močmi. Božje kraljestvo pomeni navzočnost samega Boga v zgodovini, ki prihaja, da bi premagal zlo in preobrazil svet. Božje kraljestvo ima tako naravo sedanosti (»Božje kraljestvo je sredi med vami«) kakor naravo prihodnosti (»Pridi tvoje kraljestvo«). »Prihodnja resničnost božjega kraljstva vstopa v sedanje okoliščine (in jih pogojuje)«. (SPM, § 43) Jezus kliče za seboj svoje učence in se jim razodeva kot *vodnik*, ki pozna tako cilj kakor tudi pot za doseg cilja. Ni pomembno poučevanje neklih avtoritarnih norm, ki bi bile postavljene od zunaj, ampak posnemanje njegovega zgleada življenja. Dokument poudarja, da odnos Jezus – učenci ni nekaj zgodovinskega, ampak model za vse rodove. »Odnos in izkustvo, ki so ga doživeli prvi učenci z Jezusom, ter nauk, ki jim ga je posredoval, so veljavni in predstavljajo vzor za vse čase.« (§

46) Dalje je izpostavljeno, da so *blagri* sinteza Jezusovega nauka, saj posebej poudarjajo tiste temeljne človeške drže, ki se ujemajo z božjim kraljestvom. Zvesta hoja za Jezusom nas vodi v življenje po blagarih. »Jezus z blagri ne uveljavlja abstraktnega kodeksa norm in obveznosti za pravilno človeško delovanje. S tem, ko pokaže, kakšno je pravilno ravnanje, razodene hkrati tudi prihodnje božje delovanje. Zato so blagri ena najbolj zgoščenih in neposrednih razodetij o Bogu, kar jih je mogoče najti v evangelijih.« (§ 47)

Tudi *Janezov* evangelij spodbuja vernike, naj posnemajo zgled božjega Sina, ki je v polnosti izpolnil božjo voljo (§§ 48–52). Novost, ki jo postavi Jezus, je nova zapoved ljubezni, katere merilo je sam Jezus: »Ljubite se med seboj, kakor sem vas jaz ljubil (Jn 15,13)«, ki jo je dokončno potrdil s svojo smrtjo na križu. Janez zelo poudarja tudi povezavo med vero in ljubeznijo do bratov in sester. Kdor veruje v Jezusa in ljubi svoje brate, je v resnici doumel, da je Bog ljubezen (1 Jn 4,16).

Za *Pavla* je moralno življenje odgovor na božjo ljubezen (§§ 53–59). Vernike vabi, naj se nenehno zahvaljujejo Bogu in živijo življenje, ki se spodobi njihovi poklicanosti. Pavel poudarja, da je moralno življenje posledica božjega milostnega delovanja: božje odpuščanje in opravičenje nam omogoča moralno življenje. Podlaga krščanske morale je torej izkušnja božje ljubezni do vsakega človeka. Bolj ko za oblikovanje konkretnih moralnih norm si Pavel prizadeva buditi v vernikih izkušnjo odrešenosti. Spodbuja jih, naj se notranje povežejo s Kristusom, saj bodo tako lahko ponotranjili njegovo življenjsko držo in s tem izpolnili božjo voljo.

Dokument prisoja precejšen pomen tudi *Pismu Hebrejcem*. Na vzorčen način besedilo pisma Hebrejcem pokaže na notranjo povezavo med poprejšnjim božjim darom, ki ga je Bog na čudovit način dal v Kristusu, in med človekovo posledično nalogo, da sprejme ta dar in uresničuje svoje življenje v skladu s temeljnimi krepostmi vere, upanja in ljubezni. Poudarja tudi, da se krščansko bogoslužje primarno uresničuje v krščanskem življenju, zato vabi kristjane, naj se združijo s Kristusovim trpljenjem in tako dobijo moč za prenašanje pregnanji in trpljenja (§§ 62–66).

Knjiga *Razodetja* razlaga zavezo in kraljestvo kot božji dar, ki pa se uresničuje skupaj s sodelovanjem kristjanov. Vstali Kristus daje Cerкви navodila za to, da bi napredovala v dobrem, se spreobračala in utrjevala. Kristjani so »duhovniki«, ki so poklicani, da uresničijo božji načrt v zgodovini. Najpomembnejšo vlogo pri vzpostavitvi kraljestva ima *molitev*, poleg nje je bistvenega pomena *pričevanje*, če je to potrebno, tudi s smrtjo. »Za Razodetje je kristjan vedno potencialni mučenec.« (§ 70)

Posebej je izpostavljen dar evharistije, v katerem je Jezus zapustil Cerкви sama seba in s tem spremenil pomen smrti. Popolno uničenje je spremenil v močno sredstvo skupnosti z Bogom in z brati. Jezus se spremeni v hrano in pijačo za vse ljudi. Ko uživamo njegovo telo, gradimo skupnost, Cerkev, ki je tudi Kristusovo telo (1 Kor 12,27). Nemogoče je, biti v notranji povezanosti z Jezusom v evharistiji in si istočasno ne prizadevati, da bi ga posnemali v odnosu do Boga in do bližnjih. Slavje nove zaveze mora biti v popolnem skladju z življenjem po Jezusovem vzoru.

Od daru k odpuščanju in eshatološki cilj

Četrto poglavje prvega dela ima naslov »Od daru k odpuščanju« (SPM, §§ 80–84). Celotna zgodovina človeštva priča, da človek ni pripravljen sprejeti božjih darov, da zavrača Boga in njegovo pot in rajši hodi po napačnih poteh. Sveto pismo razodeva Boga, ki poleg darov podarja človeku tudi odpuščanje. »Bog ne deluje kot sodnik in neizprosen maščevalec, ampak je ganjen zaradi padca njegovih ustvarjenih bitij, vabi jih h kesanju in spreobrnjenju in odpušča njihove krivde.« (§ 80) Bog zagotavlja polnost usmiljenja, ki ne želi smrti grešnika, ampak da se ta spreobrne in živi. Že Stara zaveza priča o široki pripravljenosti Boga za odpuščanje, ki pa doseže svojo dovršitev v poslanstvu Jezusa Kristusa.

Zadnje poglavje prvega dela govori o eshatološkem cilju kot obzorju, ki spodbuja moralno delovanje (§§ 85–91). Človek je poklican, da se ob koncu združi z Bogom, zato je njegovo celotno zemeljsko delovanje postavljeno v obzorje prihodnje polnosti življenja.

2.3 Drugi del: Nekateri svetopisemski kriteriji za moralno razmišljanje

Drugi del dokumenta je bolj praktično naravnani. Zaveda se, da je tudi kristjan postavljen pred nove kočljive moralne probleme, ki jih prinašata s seboj predvsem hitri razvoj znanosti in globalizacija. Našteta so nekatera področja, kjer je še posebno potreben nov etični premislek: nasilje, terorizem, vojne, imigracije, porazdelitev bogastva, spoštovanje naravnih virov, življenje, delo, spolnost, raziskave na področju genetike, družina in življenje skupnosti (SPM, § 92).

Dokument predstavlja svetopisemske kriterije, na podlagi katerih lahko oblikujemo moralna stališča glede sodobnih vprašanj. Ponovno je poudarjeno, da samo Sveto pismo ne daje celostnih odgovorov, da so se pisci soočali z drugačnimi moralnimi dilemami, ki so bile značilne za njihov čas, kljub temu pa v njem najdemo konkretne smernice za delovanje tudi znotraj sodobnega znanstvenega in globaliziranega sveta.

Temeljna kriterija

Če želimo določeno ravnanje ovrednotiti z vidika krščanske morale, potem si moramo naprej postaviti dve temeljni vprašanji: Do kakšne mere je to ravnanje združljivo s svetopisemskim pogledom na človeško osebo? Do kakšne mere se navdihuje ob Jezusovem vzoru? Obe vprašanji razodevata temeljna kriterija: skladnost s svetopisemskim pogledom na človeka in skladnost z Jezusovim zgledom. Poleg obeh temeljnih dokument navaja še šest podrobnejših kriterijev. Za vsak kriterij posebej daje utemeljitev v Svetem pismu in pokaže na njegovo uporabnost za današnji čas.

Prvi temeljni kriterij je, ali je neko dejanje *skladno s svetopisemskim pogledom na človeka*, po katerem je človek ustvarjen kot božja podoba (stvarjenje) in poklican v intimni odnos z Bogom (zaveza). Resnično humano je tisto, kar je bogopodobno. Za konkretni opis tega kriterija dokument izbere temeljni vre-

dnoti – življenje in zakonska zveza (SPM, § § 96–99). Najprej jasno izpostavi njuno utemeljenost v Svetem pismu (dekalog, blagri), nato pa predloži smernice za sodobni čas. Na področju življenja temelji spoštovanje vsake človeške osebe na dejstvu, da je življenje božji dar. Iz tega izhaja brezpogojni poziv, da nameroma ne povzročimo smrti človeške osebe ne glede na kvaliteto njenega življenja. Prav tako se je skozi zgodovina krščanstva prečiščevalo stališče do smrtne kazni in do etične dopustnosti vojne. Tudi za reševanje etičnih vprašanj s področja ekologije nam pogled na življenje kot božji dar daje trdno podlago. Kar zadeva zakonsko etiko, dokument poudarja, da ne govorimo samo o prepovedi prešuštovanja, ampak o tem, da morata zakonca vseskozi obnavljati svoje začetne obljube, da morata upoštevati in spoštovati drug drugega in vse stvari reševati v medsebojnem dialogu.

Še bolj specifično krščanski je drugi temeljni kriterij: *skladnost z Jezusovim vzorom*.

Srce krščanske morale je – kakor je bilo poudarjeno že v prvem delu dokumenta – posnemanje Jezusa, edinstvenega vzora popolne skladnosti med besedami in življenjem in skladnosti z božjo voljo. Ob tem pa se postavi vprašanje: »Ali je treba Jezusovo ravnanje jemati kot normo, bolj ali manj dostopni ideal, vir navdiha, ali preprosto kot oporno točko?« (§ 100) Dokument se opira na govor na gori, kjer je poudarjena Jezusova zahteva po »večji pravičnosti« oziroma po »popolnosti«, kakršna je značilna za nebeškega Očeta. Koliko je Jezusova radikalnost normativna za naše delovanje danes? Dokument odgovarja: »Jezusovih napotkov in vzora ne smemo jemati kot nedostopen ideal, čeprav odraža to, kar je značilno za božje sinove in hčere šele v polnosti njegovega kraljestva. Smernice, ki jih je dal Jezus, veljajo za resnične moralne imperATIVE, saj nudijo temeljno obzorje, ki učenca vodi v iskanje in najdevanje podobnih načinov za uskladitev svojega delovanja z vrednotami in temeljno vizijo evangelija, da bi tako živel bolj na svetu v pričakovanju prihodnjega kraljestva.« (§ 102)

Šest podrobnejših kriterijev

Iz svetopisemske celote lahko izluščimo še šest podrobnejših kriterijev za doseganje trdnih moralnih stališč, ki slonijo na razodetju.

Kot prvi podrobnejši kriterij dokument navaja *sovpadanje* (konvergenco) moralnih naukov Svetega pisma z modrostjo zunaj svetopisemskega sveta (SPM, § § 105–110). Značilna je odprtost za različne kulture in pripravljenost na dialog. V ozadju je prepričanje, da obstaja neki etični univerzalizem. Tako so nekatera svetopisemska moralna določila podobna kodeksom bližnjega vzhoda, egipčanski modrosti, stoični filozofiji ... Tudi danes je prav, da kristjani gojimo dialog z vsemi ljudmi dobre volje pri iskanju rešitev za moralne probleme današnjega sveta. Tudi zunaj krščanskega sveta se lahko oblikujejo pozitivne pobude. Veliko prizadevanj v sodobni družbi sovпада s krščanskimi pogledi: na primer rast čuta za človekove pravice, prizadevanje za mir, boj proti diskriminaciji, občutljivost za probleme ekologije in globalne pravičnosti ... Sveto pismo spodbuja kristjana, da dejavno sodeluje v družbi in skupaj z drugimi v dialogu išče primerne rešitve.

Drugi kriterij je *nasprotovanje* in brani trdna stališča, ki izhajajo iz razodetja, zoper nezdržljive vrednote (§ § 111–119). V odprtosti do drugih kultur in pre-

pričanj vedno poudarja Sveto pismo odločilni kriterij vere v enega Boga in prepevuje vsako vrsto malikovanja. Ta kriterij sviri pred prevelikim prilagajanjem miselnosti drugih kultur. Dokument ugotavlja, da je tudi danes velika nevarnost idolatrije. Ljudje častimo sebe, druge osebe, določene skupine ljudi, določene ideje. Poleg tega opozarja na različne oblike -izmov (sekularizem, kapitalizem, materializem, konzumizem, individualizem, hedonizem, totalitarizem), ki razumejo človeško življenje kot imanentno in zanikajo presežno vrednost človeškega življenja. Kljub številnim pozitivnim vidikom zahodne demokracije obstajajo tudi velike pomanjkljivosti: zaradi popolne svobode osebe želijo imeti pravico do splava, do evtanazije, do neomejenih genetskih eksperimentiranj in do homoseksualnih zvez in se imajo za neodvisne tvorce lastnega bitja; potrošništvo izkorišča šibke posameznike in ljudstva; iskanje dobička povečuje uničevanje naravnih virov in pospešuje revščino v svetu. Sveto pismo nam torej pomaga, da se ne pogreznemo v mentaliteto tega sveta, ampak smo se sposobni zoperstaviti vsem tendencam, ki nasprotujejo veri v Boga in človekovemu dostojanstvu.

Tretji je kriterij *napredovanja* (§§ 120–125). Tu je pomemben proces plemenitenja moralne zavesti, ki ga je mogoče najti znotraj obeh zavez. Kot razodejte ima tudi biblična morala naravo postopnosti in zgodovinskosti. Govorimo torej o postopnem napredovanju v spoznanju Boga in božje volje (prim. antiteze v Mt 5). Bog se vedno globlje razodeva. Njegovo razodevanje doseže višek v osebi Jezusa Kristusa, zato lahko moralno sporočilo stare zaveze dokončno razvozlamo samo v kontekstu nove zaveze. Po svojem vstajenju Jezus daje svojega Svetega Duha, ki razsvetljuje njegove učence, da bi spoznali božjo voljo. Dejstvo napredovanja na moralnem področju znotraj Svetega pisma ima svoj pomen tudi za današnje razmere. Veliki problemi človeštva dajejo vtis, da smo priča nazadovanju na moralnem področju, zato dokument spodbuja: »V teh razmerah je potrebno zaupljivejše prisluhniti Jezusovim besedam, kristjani pa si morajo bolj intenzivno prizadevati za življenje po njegovem zgledu in navodilih.« (§ 125)

Četrty kriterij je *skupnostna razsežnost*, ki pomeni popravek težnje k prepuščanju moralnih odločitev samo subjektivni, individualni sferi (§§ 126–135). Kriterij izhaja iz same narave Boga, ki je ljubezen, in iz narave človeka, ki je ustvarjen po božji podobi. Človeška oseba tako ni izoliran in avtonomen posameznik, ampak bistveni član skupnosti, član božjega ljudstva oziroma ud Kristusovega telesa oziroma mladika na trti. Cilj moralnega življenja ni oblikovanje popolne osebnosti v sebi, ampak oblikovanje člana, ki bo živel popolno v odnosih z drugimi ljudmi. Danes je ta vidik moralnosti še kako pomembno izpostaviti. Treba je obsoditi pretirani individualizem, ki ogroža obstoj mnogih skupnosti, izoliranje starejših in prizadetih, pomanjkanje zaščite za najbolj uboge člane družbe, rastoče neskladje med bogatimi in revnimi narodi, poseganje po nasilju in mučenju. Udejstvovanje Cerkve na karitativnem področju, pri ljubeči skrbi za uboge, bolne in šibke naj velja kot navdih celotni civilni skupnosti, da bi zgradili pravični svet.

Peti je kriterij *smotrnosti*, ki postavlja človekovo življenje in delovanje v horizont prihodnosti sveta in zgodovine (§§ 136–149). Govorimo o prepričanju, da je človeško življenje smotrno in ima svoj cilj v večnosti. Upanja na prihodnje življenje z Bogom omogoča odločilno motivacijo za iskanje božje volje in za njeno izpolnjevanje. To upanje je utemeljeno v Jezusovem vstajenju in prav njegova zmaga nad

smrtjo osmišlja tudi trpljenje slehernega človeka in usmerja njegov pogled v večnost. Svoje učence Jezus vabi, da se ne zapirajo v zemeljske perspektive, ampak usmerijo svoje življenje k Bogu in k nadzemljskemu obstajanju. Popolnoma se je treba združiti s Kristusom, odpovedati se zemeljskemu življenju in sprejeti tudi križ. Tudi za sodobni čas je ta vidik moralne presoje še kako pomemben. Mnogi se danes slepo zapirajo v sedanost, to pa lahko vodi v razočaranje zaradi nepopolnosti in minljivosti tega sveta in v beg v potrošništvo, ki pelje v novo razočaranje. Zato je treba dvigniti pogled iz zgolj imanentne perspektive proti končnemu cilju človeka. Jezus ima radikalna pričakovanja, ki jih je treba v luči večnosti uresničevati že danes. Dokument govori o »uresničeni eshatologiji«, to pa pomeni: živeti sedaj v luči prihodnjega. Ta vidik je lahko globoka duhovna in moralna motivacija na področju ekologije in spoštovanja človekovega življenja.

Zadnji podrobnejši kriterij je *razločevanje* oziroma premišljeno določanje relativne ali absolutne vrednosti moralnih načel in pravil glede na posamezne primere (§§ 150–154). Vse zapovedi v Svetem pismu niso enakovredne, prav tako ne vsi vzori moralnega življenja. Za razločevanje je potrebna preudarnost, da bi razlikovati med temeljnimi zahtevami (univerzalna vrednost) in preprostimi nasveti ali zapovedmi, ki so vezane na določene zgodovinske okoliščine. Prav tako je treba upoštevati kontekst in tudi literarne vrste in oblike moralnega nauka (imperativ, kazuistika, kodeksi, pareneze, modrosti ...). Če se kaže kontinuiteta, s katero je neka tema obravnavana v Svetem pismu tako z vidika literarnih izročil kakor oblik, avtorjev in časov, potem lahko rečemo, da je ta tema bistvena in strukturalna za svetopisemsko moralo (npr. pozornost do ubogih). Znotraj razvoja svetopisemske morale se je tudi postopno prečiščevala moralna zavest. Razločevanje je pomembno tako na skupnostni (Apd 15,1–35) kakor na osebni ravni (1 Kor 8,1–11,1). Tudi danes Cerkev nasprotuje fundamentalistični uporabi Svetega pisma. Potrebno je zdravo kritično branje, saj pomaga razlikovati nasvete in prakso, ki je veljavna za vse čase in kraje, in tiste, ki so bile potrebne v nekem določenem obdobju in v določenem kulturnem kontekstu (upoštevati biblično teologijo). Dokument poudarja duhovni pomen razločevanja in potrebnost oblikovanja vesti, da se vernik ne bi prilagajal mentaliteti tega sveta, ampak iskal božjo voljo. Izpostavlja se tradicionalni katoliški nauk, da je vest zadnja instanca moralnega odločanja, v oblikovanju vesti pa ima vernik odgovornost in dolžnost, da sooča svoje razločevanje s tistim, ki ga prikazujejo odgovorni v krščanski skupnosti.

3. Ovrednotenje dokumenta in njegove perspektive

Dokument pomeni novost glede na dosedanje dokumente cerkvenega učiteljstva z moralnega področja. Res je, Janez Pavel II. si je prizadeval, da bi svoje moralne okrožnice utemeljil na svetopisemskem izročilu, vendar se je nauk teh okrožnic še vedno v bistvu naslanjal na naravni moralni zakon. Za oblikovanje konkretnih moralnih norm je to verjetno tudi smotrno, saj morajo biti norme razumne in občeveljavne. Ta dokument se loteva globlje dimenzije moralnosti. Za cilj nima izoblikovanja konkretnih moralnih smernic za dileme sodobnega časa, ampak pokazati na trajno vrednost božjega razodetja za moralno presojanje. Za kristjana je pomembno, da ne gleda na moralo samo s stališča človeka, ampak tudi s stališča Boga. To ne pomeni, da bodo norme krščanskega moral-

nega nauka drugačne od univerzalne etike, ampak da kristjan razume svojo moralnost kot odgovor na zastojniški božji dar. Morala ni nekaj samostojnega, ampak je v bistvenem odnosu z razodetjem Boga – v tem je posebnost krščanskega razumevanja moralnosti.

Takšno razumevanje mora vplivati tudi na naše pastoralno delovanje in katehezo, ki sta na žalost še preveč prežeta z legalizmom, moralizmom in kazuističnim mišljenjem. Prevečkrat se morala uporablja kot pogoj za božjo ljubezen, a to je v popolnem nasprotju s svetopisemskim sporočilom. Ni bistveno: biti moramo »dobri«, da bi nas imel Bog rad, ampak ker nas Bog brezpogojno ljubi – ne glede na to, kakšno je naše moralno stanje –, lahko delujemo kot njegovi otroci. Vsebina tega dokumenta spodbuja oznanjevalce, da z večjim veseljem in zanosom oznanjajo odrešenjsko sporočilo krščanskega moralnega nauka. Krščanska morala ni nekaj težkega in nemogočega, je predvsem zavest velike obdarjenosti in svobode ter brezpogojne božje ljubezni. Prevečkrat se ustavljamo pri majhnih kazuističnih pravilih, ob tem pa pozabljamo na bistvene elemente našega moralnega nauka. Velik izziv za pastoralne delavce je, kako v sodobnem svetu, ki je poln predsodkov pred jasnimi moralnimi normami, pokazati na pozitivno plat moralnega učenja Cerkve. Prav gotovo mora biti Cerkev pri svojem oznanjevanju jasna in dosledna in ne more mimo nekaterih pravil in prepovedi, vendar je nasprotovanje, kakor smo videli, samo eden od osmih kriterijev v procesu moralnega razmišljanja.

Zelo uporaben je koncept »razodete morale«, ki naj čimprej najde konkretne obrise v naših pastoralnih in katehetskih vsebinah. Bolj kakor oznanjati pravila je treba razširjati odrešenjsko novico.

Dokument je napisan v spodbujevalnem tonu; s tem si pridobi simpatijo pri sodobnem bralcu. Pravzaprav bralcu ničesar ne predpisuje, ne zapoveduje, ampak mu predlaga »pot življenja« in ga spodbuja, naj se zavzema za »večjo pravičnost«. Morala je razumljena predvsem kot spodbuda za čim večje dobro, za katero naj bi si vsakdo prizadeval (vsakdo ima svojo pot za Gospodom), in ne kot neki splošen standard moralnih zapovedi. Tako postaja krščanska morala nekako dosti bolj osebna in zahtevna, saj ne zapoveduje samo minimalnih etičnih standardov (v smislu dekaloga), ampak od posameznika zahteva, da v vsakem trenutku deluje v smislu »večje pravičnosti«. Zato takšna morala tudi ne more biti povsem poenotena. Že v Novi zavezi vidimo razlike med posameznimi krščanskimi skupnostmi glede nekaterih moralnih načel, to pa nakazuje, da je oblikovanje neke norme odvisno tudi od kulturnega konteksta. Vedno se je upoštevalo temeljno načelo, da mora biti krščansko delovanje v skladu z zgledom Jezusa Kristusa. Seveda je treba upoštevati tudi druge kriterije za moralno presojanje.

Vsekakor je prav sistematična razgrnitev osmih kriterijev za moralno presojanje, ki izhajajo iz razodetja, ena največjih izvirnosti tega dokumenta. Kristjanu daje v roke zelo praktičen vzorec, s katerim si lahko pomaga pri nekem moralnem vprašanju. Res je, da ne ponuja dokončnih odgovorov, do katerih je treba priti z drugimi metodami po poti refleksije, vsekakor pa prinaša gotovost in oporo in spodbuja k moralni odločitvi. Če povzamemo oba temeljna kriterija, potem lahko rečemo, da se krščanska morala prvenstveno zavzema za temeljno človekovo dostojanstvo in vidi model popolnosti v Jezusu Kristusu.

Tudi drugi kriteriji so jasni in odpirajo nova obzorja v katoliški moralni teologiji. Za sodelovanje v reševanju sodobnih moralnih vprašanj je bistvena drža dialoga in spoštovanja modrosti drugih civilizacij in kultur (*kriterij soupadanja*), pri tem pa je pomembno, da imamo tudi pogum, zoperstaviti se moralnim izbiram, ki nasprotujejo temeljem naše vere (*kriterij nasprotovanja*). Napetost med prvima dvema podrobnejšima kriterijema bistveno določa udeleženos kristjana v družbi danes: biti torej odprt in v dialogu, hkrati pa znati pokazati tudi jasno identiteto.

Velik poudarek daje dokument zgodovinski razsežnosti moralnosti in jasno spregovori o napredovanju na področju moralnega spoznanja (*kriterij napredovanja*). Na podlagi razvoja svetopisemskega moralnega nauka od začetka Stare zaveze do dopolnitve v Jezusu Kristusu pokaže, kako so moralne norme kulturno in zgodovinsko pogojene. Snovalci dokumenta so prepričani, da obstaja razvoj moralnih stališč, in zato poudarjajo pomen vzgoje vesti v smeri večjega prečiščevanja; vodi naj jo želja po »večji pravičnosti«. Takšen pogled pomeni znaten odmik od abstraktnega neosholastičnega pojmovanja absolutnosti moralnih norm. Svetopisemsko stališče seveda nikakor ne postavlja pod vprašaj absolutnosti in zavezujočnosti moralnih norm. Pokaže pa, da je znotraj svetopisemskega sveta potekal tudi razvoj moralnega spoznanja. V Bogu je moralni zakon večn in nespremenljiv – o tem ni dvoma –, človek pa ta zakon sprejema znotraj svojega zgodovinskega in kulturnega konteksta.

Velik izziv, ki ga daje dokument, je tudi spodbuda za delovanje na skupnostni ravni (*kriterij skupnostne razsežnosti*). V tem vidimo povezavo z vsebino prve okrožnice Benedikta XVI. *Bog je ljubezen*. Svetopisemski morali je uspelo povezovati pravice in hrepenenja posameznika z zahtevami in imperativi skupne življenja v smislu izpolnjevanja zapovedi ljubezni.

Razodetje odpira obzorje našemu delovanju, ki ga zaznamuje upanje na absolutno prihodnost (*kriterij smotrnosti*). Ta eshatološki vidik relativizira sedanjost, hkrati pa prav to upanje na prihodnost motivira kristjana za dejavno oblikovanje sedanjosti. Pri tem se lahko navežemo na drugo okrožnico Benedikta XVI. *Rešeni v upanju*, ki v uvodu pravi: »Odrešenje nam je darovano tako, da nam je bilo podarjeno upanje, zanesljivo upanje, s katerim moremo obvladovati svojo sedanjost. Sedanjest, tudi težavno sedanjest, je mogoče živeti in sprejeti, če vodi k nekemu cilju in če moremo biti tega cilja gotovi: če je ta cilj tako velik, da opravičuje napornost poti.«

Dokument vodi tudi želja po večji povezanosti med moralo in duhovnostjo. Eden od kriterijev moralnega presojanja je tudi razločevanje (*kriterij razločevanja*). Po drugem vatikanskem cerkvenem zboru in po okrožnici *Humanae vitae* (1968) je znotraj cerkvenega prostora zaznati napetost med izjavami cerkvenega učiteljstva in posameznikovo vestjo. Kriterij razločevanja spodbuja kristjana, da oblikuje svojo vest v Svetem Duhu: pri tem naj se obrača na Sveto pismo in na izjave cerkvenih avtoritet. Vidik cerkvenosti (skupnosti) daje posamezniku trdno oporo pri moralnem razločevanju. Zagotovo ima zadnjo odgovornost za moralno delovanje posameznik pred Bogom, vendar je skupnost tista, ki daje smernice, in prav te smernice ga lahko obvarujejo pred subjektivnimi zmotami.

Upamo, da bo bogata vsebina tega dokumenta zajela čim širši krog kristjanov in tudi nekristjanov, ki so jim pri srcu moralna vprašanja. Znotraj globaliziranega in prepletenega sveta potrebujemo obzorje upanja in pozitivne spodbude za svoje delovanje. Naj svežina tega dokumenta prinese novega zagona teologom pri povezovanju Svetega pisma in moralne teologije.

Reference

- Chiavacci, Enrico. 1996. *Invito alla teologia morale*. Brescia: Queriniana.
- Demmer, Klaus. 1995. *Seguire le orme del Cristo*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- . 1999. *Fundamentale Theologie des Ethischen*. Freiburg: Herder.
- Spohn, William C. 1995. *What Are Thy Saying About Scripture and Ethics?* New York: Paulist Press.
- Weber, Helmut. 1996. *Teologia morale generale. L'appello di Dio, la risposta dell'uomo*. Cinisello Balsamo: San Paolo.

Zdenka Zalokar Divjak
 Andrej Šegula

Osmišljanje življenja s prostovoljno dejavnostjo

Povzetek: Prostovoljno delo se v literaturi in tudi že v predlaganih zakonih o prostovoljnem delu opredeljuje kot dejavnost posameznikov, ki omogoča izboljšanje kakovosti življenja posameznikov in družbenih skupin in prispeva k razvoju bolj plemenite, humane in enakopravne družbe, posamezniki pa prek prostovoljnega dela izpolnijo socialno odgovornost in pridobivajo novo znanje in izkušnje, ki prispevajo tudi k osebnostni rasti. V ta namen se ob Franklovi logoterapiji daje poudarek osmišljanju življenja z delom za drugega, z odgovornostjo in vrednostno opredelitvijo za izpolnjevanje življenjskih nalog. Zavedati se moramo, da je prostovoljstvo recipročen proces. Ko prostovoljec daruje svoj čas, znanje in energijo, po drugi strani tudi veliko prejema, to pa se ujema z logoterapevtskim osmišljanjem življenja. Samo delo za drugega lahko osreči posameznika. Ker je Teološka fakulteta postala nosilec projekta in iniciative na tem področju, je treba predvsem jasno opredeliti splošne in specifične cilje prostovoljnega dela, določiti vsebine prostovoljnega dela in začrtati shemo izobraževanja prostovoljcev. Študentje bodo lahko iskali prostovoljno delo na področju, ki je blizu njihovemu študiju, in tako poglobili svoj teoretični del študija še s praktičnim. V ta namen bo treba izdelati katalog, ki bo predstavil organizacije in področja prostovoljnega dela. To je zelo pomembna in odgovorna naloga, ki pa se je je fakulteta z veseljem že lotila.

Gljučne besede: prostovoljno delo, smisel, logoterapija, odgovornost, vrednote

Abstract: **Giving Meaning to Life through Volunteer Activities**

In the literature as well as in the pertinent draft bills, voluntary work is defined as an activity of individuals, which enables an improved life quality of individuals and social groups and contributes to the development of a more generous, humane and equal society; through voluntary work individuals fulfil their social responsibility and gain new knowledge and experiences that contribute to their personality growth. To this end, the emphasis is placed – through Frankl's logotherapy – on giving meaning to life by working for others, by assuming responsibility and by declaring oneself for the value of doing life's work. Voluntary work must be considered a reciprocal process. By donating their time, expertise and energy, volunteers, on the other hand, also receive much. This is in accordance with logotherapeutic giving meaning to life. Only working for others can make an individual happy. Since the Faculty of Theology is responsible for the project and initiative in this field, it is necessary to clearly determine the general and specific objectives of voluntary work, to define the content of voluntary work and to outline an education scheme for the volunteers. Students will be able to look for voluntary work in areas close to their studies and thus deepen the theoretical part of their study by practical work. For this purpose it will be necessary to compile a catalogue presenting organizations and areas of voluntary work. It is a very important and responsible task that the Faculty of Theology has joyfully embarked on.

Key words: voluntary work, meaning, logotherapy, responsibility, values

Pojem »prostovoljno delo« postaja tudi v slovenskem prostoru vedno bolj domač. Temeljna definicija iz *Predloga zakona o prostovoljnem delu* iz leta 2004 pravi: »Prostovoljno delo je delo, ki ga po svoji svobodni odločitvi in brez pričakovanja materialnih koristi opravlja posameznik v dobro drugih ali za skupno javno korist.« Ramovš (2001) pa z besedo prostovoljec misli na nasprotje obveznika, pojem prostovoljno izraža nasprotje prisilnega, neprostovoljnega. To je vsako strokovno ali laično delo na informativnem, preventivnem, kurativnem, skrbstvenem, raziskovalnem, karitativnem ali katerem drugem področju socialnega dela, ki ga kdo opravlja pod naslednjimi pogoji: nepoklicno in brez plačila; v svojem prostem času ob vseh svojih drugih vsakdanjih obveznostih; kot svojo osebno smiselno in premišljeno odločitev; na temelju svojega solidarnostnega ali duhovnega stališča do človeških težav in potreb.

V letu 2008/2009 je bilo v slovenskem prostoru (pobudo je dala Univerza v Ljubljani) na področju prostovoljstva narejenih kar nekaj konkretnih korakov. Preden spregovorimo o današnjih dejavnostih in prizadevanjih, je zanimivo pogledati, kakšen je bil pogled na prostovoljstvo pred leti. Svojo vizijo je Alenka Gril predstavila v knjigi z naslovom *Prostovoljstvo je proizvodnja smisla* (Gril 2007, 107). Pravi, da vsako usposabljanje prostovoljcev zahteva kar nekaj časa, in če želimo dvigniti kakovost prostovoljnega dela, je treba pritegniti mlade, da si bodo še med šolanjem nabrali potrebno znanje in izkušnje in se tudi pozneje v življenju odločali za prostovoljno delo (107). To kaže, da je bilo prostovoljstvo vedno navzoče v naši družbi, vprašanje le, v kolikšni meri. Vsi ti posamezniki, društva in gibanja, tako vladna, kakor nevladna, pa so iskali poti in načine, kako mlade motivirati in jih navdušiti za prostovoljno delo. V anketah, ki so bile narejene pred leti, so povprašali predstavnike prostovoljnih organizacij glede prostovoljnega dela in njene privlačnosti. In zanimivo, večina jih je bila mnenja, da bi uveljavitev prostovoljnega dela kot reference za delo spodbudila mlade k pogostejšemu odločanju za prostovoljno delo. Tudi predstavitev prostovoljnega dela na srednjih šolah in fakultetah ali predstavitev v medijih in različne ugodnosti za prostovoljce so tiste možnosti spodbujanja mladih za prostovoljno delo, ki so jih v večini organizacij navajali kot možno pot do novih prostovoljcev. Razne organizacije so omenjale še druge možnosti, kako razširiti glas o pomembnosti prostovoljnega dela med mlade: prek neposrednih poznanstev že delujočih prostovoljcev, prek medijev (propaganda prostovoljstva), prek letakov in zgibank o prostovoljnem delu, prek izobraževanja glede prostovoljstva (108–109). Avtorica Alenka Gril kaže neizkoriščena področja prostovoljstva, kakor sta med drugim med mreže in pomoč prek sodobnih komunikacijskih sredstev.

Ob vseh socialno-karitativnih vidikih prostovoljnega dela ne gre zanemarjati teološkega vidika prostovoljstva. Poleg temeljnih motivov, ki smo jih že omenili, so lahko (ali pa bi celo morali biti) za vernega človeka tudi teološki (biblični) motivi tisti, ki bi vplivali, da se človek odloči za to obliko preživljanja prostega časa. Kot biblični temelj prostovoljstva bi lahko vzeli Jn 15,13: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da dá življenje za svoje prijatelje.« Ko delujemo na področju prostovoljstva, dejansko darujemo čas, darujemo sebe, darujemo svoje življenje. Vse to – zato, da bi lahko »živeli« tudi drugi. Definicije prostovoljstva so resda različne. Kljub temu pa lahko v njih iščemo rdečo nit, ki je vsekakor v tem, da prostovoljec ne prejema plačila. V Mt 10,8 pravi Jezus svojim učencem:

»Bolnike ozdravljajte, mrtve obujajte, gobave očiščujte, demone izganjajte. Zastonj ste prejeli, zastonj dajajte.« Druga stvar, ki je skupna vsem prostovoljcem, pa je, da je prostovoljstvo namenjeno skupnemu dobremu. Prostovoljstvo je recipročno dogajanje. Ko prostovoljec daruje svoj čas, »svoje življenje«, svoje znanje, energijo, po drugi strani tudi veliko prejema. Neka prostovoljka je na vprašanje, zakaj že tretje leto vztraja v prostovoljstvu, odgovorila: »Vem, da bo izzvenelo sebično, toda tako doživljam. Vztrajam, ker vem, da tudi sama veliko dobivam, za svoje življenje, za svojo duhovno rast«. Vse to kaže, da prostovoljstvo celostno vpliva na človeka in na njegov socialno-duhovni razvoj.

Opredelitev smisla z vidika Franklove logoterapije

Vprašanje o smislu življenja je postavljeno v samo središče logoterapije. Logoterapija gradi na treh temeljih: svobodna volja, volja do smisla in smisel življenja.

Odgovor ponudi drugi aksiom v logoterapiji – človekova temeljna potreba je potreba po smiselnosti (volja do smisla). Nasproti Freudovi »volji do užitka« in Adlerjevi »volji do moči« postavi voljo do smisla, ki je po njegovem sila v življenju vsakega posameznika, ni pa ne instinkt ne impulz in tudi ne potreba v tradicionalnem pomenu (Froggio 1995). Frankl (1994a, 51) citira Alberta Einsteina: »Človek, ki ima svoje življenje za nesmiselno, ni samo nesrečen, ampak je komaj sposoben za življenje«.

Voljo do smisla ima logoterapija za izvorno človeško značilnost, prirojeno vsakemu človeku; izraža se kot želja, da bi lahko imel svoje življenje za smiselno. Kot takšna je lahko osnovna potreba v človekovi duhovni razsežnosti (1994a). Duhovna razsežnost (vrednote, svobodna volja, odgovornost) naj bi človeku ponujala zmožnost za osebno prepoznavanje in presojanje smisla med možnostmi trenutka v nekem položaju. Človek mora živeti »... na polarnem polju napetosti med resničnostjo in ideali, ki se morajo uresničiti« (1994b, 51). To duhovno dinamiko na polarnem napetostnem polju, kjer je na enem polu smisel, ki ga moremo izpolniti, na drugem polu pa človek, ki ga more smisel doseči, imenuje »noodinamika«.

Frankl torej govori o volji do smisla kot osnovnem gibal, motivaciji; volja do smisla pomeni hkrati tudi udarec vsem sedanjim motivacijskim teorijam, ki še vedno temeljijo na principih homeostaze. Človeka imajo za bitje, ki mu je pomembno le zadovoljevanje potreb, z namenom, da bi ohranil ali obnovil ravnovesje. V vseh sobitjih, ki jih ljubi, in v vseh stvareh, ki se jim posveča, pa vidi jo samo orodje, ki mu pomaga, da se znebi napetosti, ki jih vzbujajo goni in potrebe, kakor hitro jim ni ustrezno in zadoščeno. Vendar pa človek ni samo bitje, ki le odreagira na svoje nagone, niti se ne samo odziva na dražljaje, ampak je bitje, ki deluje v svetu.

Ob tem je pomembna predvsem odgovornost, da se človek odzove na nalogo, ki mu jo postavlja življenje v točno določenem trenutku in v točno določeni situaciji.

Če predpostavljamo, da smisel življenja obstaja, je naslednje vprašanje, kaj daje smisel mojemu življenju. Vsakdo si je verjetno v življenju že postavil takšno ali temu podobno vprašanje. Tretji aksiom v logoterapiji se glasi: stvarnost je smisel-

na celota, torej ima vrednost sama po sebi. Logoterapija pravi, da smisla človeku ni mogoče pokazati, ampak mora svoj edinstveni smisel v življenju najti sam.

Frankl (1989) dá jasno vedeti, da logoterapevt ni ne moralist ne razumnik, ampak zgolj človek, ki pomaga sočloveku v stiski do tega, da bi odkrival in udeleževal konkretne možnosti za uresničevanje smisla v svojem konkretnem življenjskem položaju. S tem ni mišljen kak vsakodneven droben cilj, ampak trajnejši in pomembnejši cilji v življenju posameznika. Dodaja pa, da se lahko išče – pač v skladu z življenjsko filozofijo – smisel življenja tudi v drobnih, vsakodnevnih trenutkih, v uživanju vsakega trenutka posebej. Tako ima lahko smisel vsak trenutek posebej. Ramovš (2002) meni, da tretji aksiom izraža pogled na svet in je temelj prvih dveh, saj je človekovo voljo mogoče zadovoljiti le, če je stvarnost objektivno smiselna, tako da svoboda odločanja med možnostmi ni človekova poljubna samovolja, ampak stvarno odkrivanje in udeležanje smiselnih nalog, ki posameznika čakajo v smiselni celoti stvarnosti.

Po Franklu (1994b) je lastnost človeškega bivanja, da presega samega sebe (samotranscendenco) in da sega naprej po nečem drugem, kakor je on sam. Človek je torej bitje, ki presega samega sebe, to pa je bistvo človekove eksistence. Smisel v življenju lahko najdeš, če ustvariš delo ali opravljaš dejanje ali izkušaš dobroto, resnico in lepoto, izkušaš naravo in kulturo; ali nenazadnje, če srečaš kako drugo edinstveno bitje prav v edinstvenosti tega drugega človeškega bitja – drugače povedano, če ga ljubiš.

Skrb za drugega je sad resnične ljubezni, ker nas obdari z življenjem, kjer se čutimo potrebne in vredne ljubezni. Večina nas, pravi Powell (1995), pozna svojo potrebo po ljubezni in skuša dobiti od drugih ljubezen, ki jo potrebuje. Toda če iščemo ljubezen, je ne bomo nikoli našli. Kadar je posameznik osredotočen nase in na zadovoljitev svojih potreb, pomeni, da je osredotočen vase. Tako dolgo, dokler bo osredotočen le nase, ni vreden ljubezni, čeprav lahko dobi naše sočutje.

Postati moramo vredni ljubezni, to pa zahteva temeljni preobrat. Sam mora začeti dajati, to je nespremenljivi zakon, po katerem moramo živeti. Če smo osredotočeno le nase, to pomeni, da smo vedno bolj osamljeni, ker v »preveliki skrbi zase« ne zmoremo ničesar dajati drugemu. Rešitev je torej v osredotočenju iz sebe na drugega, to pa je v prvi vrsti napor in duhovni preobrat v postavitvi vrednostne usmeritve. Miselno so nam lahko stvari zelo jasne, toda ko jih je treba uresničiti v življenju, naletimo na svoj »jaz«. Žarišče našega prizadevanja mora postati »drugi«. To pa je tudi žrtvovanje. Ljubezen vedno pomeni vsaj to žrtev, da usmerimo svoje misli in težnje k drugemu in se s tem odrečemo lastnim koristim. Takšno odrekanje vedno vključuje visoko ceno za lastni jaz in to v današnjem času ni preprosto.

Toda najplemenitejše vrednotenje smisla je pridržano za ljudi, ki so prikrajšani za priložnost, da bi našli smisel v dejanju, v delu ali ljubezni, če se s svojim odnosom do tega težavnega položaja dvignejo nadenj in prerastejo sami sebe (Frankl 1994b, 65).

V sodobnem času ljudje »iščejo in hrepenijo po sreči«, zlasti z doseganjem užitkov, ugodja, materialnih dobrinah. Logoterapija pa poudarja, da je sreča posameznika vedno možna le kot stranski produkt izpolnjenih življenjskih nalog.

Na svojih predavanjih je Frankl v šali vedno poudarjal, da bi morali kot protitež kipu svobode v ZDA postaviti tudi kip odgovornosti. Kot komplementarni pol svobodni volji postavi osebno odgovornost. Frankl (1994a) opozarja, da človekove svobode ni mogoče razumeti brez človekove odgovornosti. Pravi, da je človek lahko svoboden od danih okoliščin in svoboden zato, da je odgovoren. Na podlagi svoje duhovne razsežnosti naj bi bil človek zmožen presoditi, katera odločitev je smiselna. Pri duhovni dimenziji govorimo vedno o osebni odločitvi oziroma odgovornosti posameznika za smiselno odločitev znotraj danih možnosti. Ponazarja pot, ki vodi od svobode k odgovornosti in je hkrati tudi pot zorenja osebnosti. Čim več svobode si posameznik vzame, tem večja je tudi njegova odgovornost.

Vsak posamezen trenutek skriva nešteto priložnosti, človek pa se lahko odloči le za eno, ki jo bo uresničil. S tem vse preostale zavrne. Postale so neuresničene priložnosti. Imeti možnost odločanja je nekaj strašnega in čudovitega hkrati. Strašno je vedeti, da je vsaka odločitev, najmanjša ali največja, dokončna; da v vsakem trenutku uresničimo ali zapravimo priložnost. Čudovito pa je vedeti, da lahko naša odločitev, pa čeprav le majhna odločitev, vpliva na našo prihodnost in na prihodnost naše okolice.

Duhovno nezavedno

Samo po sebi se nam ponuja vprašanje, kako se človek lahko odloči, kaj je prav in kaj ni oziroma kaj je smiselno in kaj ne. Katera možnost je prava, se človek odloča na podlagi vesti, notranjega glasu. V logoterapevtskem pojmovanju je vest (ali organ za smisel) »intuitivni čut za smiselno doživljanje in vedenje v ekološki celoti stvarnosti«. Samo tako je lahko človek v ravnovesju in deluje po lastnem glasu vesti. Vest je nezavedna duhovna zmožnost, ki ni le nematerialna in nemerljiva, tako da se izmika znanstveni obdelavi, ampak uhaja tudi razumskim obdelavam in pojmovnim razdelitvam (Zalokar Divjak 1993). Odgovornost za lastno ravnanje potemtakem pomeni, da v nekem smislu jemljemo svoje življenje kot cilj ali poslanstvo, ki ga s svojimi smiselnimi izbirami in odločitvami izpolnjujemo.

Po Franklovem prepričanju je znotraj človekove duhovnosti poleg zavestne tudi nezavedna duhovnost. Nezavedna duhovnost je izvorna in koreninska plast vsega zavestnega. To pomeni, da ne poznamo le (na)gonsko nezavednega, temveč tudi duhovno nezavedno in da v duhovnem nezavednem prepoznamo nosilni temelj celotne zavestne duhovnosti (Frankl 2006). S tem priznava nagonso nezavedno, ki ga je vpeljal Freud, hkrati pa prepozna tudi področje nezavednega. Tega je nemogoče izpeljati iz Freudovega pojmovanja nezavednega; to je duhovno nezavedno, ki ga ima za obligatorno nezavedno.

Kakšna je pravzaprav razlika med nagonskim in duhovnim nezavednim? Frankl pravi, da meje ni mogoče jasno začrtati. Tako kakor ni mogoče začrtati jasne meje med zavestnim in nezavednim. Na prehode med zavestnim in nezavednim je opozarjal že Freud, ko je govoril o potlačitvah.

Vprašanje, kaj je merilo vesti, ostaja še vedno odprto. Frankl (1994a, 27) pravi, da »biti človek pomeni imeti pred sabo smisel, ki ga je treba izpolniti, in vre-

dnote, ki jih je treba uresničiti«. Vest kot del duhovno nezavednega je potemtakem neke vrste notranji glas, katerega merilo so vrednote in smisli.

Frankl postavlja v duhovno nezavedno poleg vesti tudi ljubezen in »umetnost«.

»Ljubezen je tista zmožnost, ki človeku omogoča, da dojame drugo človeško bitje prav v njegovi edinstvenosti.« (1994a, 24) Ljubezen naj bi posamezniku poleg doživljanja ljubljenega človeka omogočala tudi uresničevanje doživljajskih vrednot, kakor je doživljanje narave, likovne umetnosti, glasbe itd. Ljubezen se uvršča v duhovno nezavedno, toda nastopa in dogaja se tudi v telesni in v duševni dimenziji. Ljubezen na telesni ravni imenuje spolnost, namenjena je zadovoljitvi spolnega gona, ki prinaša užitek. Višja oblika razmerja do partnerja je erotika, kjer nekoga privlači tudi partnerjev duševni sestav. Vendar tudi ta oblika ne prodre do jedra partnerjeve osebe, saj je zaljubljenec le spodbujen s svojevrstno partnerjevo psiho, ki še ni razumljena kot edinstvena in enkratna. To se zgodi le v pravem ljubezenskem razmerju, kjer posameznik prodre v partnerjevo osebo in doseže z njo razmerje na duhovni ravni.

Svet vrednot

Frankl (2006) meni, da so smisel in vrednote temelj, ki človeka pripravijo do vsakokratnega delovanja in vedenja. Danes se zdi, da mnogo ljudi živi tako, kakor da življenje kot celota nima nobenega pravega smisla. Zdi se, da vsakodnevna opravila in naloge obvladujejo naša življenja in nimajo v ozadju nobenega višjega, odločilnejšega smotra ali smisla.

Človek je tako vedno usmerjen proti nekemu smislu, čeprav ga ne pozna dobro. Značilnosti smisla so:

- Smisel in njegovo dojetje je zelo konkretna stvar.
- Smisel je relativen, saj zadeva določeno osebo v določenem položaju, spreminja se od osebe do osebe, iz dneva v dan in iz ure v uro.
- Smisel je edinstven in specifičen, saj ima vsak človek svojega, različnega od drugih ljudi, in ga mora in more izpolniti le sam. (Tako doseže pomen, ki bo zadovoljil lastno voljo do smisla. Edinstvenost zadeva edinstvenost človeškega bivanja, saj noben človek ni ponovljiv in vsak je nenadomestljiv. Če je smisel edinstven, potem pomeni, da ni vsesplošnega smisla življenja, ampak so le edinstveni smisli posameznih položajev. »Življenje je niz edinstvenih položajev. Tako je človek edinstven bodisi po biti ali po bivanju. V končni razčlembi ni mogoče nikogar nadomestiti – zato, ker je bit vsakega človeka edinstvena.« (Frankl 1994, 53) Izjema so le vrednote, ki jih imenujemo tudi univerzalijske smisla, saj so skupne večjemu številu ljudi.)
- Smisel je na voljo vsakemu posamezniku ne glede na spol, starost, inteligenčni kvocient, izobrazbo, strukturo osebnosti, okolja, verovanja itd.
- Človek smisla ne iznajde, ampak ga odkrije.
- Človeka pri iskanju smisla vodi vest.

- Motivacijsko gledano, je smisel – drugače kakor potrebe, ki človeka potiska jo od znotraj – tisti, ki človeka vleče od zunaj (človeku daje možnost, da sam izbira, ali bo pobudo sprejel ali zavrnil, ali bo možnost za dosego smisla izpolnil ali jo bo zapravlil).

Človek uspeva le, če odkriva svoje življenjske naloge, propada pa, če si postavlja cilje samovoljno in ločeno od celotne resničnosti. Resničnost postavlja pred človeka naloge in je zanj izziv, medtem ko ima njegovo življenje naravo spoznavanja nalog in ustvarjalnih odgovorov. Človek lahko uresničuje samega sebe le, če se usmeri na nekoga in na nekaj, kar je njegova vest odkrila kot smisel. Ko se posveča temu, presega sam sebe, s tem pa se uresničuje kot človek.

Ni torej vsesplošnega smisla življenja, ampak so le edinstveni smisli posameznih položajev. Frankl pa opozarja, da so med temi položaji tudi takšni, ki si jih delijo človeška bitja ne glede na prostor ali čas. Vendar smisli niso vezani na edinstvene položaje, ampak zadevajo človeško stanje. Ti smisli so tisto, kar imamo za vrednote. Med edinstvenimi in enkratnimi situacijami obstajajo tudi univerzali je smisla, ki kot takšne zadevajo condition humaine in jih imenujemo vrednote. Kot vrednote torej označujemo vse tiste smiselne pojme, ki se kristalizirajo v značilnih položajih, s katerimi se mora soočiti družba ali celo človeštvo.

V logoterapiji jih imenujejo tudi vrednote same po sebi. To izhaja iz tretjega aksioma, ki pravi, da je stvarnost smiselna celota, to pa pomeni, da je vrednota sama po sebi. Doživljanje življenja kot smiselnega pomeni, videti svoje življenjsko poslanstvo v cilju, ki ga je treba doseči, in v vrednotah, ki jih je treba uresničiti.

Ramovš (1990) definira vrednote kot temeljno duhovno gradivo in načrt, po katerem je sestavljen svet, saj imajo vrednote vrednost same po sebi zaradi treh značilnosti, ki jim jih pripisuje. Vrednote so po njegovem:

- nadosebne, saj jih človek ne more ne postavljati, ne odpravljati, ne spreminjati; človek jih le odkriva in uresničuje ali pa zavrača;
- nadčloveške, saj so nespremenljiva struktura spremenljive stvarnosti;
- nekaj stvarnega, objektivnega, saj so neodvisne od tega, koliko jih človek dojema in uresničuje.

Pri osmišljanju življenja vrednote človeku olajšajo iskanje smisla s tem, ko se mu vsaj v značilnih položajih ni treba odločati, ampak mu je prava odločitev že ponujena. Vrednote so torej splošne norme vedenja, preverjene v času (Fizzotti 2002). Olajšanje odločitev, ki jih prinašajo vrednote, pa ima tudi svojo ceno, ki jo je treba plačati. Če so smisli, ki zadevajo edinstvene položaje, edinstveni, pa so si vrednote (edinstveni smisli v značilnih položajih) lahko hitro v navzkrižju. Takšna trčenja vrednot se zrcalijo v človeški psihi kot spopadi vrednot in imajo pomembno vlogo v nastajanju bivanjske praznine in noogenih nevroz. Nastajajo, kadar človekovo iskanje smisla obtiči na nezreli stopnji ali se zagozdi v pesimističnem prepričanju, da je življenje nesmiselno. Posledice so življenjska dezorientacija, omamljanje, izgubljenost, obup itd.

V logoterapiji niso zanikani geni in nagoni, ki naj bi človeka do neke mere določali. Človeka tudi ne gre razumeti kot prostega vseh okoliščin, v katere je postavljen. Logoterapija poskuša človeka ozaveščati, da je sposoben do svojih

določenosti oblikovati neko smiselno stališče. Svobodna volja naj bi bila v človeku samo kot možnost, ne pa kot samoumevnost, ki se vedno pokaže. Človek, ki je ne prepozna, je prepričan, da je njegovo življenje determinirano, in je ne uporabi za svoje odločitve v življenju.

Človekova svoboda ni mišljena kot prostost od okoliščin, ampak je to svoboda, da se človek postavi na svoje stališče do vsakršnih okoliščin, ki ga doletijo. Prav tako tudi ni svobode brez odgovornosti. Če to ne bi bilo tako, bi svobodo zamenjevali s samovoljo, z močjo.

Posameznik se mora zavedati, da sta njegova prihodnost in prihodnost vseh okrog njega odvisni predvsem od lastnih smiselnih odločitev. Z odvzemom odgovornosti pa človek izgubi lastno doživljanje sebe kot svobodnega človeka. Zato je odgovornost veliko darilo, pa tudi veliko breme, prav tako kakor svoboda.

Frankl (1994a) še pravi, da eksistirajoči človek dojema svoje življenje kot nalogo, ki jo je treba odgovorno izvrševati. Eksistiranje zahteva od človeka ves čas aktivno držo. Odgovornost mu pomeni posameznikovo vestno odgovarjanje na situacije (»odgovarjanje vrednotam«), pred katere je človek postavljen. Logoterapevtski odgovor se glasi, da smo odgovorni pred lastno vestjo, pred ljubljeno osebo, pred svojim delom, pred prijatelji in pred Bogom.

Odgovornost je tista vrednota v sistemu logoterapije, za katero menimo, da bi jo bilo treba vključiti v sleherni vzgojno-izobraževalni sistem.

Bivanjski vakuum

Velika bolezen našega časa so brezciljnost, zdolgočasenost in pomanjkanje smisla in namere (Frankl 1994, 13). Prav to je tisti bivanjski vakuum, eksistencialna kriza, bivanjska prikrajšanost, pred katero Frankl toliko svari. Med bivanjsko prikrajšanostjo je velika nevarnost, da od človeka zahtevamo premalo in ne preveč. Ker v sodobnem času prevladuje načelo užitka, to vodi v bivanjsko dezorientacijo in eksistencialno frustracijo.

Logoterapija je uvedla nov izraz: noogene nevroze, v nasprotju s psihogenimi in somatogenimi nevrozami. Noogene nevroze definiramo kot nevroze, ki jih povzročijo duhovni problemi, moralni in etični konflikti, kakor na primer konflikt med čistim superegom in resnično vestjo.

Frankl (1971–1986) razloži, da boriti se za smisel življenja ali spoprijemati se z vprašanjem, ali smisel življenja sploh obstaja, samo po sebi ni patološki fenomen. Prav nič se ni treba sramovati eksistencialnega razočaranja zaradi domneve, da je to emocionalna bolezen, ker to ni nevrotični simptom.

Človekova zaskrbljenost, celo njegov obup zaradi vprašanja, ali je vredno živeti, je duhovna stiska, nikakor pa ne duševna bolezen. Dokler mu logoterapija ne vzbudi zavesti, da se v njegovem bivanju skriva smisel, je to analitični postopek. Do sem je logoterapija podobna psihoanalizi. Ko pa si logoterapija prizadeva, da bi spet nekaj priklicala v zavest, svoje dejavnosti ne omejuje na instinktivna dejstva v posameznikovi podzavesti, ampak so ji pomembne tudi

duhovne resničnosti, kakor je na primer potencialni smisel njegovega bivanja, ki ga je treba izpolniti, pa tudi njegova volja do smisla.

Naloga logoterapije je, usposobiti posameznika, da najde svoj smisel v življenju. Ne obstaja nobena življenjska situacija, ki bi bila brezsmiselna. Celotno najbolj negativne plati človekove eksistence, zlasti tragično trojstvo, v katerem se združujejo trpljenje, krivda in smrt, lahko pretvorimo v nekaj pozitivnega, če do njih zavzamemo pravilno, pozitivno stališče.

Če bi se posvetili analizi sodobnega časa, bi lahko sklenili, da pri vsej blaginji, ki jo nosi ta čas s seboj, prinaša tudi masovne nevroze in visoko rast vsega patološkega, od drog, kriminala, samomora itd. Čim bolj težimo k ustvarjanju notranjega ravnotežja z zunanjimi vplivi, tem bolj smo obeleženi kot avtomati, ki »reagirajo«, »odreagirajo« kakor kaki stroji za zadovoljevanje potreb, brez smisla in duha, dobesedno kot »potrošniki«, to pa ima za posledico, da se ustrezna človekova slika izrodi v subhumani psihologizem, iz katerega je prava dimenzija človeka izključena (Lukas 1986c).

Vsekakor je najboljši odgovor o smislu Franklov odgovor: »Svoj smisel življenja vidim v pomoči drugim, da najdejo svoj smisel v svojem življenju.«

Organizacija prostovoljnega dela na Teološki fakulteti

V okviru obštudijskih dejavnosti Univerze v Ljubljani se razvijajo tri področja. Prvo področje, ki že deluje, je športno področje. Drugo področje, ki je v procesu ustanavljanja, je področje socialno-karitativne dejavnosti (prostovoljstvo). Tretje področje je področje, ki bo pokrivalo kulturno področje.

Univerza v Ljubljani je v začetku akademskega leta 2008/2009 povabila Teološko fakulteto k pripravi programa prostovoljstva v okviru Univerze. V dogovoru z Univerzo je Teološka fakulteta postala nosilec projekta in iniciative na tem področju. Na Teološki fakulteti nosita glavno odgovornost dekan prof. dr. Stanko Gerjolj in prof. dr. Vinko Potočnik, za koordinatorsko pa skrbi dr. Andrej Šegula.

Prostovoljstvo želi med študenti prebuditi čut za socialno, karitativno in dobrodelno dimenzijo, ki soustvarja družbeno okolje, v katerem živimo. To je pomembna socialna komponenta, ki sooblikuje karakter, značilnost naroda. Po drugi strani pa želi Univerza v Ljubljani ovrednotiti delo študentov, ki na tem področju že delajo ali pa želijo delati. To ovrednotenje gre v smeri, da bi prostovoljno delo, ki ustreza vsem zahtevanim kriterijem (priprava, usposabljanje, določeno število ur ...) prineslo študentu določeno število kreditnih točk. Študentje lahko namreč po bolonjskem programu določeno število ur zberejo zunaj univerzitetnega programa (z obštudijskimi dejavnostmi).

V okviru načrtovanja in realizacije prostovoljstva v okviru Univerze v Ljubljani je bilo storjenih že nekaj konkretnih korakov: izdelan je bil seznam društev, gibanj, organizacij, ki se ukvarjajo s prostovoljstvom. V to mrežo so vključene tako laične kakor cerkvene organizacije. Poslan jim je bil dopis z obrazložitvijo in vizijo dela v prihodnje. Vsem, ki so odgovorili pozitivno (vseh skupaj je bilo prek 100), je bil poslan obrazec za prijavo programa obštudijskih prostovoljskih

dejavnosti. Na podlagi njihovih odgovorov se je začel ustvarjati konkreten seznam organizacij (gibanj, društev ...), ki so pripravljene sprejeti prostovoljce, jih formirati in delati z njimi.

Glede same organizacije sta potrebni izdelava programa in akreditacija tega programa v okviru Univerze v Ljubljani. Vzporedno z »administrativnimi koraki« pa je treba ta projekt še »obelodaniti«. Tako je v načrtu, da bi obštudijsko dejavnost prostovoljstva začeli uresničevati v začetku akademskega leta 2009/2010.

Sklepna beseda Alenke Gril v knjigi *Prostovoljstvo* govori bolj o teoretični viziji prihodnjega dela na področju prostovoljstva (Gril 2007, 113). V okviru obštudijske dejavnosti Univerze v Ljubljani pa vidimo, da so to dejansko konkretni koraki. Če gledamo širše in če gledamo v prihodnost, vidimo, da je to dejansko velik premik na področju prostovoljstva v slovenskem prostoru.

Da bi dobili vpogled v dejansko stanje prostovoljstva danes, je prof. dr. Vinco Potočnik sestavil anketo, v kateri postavlja študentom zanimiva in predvsem vsebinsko pomenljiva vprašanja. Iz odgovorov študentov izvemo, koliko so že bili vključeni v prostovoljno delo, koliko časa so bili vključeni, kdo jih je navdušil za to delo (sovrstniki, družina, organizacije, programi različnih društev, verska skupnost), kakšne izkušnje imajo na tem področju, katera oblika vabil se jim zdi najbolj primerna (internet, oglasi na radiu, jumbo plakati, zgibanke, dnevi prostovoljstva ...). Anketa pokaže tudi na razloge, ki prevladujejo ob odločitvi za prostovoljno delo. Vsi ti rezultati so vredni upoštevanja pri načrtovanju nadaljnjega dela.

Cilji prostovoljnega dela

Obrazec za prijavo programa obštudijske prostovoljske dejavnosti je sestavljen tako, da vsebuje vprašanja tudi glede ciljev. Tako se cilji delijo na splošne in na specifične. Karakter teh ciljev je odvisen od organizacije, gibanja, društva in od narave njihovega dela. Na splošno bi lahko rekli o splošnih ciljih: bistvo je, da je prostovoljec sposoben analizirati probleme in poiskati primerne rešitve, da pozna, razume in smiselno uporablja različne metode, da zna svoje znanje uporabljati v praksi, da je – kolikor je to mogoče – avtonomen pri svojem delu, da je sposoben navezovati stike, komunicirati s sodelavci, da zna delati v skupini in na medkulturnih področjih ... Specifični cilji pa zadevajo konkretne situacije. Če je to na primer delo z mladimi, je pomembno, ko govorimo o ciljih, da je prostovoljec sposoben reševati konkretne delovne probleme z uporabo primernih metod, da ima znanje za delo z mladimi na različnih področjih, da zna delo z mladimi primerno, učinkovito in smiselno uporabljati, da zna zbirati informacije in jih v povezavi s svojim delom smiselno uporabiti, da pozna področja mladinskega dela in da ves čas razvija in nadgrajuje svoje znanje na izbranem področju.

Cilje lahko delimo tudi na cilje, ki jih želi doseči prostovoljec kot posameznik. Pri tem govorimo o njegovem osebnem razvoju in rasti. Kakor ugotavlja Žorga (1992), za prostovoljnega delavca sodelovanje v akcijah prostovoljnega dela nedvomno pomeni pomembno izkušnjo v smislu osebnostne rasti, pridobivanja znanja o samem sebi, o drugih in o delovanju ustanov in strokovnjakov

v njih, posameznik tako lahko spozna nove prijatelje in morebitne poznejše strokovne sodelavce. Na drugi strani pa so cilji, ki jih želijo doseči organizacije, gibanja in društva, ko sodelujejo in omogočajo delo s prostovoljci.

Prostovoljno delo ima velik družbeni pomen, ki je opredeljen tudi v drugem in v tretjem členu *Predloga zakona o prostovoljnem delu* (2004): drugi člen opredeljuje pomen prostovoljnega dela kot »dejavnost posameznikov, ki omogoča izboljšanje kakovosti življenja posameznikov in družbenih skupin ter prispeva k razvoju bolj plemenite, humane in enakopravne družbe, posamezniki pa skozi prostovoljno delo kot višjo obliko vključenosti v družbena dogajanja izpolnjujejo svoj občutek socialne odgovornosti ter pridobivajo nova znanja in izkušnje, ki prispevajo k osebnosti rasti posameznika«. Tretji člen opredeljuje prostovoljno delo kot skupni in javni interes: »Republika Slovenija spodbuja prostovoljno delo kot pomembno družbeno vrednoto in obče dobro, ki je v skupnem in javnem interesu, ker: spodbuja razvoj človeških potencialov, izboljšuje kvaliteto življenja, deluje preventivno in pripomore k ohranjanju življenja, krepi solidarnost, je vzajemno koristno in dostopno vsem pod enakimi pogoji. Prostovoljno delo je temeljni kamen civilne družbe, pri katerem zaživijo najplemenitejša stremeljenja človeštva – prizadevanje za mir, svobodo, možnosti, varnost in pravičnost za vse ljudi.« (Dennis 2001) V času globalizacije in nenehnih sprememb postaja svet vse manjši, bolj medsebojno odvisen in bolj kompleksen. Prostovoljno delo – individualno ali skupinsko – tako omogoča: vzdrževanje in krepitev človeških vrednot, kakor so skupnost, skrb za druge, služenje; posamezniki lahko uveljavijo svoje pravice in dolžnosti kot člani skupnosti, pri tem pa se vse življenje učijo in rastejo ter tako v polnosti uresničujejo svoje človeške zmožnosti; spletnje vezi onkraj razlik, ki nas trgajo vsaksebi, tako da lahko živimo v zdravih, stabilnih skupnostih in s skupnim delom ustvarjamo nove rešitve, se soočamo z izzivi in oblikujemo našo skupno usodo. S prostovoljnim delom naj bi posameznik razvil občutek socialne odgovornosti in si prizadeval za doseganje enakih možnosti za vse ljudi v obstoječi družbi (Modic 2006, 9–11).

Pri ustvarjanju in načrtovanju projekta prostovoljnega dela je pomembno, da so cilji jasno postavljeni. To igra pomembno vlogo že pri samem pridobivanju novih prostovoljcev. Najprej oblika in način »vabila«, potem pa jasno postavljeni cilji.

Vsebine prostovoljnega dela

Ko se študent odloča za prostovoljno delo, poskuša odkriti sam pri sebi tista področja, ki ga veselijo in kjer bi želel tudi sam sodelovati. Pri tem mora najprej sam vedeti, kaj želi. Potem mora pa vsaj delno poznati organizacije, kjer bi želel delovati kot prostovoljec. Zato je pomembno, da se vse tiste organizacije, društva in gibanja, ki se ukvarjajo s prostovoljstvom, jasno predstavijo z jasnimi cilji in z jasno prikazanimi vsebinami.

Formularji občstudijskih učnih načrtov prostovoljstva, ki so jih organizacije izpolnile, vsebujejo tudi opise vsebin. Ta opis mora biti jasen in pregleden, tako da lahko prihodnji prostovoljec začuti naravo in področje dela. Tako na primer

Društvo mladinski ceh jasno predstavi svojo vsebino: glede priprave pove, da se prostovoljci aktivno udeležujejo srečanj trenerjev, projektnih skupin in srečanj z mentorji. Vsak prostovoljec si izdelava osebni načrt prostovoljnega dela za celostno obdobje prostovoljnega dela in po sklopih, kjer bo to delo opravljal (kaj bo delal, koliko časa, kaj se pri tem želi naučiti). Prav tako se udeležujejo v procesu priprave, pa tudi med opravljanjem prostovoljnega dela sestankov vseh prostovoljcev. Društvo mladinski ceh ponuja več področij prostovoljskega dela. Tako je na primer eno od področij pedagogika iger, kjer se pripravljajo delavnice in igre za otroke in za mlade. Prostovoljci so pri tem aktivno vključeni v proces izumljanja novih iger, v pisanje pripomočkov o igrah, v izdelavo novih pripomočkov za igre. To je le zgled.

Pri vsebini so pomembna specifična področja, ki se med seboj razlikujejo. Zato se tudi vsebine razlikujejo od organizacije do organizacije. Iz tega izhaja potreba po katalogu prostovoljnega dela, v katerem bodo iskalci in zainteresirani posamezniki ali pa tudi skupine našli potrebne podatke o naravi, o vsebini, pa tudi o ciljnih delih.

Izobraževanje prostovoljcev

Vsako delo potrebuje pripravo in izobraževanje; tako tudi delo na prostovoljnem področju. Ko govorimo o izobraževanju, moramo imeti pred očmi naravo dela. Prostovoljci lahko glede na svojo temeljno usposobljenost (pa tudi stopnjo študija) opravljajo različna dela, od najpreprostejših do zahtevnih, vse do tistih, ki zahtevajo profesionalno usposobljenost.

Prostovoljci prihajajo z različnim znanjem in izkušnjami, predvsem pa z različnim predznanjem o problematiki, ki jo obravnava neka organizacija. Za čim bolj uspešno delo mora organizacija prostovoljcu zagotoviti usposabljanje. Kaj naj bi obsegalo usposabljanje prostovoljcev, je zapisano v 15. členu *Predloga zakona o prostovoljnem delu* (2004): »1. Usposabljanje prostovoljca zajema uvajalno in drugo izobraževanje, ki obsega: teoretično in praktično seznanitev prostovoljca z vsebino prostovoljnega dela; seznanitev prostovoljca s prostovoljsko organizacijo, v okviru ali v korist katere bo delal, njenim delovanjem ter njenimi splošnimi akti; seznanitev prostovoljca o njegovih pravicah v zvezi z opravljanjem prostovoljnega dela; v primeru prostovoljnega dela v tujini pa še osebno pripravo in pripravo na življenje v tujem okolju. 2. Usposabljanje je dolžna zagotoviti prostovoljska organizacija v okviru svojih možnosti in je za prostovoljca brezplačno.«

Usposabljanje je proces učenja prostovoljcev za delo, ki jim je bilo zaupano, prostovoljci pa morajo vedeti predvsem (McCurley 1994): kako izvajati zaupano jim nalogo, česa naj ne bi delali v okviru svojih nalog in kaj storiti v kriznih in nepredvidenih situacijah.

Obštudijska dejavnost prostovoljstva Univerze v Ljubljani predvideva splošno izobraževanje, prav tako pa sta sestavni del prostovoljstva priprava in uvodno izobraževanje v posameznih organizacijah. Odgovornost za pripravo prostovoljca prevzame organizacija sama.

Splošno vprašanje, ki se postavlja ob pogovorih o prostovoljskem delu, je: »Kdo lahko postane prostovoljec?« Najbolj pogost odgovor na to vprašanje je, naj bi bila to zrela oseba, ki je sposobna, odgovorna in posveča svoj prosti čas za prostovoljsko delo; kdorkoli dela zavestno, za dobro drugih in je psihično in fizično sposoben, lahko postane prostovoljec (Ochman in Jordan 1997, 6–7). Kvalitete, karakteristike dobrega prostovoljca, ki se največkrat omenjajo, so: odprt duh, senzitivnost, sposobnost sodelovanja, profesionalen odnos, delati, kljub temu da delo ni plačano, toleranca, motivacija in nesebičnost. Od prostovoljcev ponavadi zelo veliko pričakujemo; bil naj bi nekaj posebnega, skoraj idealna oseba. Takšno osebo, ki bi bila idealna, je zelo težko dobiti, vendar ljudje lahko s časom pridobijo potrebne vrline in znanje (7).

Ko pa govorimo o prostovoljstvu kot redni občudijski dejavnosti v okviru Univerze v Ljubljani, je ciljna skupina omejena. Govorimo o študentih in študentkah, ki študirajo v okviru Univerze v Ljubljani. Od posameznih organizacij je odvisno, kakšne študente potrebujejo oziroma želijo »zaposliti« kot prostovoljce (dodiplomski ali podiplomski študij ...). Študentje lahko iščejo prostovoljno delo na področju, ki je blizu njihovem študiju, in s tem poglobljajo svoje študijsko področje, ga spoznavajo s konkretnega in praktičnega vidika. To pa ni nujno, kajti glede na karakteristike, ki naj bi jih imel prostovoljec, lahko opravljajo kakršnokoli delo (po poprejšnjem izobraževanju).

Prostovoljci izvajajo prostovoljno delo z mladostniki, pa tudi z otroki. Pogosto organizirajo prostovoljno delo tudi s starostniki in z osebami s posebnimi potrebami. Med drugim obstajajo tudi organizacije, ki se ukvarjajo s posebnimi skupinami: z žrtvami nasilja, s študenti, z družinami, z ženskami, z dijaki, z obsojenci, z istospolno usmerjenimi, z žrtvami trgovine z ljudmi, z migranti, z brezposelnimi, z odvisniki, z brezdomci ... Mladostniki in otroci sta najpogostejši ciljni skupini prostovoljnega dela v vseh organizacijah, ne glede na njihov pravni status (Gril 2007, 27–29).

Katalog, ki bo predstavil organizacije in področja prostovoljnega dela, bo olajšal izbiro prostovoljcem. Že ob sami izbiri in odločitvi za neko organizacijo se bo prostovoljec praktično odločil za ciljno skupino: ali bo delal z odraslimi, z ostarelimi, z mladimi, z otroki ali z ljudmi s posebnimi potrebami. Pri izbiri ciljne skupine je prav, da potencialni prostovoljec upošteva tudi svoja interesna področja, svoje darove in talente.

Reference

- Dennis, K.A. 2001. Možnosti prostovoljnega dela – svetovna deklaracija o prostovoljnem delu. V: 3. slovenski kongres prostovoljstva: Ljubljana, 2.–3.2.2001: zbornik prispevkov, 263–268. Ljubljana: Slovenska filantropija, Združenje za promocijo prostovoljstva.
- Fizzoti, Eugenio. 2002. *Logoterapia per tutti*. Catanzaro: Rubbettino.
- Frankl, Viktor Emanuel. 1994a. *Volja do smisla: osnove in raba logoterapije*. Celje: Mohorjeva družba.
- – –. 1994b. *Zdravnik in duša*. Celje: Mohorjeva družba.
- – –. 2006. *Človek pred vprašanjem o smislu: izbor iz zbranega dela*. Ljubljana: Pasadena.
- – –. 1989. *Man's search for meaning: an introduction to logotherapy*. London: Hodder&Stoughton.
- – –. 1971–1986. *Psychotherapie für den Laien*. Freiburg: Herder.

- Froggio, Giacinto. 1995. *Alla ricerca di un significato della vita. Psicologia, psicoanalisi, psichiatria (III). Logoterapia*. Roma: Dante Alighieri.
- Gril, Alenka. 2007. *Prostovoljstvo je proizvodnja smisla*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Lukas, Elisabeth. 1986. *Meaningfull living: a logotherapy guide to health*. New York: Grove Press.
- Powell, John. 1995. *Skrivnost vztrajanja v ljubezni*. Ljubljana: Župnijski urad Dravljje.
- Predlog zakona o prostovoljnem delu. 2004. Ljubljana: Pravno-informacijski center nevladnih organizacij. [Http://www.pic.si/nvo/Zakon_o_prostovoljnem_delu-besedilo_cle-nov.pdf](http://www.pic.si/nvo/Zakon_o_prostovoljnem_delu-besedilo_cle-nov.pdf) (pridobljeno 18. 1. 2006).
- Ramovš, Jože. 2001. Prostovoljstvo pri delu z ljudmi in za ljudi. *Socialno delo* 40, št. 6:313–322.
- McCurley, S. 1994. Recruiting and Reatining Volunteers. V: R. D. Herman, ur. *The Jossey-Bass Handbook of Nonprofit Leadership and Management*, 511–534. San Francisco: Jossey – Bass.
- Modic, Suzana. 2006. Menedžment prostovoljnega dela v slovenskih neprofitno-volonterskih organizacijah: Vpliv organizacije na motivacijo za prostovoljno delo in delovanje prostovoljstva. Diplomski naloga. Univerza v Ljubljani, Pedagoška fakulteta.
- Ochman, Malgorzata, in Pawel Jordan. 1997. *Prostovoljci: dragoceni vir*. Baltimore: The Johns Hopkins University.
- Zalokar Divjak, Zdenka. 1993. Osebnost vzgojitelja z vidika logoterapije. Doktorska disertacija. Ljubljana.
- Žorga, Sonja. 1992. Kaj imajo prostovoljci od prostovoljnega dela? *Psihološka obzorja* 1, št.1:87–89.

Štirideset let reško-senjske metropolije

Druga svetovna vojna in politične novosti, ki jih je prinesel vojni in povojni čas, so pomenile velike spremembe tudi v organiziranosti katoliške skupnosti v severnem delu Jadrana. Te spremembe so bile posebno vidne v delovanju škofije Reka, ki je bila ustanovljena leta 1925 in je bila namenjena predvsem prebivalcem italijanske narodnosti (njen sestavni del je bil trnovski dekanat, današnja Ilirska Bistrica, s slovenskim prebivalstvom). Med čakanjem na dokončno rešitev mejnih vprašanj med Jugoslavijo in Italijo po končani drugi svetovni vojni je bilo na tem področju postavljenih več vmesnih rešitev. Rezultat dokončne določitve meje z osimskimi sporazumi leta 1975 je bila leta 1977 ponovno vzpostavljena škofija Koper, sestavljena iz delov tržaške, goriške in reške škofije, ki so pripadle Republiki Sloveniji. Po daljšem obdobju začasnih rešitev, ko je bila reška škofija v upravi različnih krajevnih škofov in administratorjev, je bila dne 27. julija 1969 z bulo papeža Pavla VI. *Coetu instante* ustanovljena reško-senjska nadškofija in metropolija s sedežem na Reki (kot možni sedež metropolije se je omenjal tudi Senj). Kakor pove že njeno ime, je nastala iz združenja dveh do tedaj samostojnih škofij: iz senjsko-modruške, ki jo je od leta 1935 dalje vodil škof dr. Viktor Burić, in iz reške, ki je bila po drugi svetovni vojni razdeljena na več enot in zaupana več upraviteljem. Senjsko-modruška škofija je do tedaj pripadala hrvaško-slavonski cerkveni pokrajini s sedežem v Zagrebu in Reka najprej goriški metropoliji, nato pa je bila neposredno podrejena Svetemu sedežu. Novi metropoliji sta bili kot sufraganski škofiji pridruženi poreško-puljska in krška, leta 2000 pa še gospiško-senjska škofija (nastala je z delitvijo dotedanje reško-senjske nadškofije na dve cerkveni enoti: na reško nadškofijo in gospiško-senjsko škofijo). Z ustanovitvijo škofije v Gospiću je bilo postavljeno cerkveno središče Like. Takšno organiziranost katoliške skupnosti na tem področju je zagovarjal velik del škofov; eden od predlogov je bil, da bi se združili krška in reška škofija. Za pripravo celovitih predlogov je bila v okviru Jugoslovanske škofovske konference ustanovljena posebna strokovna komisija. Iz predavanj je bilo razvidno, da so se z ustanovitvijo nove metropolije strinjale tudi hrvaške državne oblasti, ki so s tem želele doseči ureditev škofijskih meja in zmanjšati vpliv Zagreba (v smislu notranje diferenciacije med škofi).

Da bi se spomnili obletnice ustanovitve in na temelju že dostopnih zgodovinskih dokumentov videli pot do tega dogodka ter hkrati pogledali na naloge metropolije za njeno prihodnost, sta reška metropolija in oddelek zagrebške teološke fakultete na Reki dne 1. junija 2009 pripravila mednarodni znanstveni simpozij z gornjim naslovom.

Velik del predavateljev je bil iz vrst sedanjih in nekdanjih učitelj na reški teološki šoli, nekateri so prišli od drugod. Dr. Mile Bogovič, voditelj gospiško-srenjske škofije, drugače predavatelj cerkvene zgodovine na teološki šoli, je orisal zgodovinske korenine in poti, ki so vodile do ustanovitve metropolije. O cerkvenih razmerah v Jugoslaviji in o odnosih med Svetim sedežem in jugoslo-

vansko državo v času ustanavljanja nove metropolije je imel predavanje dr. Emanuel Hoško. V isto obdobje je seglo predavanje dr. Miroslava Akmadže, sodelavca Hrvaškega zgodovinskega inštituta – oddelka za zgodovino Slavonije, Srema in Baranje; naslov njegovega prispevka: Odnos škofov reške metropolije in jugoslovanskih komunističnih oblasti (Josipa Srebrniča, Viktorja Burića, Josipa Pavlišića, Dragutina Nežića). Tri predavanja so orisala odnose, ki so jih imeli pri nastajanju nove metropolije škofje s tega področja. Dr. Marko Medved, ki je v svoji disertaciji obravnaval začetke reške škofije v času fašističnih oblasti, je tokrat predstavil škofa Viktorja Burića (ki ni bil najbolj navdušen za novo metropolijo in ne brez zaslug, da je bila ta nova metropolija tako pozno ustanovljena) in Josipa Pavlišića, njegovega koadjutorja in naslednika na metropolitanskem sedežu, ki je pomembno prispeval, da je nova cerkvena pokrajina sploh zaživela. Mag. Ilija Jakovljević je orisal mesto in vlogo poreško-puljskega škofa Dragutina Nežića pri ustanovitvi metropolije in dr. Franjo Velčić, učitelj cerkvene zgodovine na reški teološki šoli, odnos krškega škofa Karmela Zazinovića do ustanovitve metropolije. Profesor ljubljanske teološke fakultete dr. Rafko Valenčič je v svojem predavanju predstavil slovenskega duhovnika mons. Karla Jamnika (1891–1949), ki je od leta 1947 do smrti kot apostolski administrator upravljal celotno tedanjo reško škofijo (pred njim jo je vodil škof Ugo Camozzo; ta je po mirovnem sporazumu leta 1947 skupaj z italijanskimi duhovniki odšel v Italijo); mons. Jamnik je imel vse pravice rezidencialnega škofa (po pričevanju A. Škerlja, ki je o tem pisal v *Primorskem slovenskem biografskem leksikonu*, naj bi odklonil imenovanje za škofa). Bil je duhovnik tržaško-koprške škofije, ko pa je bil leta 1934 celotni hruški dekanat odcepljen od tržaške škofije in priključen reški, je v novo škofijo prešel tudi on. Poleg K. Jamnika je bila v predavanjih omenjenih še vrsta slovenskih duhovnikov, ki so delovali v Istri in na področju reške škofije (Anton Perkan, Jakob Ukmar, Tomaž Kelenc in drugi), nekateri tudi kot učitelji na teološki šoli. Prispevek dr. Milana Šimunovića je bil namenjen orisu priprav in dogodkov ob ustanovitvi metropolije. O pokoncilskih valovanjih v Cerkvi na Hrvaškem in na področju Reke je govoril dr. Marijan Jurčević.

Sklop predavanj je bil namenjen pregledu prehojene poti in nalogam nekaterih ustanov na področju metropolije. Nadškof in metropolit dr. Ivan Devčić, nekdanji učitelj na teološki šoli na Reki, je orisal pomen bogoslovnega semenišča in Visoke teološke šole za oblikovanje nove metropolije. Dr. Nikola Vranješ je v svojem predavanju namenil pozornost pregledu pastoralnih odločitev, ki so izšle iz nove metropolije. Mag. Emil Svažić je orisal dejavnosti in pomen medškofijskega zakonskega sodišča na Reki (ki ima več podružnic) in Ivan Nikolić delovanje Urada za družino, ki deluje v okviru reške nadškofije in ima nalogo usklajevanja družinskega pastoralnega dela na področju celotne metropolije.

Dragocena obogatitev predavanj so bila osebna pričevanja kar nekaj udeležencev srečanja, ki so doživljali zgodovinske dogodke. Njihovo dopolnitev so pomenili spominski zapisi kot zapuščina nekaterih duhovnikov, ki so na področju škofije delovali v letih po drugi svetovni vojni. Kakor se za znanstvena srečanja s sodobno problematiko spodobi, je bila poudarjena nedostopnost nekaterih delov arhivskega gradiva in s tem previdnost pri izdelavi sklepov. Predavatelji so uporabili predvsem dnevni tisk in uradna cerkvena glasila.

V okviru posveta je bila na tiskovni konferenci pripravljena knjiga dr. V. Burića *Sveti Pavel pisatelj*, to je njegove disertacije (zagovarjal jo je leta 1933 na Teološki fakulteti v Zagrebu), ki je bila v tiskani obliki obogatena z nekaterimi besedili. Z izdajo te knjige se je reška metropolija (in soizdalateljica založba Krščanska sadašnjost iz Zagreba) vključila v praznovanje Pavlovega leta in hkrati obeležila 25-letnico smrti nadškofa mons. Burića (umrl je na Reki dne 28. avgusta 1983).

Slavnostni sklep dneva je bilo zahvalno liturgično slavje, ki ga je v reški stolnici sv. Vida ob somaševanju škofov reške metropolije vodil apostolski nuncij v Republiki Hrvaški nadškof mons. Mario Roberto Cassari.

Bogdan Kolar

Ocene

Josef Römelt, Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Zv. 1: Grundlagen (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2008), 248 str., ISBN 978-3451298950.

Priznani in inovativni nemški moralni teolog Josef Römelt (rojen leta 1957), profesor na Katoliški teološki fakulteti v Erfurtu in na Papeški akademiji Alfonsiana v Rimu, je pri založbi Herder izdal prvi del priročnika krščanske etike. Delo je po strukturi in vsebini zelo podobno prvemu delu njegovega *Priročnika moralne teologije* (Handbuch der Moraltheologie), ki je z naslovom *O smislu moralne odgovornosti* (Vom Sinn moralischer Verantwortung) izšel leta 1996. Kljub podobnosti je to vsekakor izvirno delo, opremljeno s sodobnimi referencami in tudi – na srečo bralca – napisano v manj zapletenem jeziku. Römeltovo moralno teologijo odlikuje sinteza med odprtostjo za dialog s sodobnim svetom in zakoreninjenostjo v krščanski (biblični) tradiciji. Izhaja iz prepričanja, da ima teologija pomembno mesto v diskurzu postmoderne družbe, saj znotraj relativističnega sveta vliva posamezniku pogum za odgovorno delovanje. Teologija se s svojim odrešenjskim sporočilom zoperstavlja strahovom, ki jih vzbujajo različni sodobni problemi, kakor so okoljska kriza, nevarnosti biotehnologije, globalizacija. Delo je razdeljeno v šest poglavij.

V prvem poglavju z naslovom *Krščanska etika sredi sveta* (15–25) avtor predstavi obrat, ki ga je v moralno teologijo prinesel drugi vatikanski koncil. Jedro vseh sprememb je teološki obrat, ki ima za posledico premik od naravnega zakona, temelja predkoncilске etike, k personalističnemu pristopu, ki postavlja v osredje človeško osebo. Eti-

ko zaznamuje odgovorna narava, saj je predvsem odgovor na božji klic. V *hoji za Kristusom* – v osebнем odgovoru na klic in ne v izpolnjevanje brezosebnega naravnega zakona – kristjan išče in dela dobro. Osrednji pojem je oseba in ne več narava. Odnos z Bogom je zadnji temelj, ki zagotavlja osebno dostojanstvo in svobodo človeški osebi. Ob tem pa je teološka etika v nenehnem dialogu s preostalimi modernimi značnostmi. Interdisciplinarni pristop omogoča, da bolje spoznamo človeško bitvo in ustvarjamo verodostojne in kompetentne moralne sodbe. Hkrati ima moralna teologija vlogo, da kritično preučuje sodobno družbo, da štiti osebno dostojanstvo in svobodo človeka in da opozarja na spoštovanje nujnih predpostavk, ki jih potrebuje sodobna kultura, če želi biti v službi človeške osebe.

Drugo poglavje nosi naslov *V iskanju odgovora na moralne izzive sedanjosti* (26–48) in se sooča z različnimi sodobnimi etičnimi pristopi. Römelt se distancira od površnega kritizerstva sodobne družbe in pravi, da smo lahko predvsem hvaležni za vse dobro, kar nam prinaša moderna svobodna in tehnična družba. Moralna teologija se sooča z impulzi moderne kulture in je kritična tam, kjer je ogroženo celostno življenje v svobodi in dostojanstvu. Od razsvetljenstva dalje je boj za avtonomijo in emancipacijo privedel do sprememb političnega, družbenega in kulturnega sistema v Evropi. Nastala je kultura, katere cilj je zagotavljanje človeškega dostojanstva v svobodi, ki spodbuja znanstveni in tehnični razvoj, oba v službi za večjo materialno varnost človeka, in ta kultura se vse bolj razširja kot stvarna globalna civilizacija. V zadnjem času prihajajo v

ospredje meje takšnega načina življenja, ki kažejo na posameznikovo majhnost znotraj kozmosa, na njegovo anonimnost znotraj množice, na njegovo vsestransko biološko, psihično in socialno pogojenost. Različne filozofske etike se soočajo s tem paradoksnim stanjem, ki pretresa sodobnega človeka. Predstavljene in kritično ovrednotene so Habermasova etika diskurza, Jonasova etika odgovornosti, Luhmannova etika socialnih sistemov in Singerjeva personalistična etika. V vseh etičnih konceptih avtor odkriva paradokсно napetost med močnim vztrajanjem, da mora človek prevzeti odgovornost, in zavestjo relativnosti, ki je sestavni del vseh teh teorij. »Po eni strani se sodobna družba zelo zavzeto prizadeva za razumevanje moralnih izvivov danes, po drugi strani pa ostaja v svojih poskusih pojasnjevanja neka nemočna.« (41) Človek se ne sme izogniti moralni odgovornosti in mora moralno delovati, hkrati pa je čutiti tudi resignacijo, nemoč in bolj poglobljeno razumevanje človekovih meja. Poudarjanje odgovornosti se prepleta z občutkom šibkosti in omejenosti. »Temeljni problem sodobne etike je globoko protislovje med zavestjo o nezamenljivi odgovornosti človeka na eni strani in istočasno izkušnjo njegove duhovne, biološke in kozmične omejenosti na drugi strani.« (42) Krščanska etika išče odgovor na to ambivalentno izkušnjo človeka, ki je razpet med svobodo in omejenostjo. Odrešenjska izkušnja Boga, ki je v Jezusu Kristusu svobodno izrekel dokončni Da človeku in svetu, gradi tudi obzorje smisla znotraj sodobnega sekulariziranega in tehnološkega sveta. Vera omogoča, da znotraj vseh omejenosti človek razvija svojo svobodo in človečnost. V usodi Jezusa Kristusa se razodevata paradokсна resničnost in temelj upanja za vsakega človeka: znotraj

razklanosti ohranja človek svoje osebno dostojanstvo, saj Bog ostaja zvest. »Izkušnja svobode Boga, ki jo smrt ne uniči, daje – teološko gledano – človeku tudi danes moč, da spričo protislovnosti njegove pogojene izkušnje svobode in spričo kompleksne resničnosti vedno na novo razume tudi smisel moralne zahteve.« (45) Teologija na podlagi izkušnje Boga odkriva obzorje smisla moralnosti in opogumlja sodobnega človeka, da prevzame odgovornost za svoje delovanje. Stvarno se sooča s priložnostmi in mejami, ki jih postavlja sodobna diferencirana družba, in želi biti v službi človeške osebe.

Tretje poglavje *Zaupanje v svobodo in v dar življenja* (49–75) je posvečeno svetopisemski etiki. Avtor je prepričan, da ima Sveto pismo čut tako za poudarjanje človekove svobode in odgovornosti kakor tudi za zavest o človekovi pogojenosti in omejenosti, zato ima vrednost tudi za današnji čas. Sveto pismo preveva temeljno zaupanje v življenje, ki je izvorno božji dar in je namenjeno eshatološki izpolnitvi. Ta odnos med Bogom in človekom je podlaga svetopisemskemu razlaganju resničnosti. Etika je razumljena kot odgovor na božji klic: človek je poklican, da odgovorno uporablja svojo svobodo znotraj izkušnje minljivosti in krivde.

Stara zaveza uči, da je človek ustvarjen po božji podobi, svoboden je in odgovoren. Vpet je v stvarstvo, ki mu je podarjeno in s katerim je kot ustvarjeno bitje bistveno povezan. Človek ni absolutni gospodar stvarstva, ampak izhaja oblast nad stvarstvom iz odnosa s Stvarnikom. Odnos z Bogom določa veličino in meje človeka, zato pomeni svetopisemski nauk tudi danes trdno podlago za določitev mesta človeka v stvarstvu. Prav tako so aktualna tudi stališča prerokov glede družbene pravičnosti. Odnos z Bogom mora biti vi-

den tudi na področju medosebnih odnosov in življenja v družbi. »V izkustvu vere, o katerem priča Stara zaveza, in v kulturi, ki se je iz njega razvija, se v doživljanju človeka prve zaveze odpira obzorje upanja za pot človekove svobode v omejenosti in odvisnosti od narave in v integrirani družbeni povezanosti.« (62) Sveto pismo resda ne daje neposrednih odgovorov na izzive sodobnega časa, polaga pa temelje upanju, da bo tudi sodobni človek sposoben najti prave rešitve.

Novozavezna etika predpostavlja, pogloblja in nadgrajuje starozavezno etiko. Pravzaprav jo radikalizira tako, da se sooči z zadnjimi mejami človekovega bivanja. Bog sam v osebi Jezusa Kristusa vstopi v paradoksnost človeškega življenja, sprejme nase krivdo in smrt in tako prinese novo upanje. Človek je osvobojen greha in smrti. »V usodi Jezusa Kristusa se kaže dokončna naklonjenost Boga. Bog sprejme popolno uničenje kot izraz svoje trajne zvestobe do človeka.« (68) Römelt je prepričan, da novozavezna vera omogoča človeku izkustvo božje naklonjenosti tudi v trenutkih boleznih, krivde, ponižanja, nasilja in sovraštva. Bistvo etike nove zaveze je v tem, da – zavedajoč se resničnosti in konfliktnosti človekove eksistence – ohranja upanje na uspeh človekovega delovanja v smeri graditve božjega kraljestva.

Četrto poglavje govori o *dostojanstvu vesti* (76–112). Avtor tudi ob fenomenu vesti ugotavlja, da je po eni strani svoboda vesti danes osrednji pojem sodobne družbene ureditve, po drugi strani pa različne humanistične vede poudarjajo psihološko in družbeno pogojenost vesti in tako relativizirajo njeno dostojanstvo. Kratkemu zgodovinskemu pregledu, v katerem sta poudarjena antika in razsvetljenstvo, sledi kritično soočenje s Freudovim

enačenjem nadjaza z vestjo in s sodobnimi sociološkimi razlagami vesti kot tvorca posameznikove identitete znotraj družbene raznolikosti. Avtor ugotavlja, da je danes vse preveč navzoča drža resignacije oziroma prepričanje o posameznikovi nemoči. Nasproti pesimistični drži predstavi krščanski pogled, ki poudarja vrednost in dostojanstvo posameznikove vesti, sposobne integrirati v sebi tudi psihološko pogojenost in stopnjo zrelosti, vpetost v naravno okolje in konkretno odvisnost od družbenega in kulturnega konteksta. V vesti se človek sreča z Bogom, pred njim prihaja do najglobljega srečanja s samim seboj in do odrešujočega stika z resničnostjo, ki ga obdaja. »V srečanju z Bogom človekovi izkušnji vesti ni prizanesen težaven boj za lastno svobodo in integriteto. In vendar, iz njega črpa vedno nove impulze, da bi deloval v skladu s svojim dostojanstvom.« (94) Na kratko je predstavljen biblični pogled, predvsem vloga babilonskega suženjstva pri prehodu iz kolektivne moralne zavesti k notranjemu osebnemu odnosu vernika z Bogom in raznolika uporaba pojma *syneidesis* pri Pavlu. Römelt predstavi Avguštinov odgovor na izzive v pozni antiki in Tomaževega v visokem srednjem veku. Obema uspe integrirati takratno filozofsko misel s svetopisemsko teocentrično antropologijo. Avtor verjame, da lahko tudi sodobna teologija na bibličnem temelju in krščanski tradiciji najde odgovore na izzive sodobnega človeka. Treba je opogumljati človeka, da se ob srečanju z Bogom v vesti zave svojega mesta v svetu, tudi svojih številnih pogojenosti, vendar predvsem svojega dostojanstva in svobode, da sprejme odgovornost, da išče dobro in ga uresničuje.

Peto poglavje govori o etičnih normah in ima naslov *Etične zahteve izraziti v besedah* (113–168). Izhodiščno

vprašanje je, ali lahko krščanska vera ponudi pomoč sodobnemu človeku pri iskanju odgovora na sodobna zapletena moralna vprašanja. Pri tem se zaveda, da je danes težko utemeljiti etične norme, to pa vodi v iskanje novih pristopov v etiki. Kritično sta predstavljena narativna in psihoanalitična etika (Drewermann), ki oznanjata konec etičnemu racionalizmu in občim moralnim normam. Skozi predstavitev antične in srednjeveške etike se jasno pokažeta osrednje mesto naravnega zakona in vloga razuma v zahodni etiki, ki pa se na žalost v neosholastični razlagi skrči na goli legalizem in moralni rigorizem. Römelt predlaga sintezo naravnopravne in biblične misli, ki naj poveže objektivnost in eksistencialno vpetost moralnih norm, dognanja sodobnih znanosti in vprašanje zadnjega cilja človekovega življenja. Pozitivno ovrednoti odprtost do sodobnega sveta »avtonomne morale v krščanskem kontekstu« (smer pokoncilске moralne teologije) in spodbuja k dialoški drži v sodobni pluralni družbi. Ob tem pa ne sme (zaradi večje razumljivosti) potiskati teoloških temeljev v ozadje, ampak mora znotraj pluralistične družbe jasno prikazati tudi teološki horizont svojega razmišljanja. »Močnejše mora tudi navzven spregovoriti o teološkem obzorju smisla svojega razmišljanja, ker to obzorje predstavlja odločilen temelj njene etične argumentacije.« (150) Prav tako izpostavlja tudi temeljne vrednote, ki se skozi tok zgodovine ne spreminjajo (npr. *deset zapovedi*, ki pa jih je treba prevesti v današnji čas). Prepričan je, da bi bila vrnitev k naravnemu zakonu kot nasprotju relativizma danes zelo dvoumna, saj bi takšna usmeritev pomenila odpoved pokoncilski prenovi moralne teologije in vrnitev v stanje pred koncilom. Kot rešitev predlaga avtor etiko odgovornosti, katere osnova je človekova izkušnja, da

je poklican od Boga. V ospredju niso objektivne splošne norme, ampak osebna poklicanost vsakega posameznika. Vera v Boga osmišlja človekovo prizadevanje in ga opogumlja za iskanje etičnih smernic v osebnem in v družbenem življenju. Cerkev ima svojo vlogo pri iskanju teh smernic, obenem pa se mora najprej zavedati tudi svoje krhkosti in svojih meja. Tudi Cerkev je vpeta v zgodovinski in kulturni kontekst, zato so njena stališča v marsičem pogojena tudi s človeško zmožljivostjo in omejenostjo. Cerkevno učiteljstvo vidi Römelt kot preroško službo v Cerkvi, ki naj bi se opredeljevalo predvsem glede načelnih etičnih smernic.

Zadnje poglavje nosi naslov *O osvobajajočem odnosu z breznom človeške krivde* (169–225). Avtor ugotavlja, da se protislovnost med neizogibno odgovornostjo in nemočno relativnostjo človeka danes še posebno jasno kaže pri pojmovanju krivde. Govori se resda o napakah in odpovedih, vse manj pa o krivdi in grehu. Moderno pojmovanje opredeljuje krivdo kot tragično pogojeno usodo. Človek je podvržen fizični, psihični, družbeni, ekonomski in ekološki determiniranosti, ki omejujejo njegovo svobodo. Na osebni ravni je korenina vseh krivd človekovo nezaupanje v Boga, to pa ima za posledico tudi izgubo življenjske varnosti. Vse oblike destruktivnega samouničenja človeka izvirajo iz želje človeka, ki želi biti večji, kakor dejansko je. Poleg osebne ravni Römelt pokaže tudi na družbeno in medosebno raven krivde. V institucijah in izročilu človeške kulture je tudi strukturna moč človeške krivde. Posameznikove odločitve so vedno pod vplivom njegovega družbenega konteksta, to pa seveda ne pomeni, da je posameznikova odgovornost zgolj funkcija družbenih struktur, ampak da na njegove odločitve vedno vplivajo tudi zunanji družbeni dejavniki. Nekako je to

vzajemno vplivanje med individualno in družbeno sfero. Avtor predstavi tudi nova spoznanja glede koncepta »izvirnega greha« in zagovarja tako imenovani družbeno-teološki model izvirnega greha, ki pravi, da je izvirni greh grešna umeščenost posameznika, ta umeščenost pa je posledica poprejšnje zgodovine, zaznamovane z grehi njegovih prednikov. Sooči se tudi z vprašanjem glede obstoja hudiča kot posebljene zla in pokaže na meje človeške govornice na tem področju. Pravzaprav nam ostane samo paradokсна govornica »osebno razosebljenega govora o Hudiču kot zadnjem breznu zla« (191). Ne govorimo o tem, da bi preložili odgovornost za človeška dejanja na neko skrivnostno silo, vendar včasih zlo dejansko presega posameznika. Poudarjeno je, da se judovsko-krščanska teologija ne ustavlja pri opisu brezna človeške krivde niti pri analizi strukturne brutalnosti zla, ampak sredi radikalnosti zla in ambivalence človeške izkušnje krivde kaže na odrešenje. V temini človeške krivde vedno sije upanje na odrešenje, ki ga daje Bog. Hkrati pa tako Sveto pismo kakor tudi teologija izpostavljata človekovo svobodo in osebno odgovornost. Nasproti antičnemu pogledu na človeka izoblikuje krščanska teologija globlji pogled v veličino in omejenost človeka. »Spoštovanje osebne dostojanstva in svobode človeka je povezano z realističnim znanjem o konstitucionalni šibkosti in omejenosti (ubogosti) človeka.« (209) Avtor pokaže, kako se prečiščuje pojmovanje greha v Stari zavezi od kolektivističnega

pojmovanja na začetku k vedno večji osebni posameznikovi odgovornosti. Postopoma se preoblikuje tudi predstava o povezanosti med človeškim grehom in božjo pravičnostjo (Job). V Jezusu Kristusu pa sta trpljenje in krivda vzeta v najglobljo notranjost Boga, da bi bila tam preobražena. Zaradi odrešenjskega dejanja na križu ohranja človek kljub absurdnosti greha zadnje in neuničljivo dostojanstvo svobode.

Ob koncu je danih nekaj zelo koristnih pastoralnih napotkov v zvezi z občutkom krivde. To je lahko zelo nevaren občutek, če bi se človek začel zaničevati in obupavati, hkrati pa je lahko nepogrešljiva pomoč za poglobljanje človeške zrelosti. Avtor zelo poudarja pomen pogovora o negativni strani življenja, o trpljenju in krivdi. Ko izrazimo svojo notranjo bolečino in žalost zaradi nas samih in naše omejenosti, zaradi drugih, ki so nas prizadeli, zaradi okoliščin, v katerih nimamo moči (npr. bolezen), postajajo stvari jasnejše, čeprav jih ni mogoče do konca razvozlati. V človeku vstaja želja, da bi meje, ki jih pri sebi in v svojem okolju ni mogoče spremeniti, sprejme, druge meje pa v iskreni osebni odgovornosti spreminja. Vendar kljub vsemu ostaja tudi skozi takšen proces pogovora še vedno del v temi greha, ki ga ni mogoče razumeti, tudi ne izbrisati, zato vodi krščanska pot spreobrnjenja v molitev za dar božjega odpušcanja.

Roman Globokar

Marko Medved, *La Chiesa Cattolica a Fiume (1920–1938): Amministratori apostolici e vescovi di una diocesi plurinazionale in epoca fascista* (Roma: Università Pontificia Gregoriana, 2008), 235 str.

To delo je delni (obsega dve tretjini od skupaj 365 strani) natis doktorske disertacije mladega reškega cerkvenega zgodovinarja. Avtor jo je zagovarjal na Fakulteti za zgodovino in kulturne

dobrine Cerkve papeške univerze Gregoriana. Ker v naslovu nakazana tema sega vsaj deloma tudi na današnje slovensko etnično področje in ker je bila represivnim ukrepom fašističnega režima enako podvržena slovenska skupnost v Istri, v slovenskem Primorju in na Notranjskem, knjiga zasluži, da jo predstavimo na teh straneh. To je toliko bolj utemeljeno, ker avtor pri obravnavanju začetkov in prvega obdobja delovanja škofije Reka nepristransko namenja pozornost tako hrvaškemu kakor slovenskemu delu prebivalstva, hrvaškim in slovenskim duhovnikom, v okviru delovanja cerkvenih struktur pa enakovredno upošteva italijansko skupnost, za katere interese na cerkvenem področju so skrbele tudi politične oblasti in so v ustanovitvi nove cerkvene strukture – skupaj s cerkvenimi oblastmi – videle možnosti širjenja in utrjevanja italijanskega vpliva na vzhodno obalo Jadranskega morja.

Doktorsko delo obravnava delovanje apostolskih administratorjev in škofov na Reki od leta 1920 do leta 1938, to je predvsem v času nastajanja in utrjevanja temeljev nove krajevne Cerkve in povečanega pritiska na neitalijanski del prebivalstva. V tem času so jo vodili Celso Costantini (1920–1922), Isidoro Sain OSB (1922–1932), Carlo Mecchia (1932–1933) in Antonio Santin (1933–1938). Ob skromni beri zgodovinskih razprav, ki bi obravnavale zgodovino Cerkve na Reki in v njenem zaledju v obdobju med obema svetovnjima vojnama, pomeni razprava M. Medveda pionirsko delo.

Nastajanje nove škofije Reke je bilo v letih po prvi svetovni vojni tesno vpeto v celoto dogajanja na področju Kvarnerja, potem ko je v skladu z londonskim sporazumom Italija vstopila v prvo svetovno vojno in ob njenem koncu zahtevala nagrado za svoje ravnanje.

Oblikovanje nove škofije je bilo sad novih razmer in hkrati globalnega načrta, narediti iz tega področja povsem italijansko ozemlje z italijanskim prebivalstvom. Vsi ukrepi civilnih oblasti so imeli raznarodovalni namen, pri tem jim je šla na roko tako cerkvena oblast kakor tudi predstojniki nove krajevne Cerkve, ki so bili izbrani po tem ključu. »Poudariti velja, da bodo pri oblikovanju škofije nastopali trije elementi: italijanski, hrvaški in slovenski. To bi lahko predstavljajo kakšno težavo, toda če imamo pred očmi, da se v vsej pokrajini ustanavljajo italijanske šole, je naravno, da bo s časom vsa pokrajina in vsa škofija govorila italijansko,« je v poročilu predstojnikom zapisal prvi reški škof Isidoro Sain (118). Hkrati je iz oblikovanja škofije in škofijskih struktur razvidno, da je bilo to mogoče le s podporo in močno pomočjo civilnih oblasti. Če so apostolski administratorji in nato škofje želeli organizirati škofijo in najpomembnejše strukture (kurijo, kapitelj, semenišče, nove župnije), je bilo to mogoče le z naslonitvijo na oblasti v mestu in s finančno pomočjo najvišjih predstavnikov države v Rimu. Ker sta bili posvetna in duhovna oblast močno prepleteni, so imeli nosilci hrvaških in slovenskih narodnih idej malo možnosti za preživetje. Le v kratkem času je s področja nove škofije odšel ali je bil prisiljen oditi velik del duhovnikov hrvaške in slovenske narodnosti, redovne skupnosti – če njihovi člani in članice niso odšli drugam – so bile vključene v višje strukture s sedežem v Italiji. Pomembno oporo tako zastavljenemu načrtu so zagotavljali duhovniki in redovne skupnosti, ki so prišli na Reko iz osrednje Italije in niso imeli smisla za narodnostno tako različno skupnost, kakor sta bila Reka in njeno zaledje.

Disertacija je nastala predvsem na temelju ohranjenega dokumentarnega gradiva, to je izvirnih dokumentov, ki

so nastali v poslovanju cerkvenih ustanov na področju škofije Reka. Razdeljena je na štiri obsežna poglavja, ki imajo za podlago prve štiri voditelje škofije. Prvo je obdobje apostolskega administratorja Celsa Costantinija, ko je sredi političnih sprememb in preganjanj začela nastajati cerkvena organizacija na področju Reke. Drugo poglavje je namenjeno pregledu procesa prehoda iz apostolske administrature v samostojno škofijo, delovanja prvega škofa, nekdanjega benediktinskega opata Isidorja Saina, in ustanavljanja škofijskih ustanov. Temu poglavju je dodan pregled enoletne uprave škofije Carla Mecchia. V tretjem poglavju, ki ga je zaznamoval škof Santin, sta predstavljeni razširitev škofije in njena utrditev. Vprašanjem uporabe jezika v cerkvi in pri poslovanju in procesu intenzivnega raznarodovanja je avtor namenil četrto poglavje (tu je posebna pozornost posvečena vprašanju uporabe jezika ljudstva pri pridiganju in pri verskem pouku). Pritisk so zlasti močno čutili semeniščniki. Izvemo, da so ljudje zaradi narodnostnega pritiska zapuščali katoliško skupnost in prehajali v protestantizem, misleč, da bodo tam imeli popolno jezikovno svobodo. Kljub splošno uveljavljenim oblikam pritiska na hrvaško in na slovensko skupnost je bilo opaziti različnost od župnije do župnije. Zato je avtor namenil več pozornosti pregledu stanja po posameznih župnijah in

drugih cerkvenih ustanovah (npr. v bolnišnicah, kjer so za kaplane dosledno postavljali duhovnike, ki so znali samo italijansko).

Res je, da so nekateri avtorji (med slovenskimi npr. L. Jurca, L. Čermelj, E. Pelikan, M. Kacin Wohinz, B. Gombač) že obravnavali posamezne vidike življenja ljudi na tem področju v času fašizma. Posamezne osebnosti so predstavljene v Primorskem slovenskem biografskem leksikonu (avtorji so T. Požar, L. Škerlj in drugi), a vendarle je tu predložena disertacija novost. Z multidisciplinarnim pristopom, katerega bistveni sestavni del je zanimanje za vsakodnevni cerkveni utrip, oriše celovito sliko življenja ljudi na področju, ki je bilo vključeno v novoustanovljeno škofijo Reka (iz koprsko-tržaške škofije ji je bilo priključenih 7 župnij, iz ljubljanske 3), dela njenih prvih voditeljev in razne oblike pritiskov, ki so jih na hrvaško in na slovensko prebivalstvo izvajale fašistične oblasti, medtem ko so zaman pričakovali podporo jugoslovanskih oblasti. Disertacija pomeni obogatitev poznavanja desetletja med obema svetovnima vojnama in je v tem smislu pomemben prispevek pri srečanju s tem časom. Hkrati nas seznanja s procesom nastajanja nove cerkvene strukture, pri začetkih katere so bili pomembni predvsem politični motivi.

Bogdan Kolar

Hans Joas, ur., Braucht Werterziehung Religion? (Göttingen: Wallstein Verlag, 2007), 141 str., ISBN 978-3-8353-0190-0.

Knjiga prinaša tri članke kot odgovore na naslovno vprašanje o potrebnosti religije pri vzgoji za vrednote. To so trije najboljši članki ob razpisu razi-

skovalnega inštituta za filozofijo v Hannoveru (Forschungsinstitut für Philosophie Hannover) leta 2006. V uvođenem delu urednik prof. dr. Hans Joas v imenu inštituta in ocenjevalne komisije predstavi namene razpisa in kriterije, ki so jih vodili pri izboru. Globalizacija prinaša mešanje religijskih tradicij, to pa pogosto privede do konflik-

tov. Ob tem očitno izstopata dva vidika tega procesa: prvič, govorimo o pojmovanju procesa modernizacije v smislu vedno manjše vloge religije v javnem življenju, če ne že njenega izginotja. Drugič, tudi pri vernikih se vedno bolj spreminja odnos do lastnega verskega prepričanja. To ni več nekakšna nostalgija ali moralna vzvišenost vernih, vedno bolj so prisiljeni iskati prave, osebne in skupne razloge za svojo držo. Po Joasu je prav to vodilo razpisno komisijo, da zunaj okvirov verskih ustanov – ker bi drugače to lahko nehote vodilo k apologetiki – povabijo k raziskovanju in razmisleku o povezanosti vzgoje za vrednote in življenja iz vere.

Prvonagrajeni članek je delo Anje Stöbener in Hansa G. Nutzingerja. Razpravo začneta z zgodovinskim izhodiščem, kako sta bili vzgoja za vrednote in vera včasih eno in isto. Danes je od tega ostal le: »splošni konsenz o človekovem dostojanstvu, ki se mora udejanjiti v odnosu do soljudi in solidarnosti do šibkih« (24). Kljub odsotnosti verskega iz današnje vzgoje v družinah so otroci pogosto soočeni z izrazi, kakor sta »Bogu hvala« in »z Bogom«, ki izzovejo otroško spraševanje. Za zrelo pot do odraslosti bi tako morali vključiti tudi razjasnjevanje religijskih pojmov, še posebno če je višek odraslosti samostojnost. Na tem mestu so predstavljene stopnje verovanja po Fowlerju in Oserju, to pa vodi do sklepa: kritika religije, da je to golo »verovanje«, ni vključevala prav temeljnih principov obeh avtorjev o verski zrelosti z merilom samostojnega premisleka in odločanja. Sledi spraševanje o tem, kaj je vrednota, ki jo opredelita »kot temelj vsake kulture. To so s strani večine neke socialne skupine sprejete in podprte predstave, kaj je opredeljeno kot dobro in slabo, kaj kot zaželeno ali prepovedano« (29). To je nekaj drugega kakor norma, saj so norme le zunanje,

vrednote pa so utemeljene notranje, vsak posameznik jih utemelji sam. Zato je težko neposredno poučevati vrednote. Te »začutimo« prek pripovedovanja, delovanja, želja drugih. Čeprav je današnja družba pozabila na versko tradicijo, se v njenih temeljnih pripovedih in ravnanjih, končno tudi v zakonih skrivajo vrednote, ki so bile prevzete iz religioznih izročil. Že zaradi pogojenosti nekaterih vrednot sodobne družbe po verski tradiciji bi morali danes mlade poučevati o tem. Na podlagi pojmovanja M. Eliade avtorja trdita, da človek nikakor ni areligiozno bitje. V sekularizaciji so res izginili verski momenti iz družbe, so pa versko naravo prevzeli drugi rituali, kakor so na primer najrazličnejša praznovanja, umetnost, instalacije. V procesu socializacije moramo otroku privzgojiti nekatere rituale, to pa je veliko lažje z religioznim ozadjem. Zato sta avtorja mnenja, da je nesmiselno, otrokom tajiti njihovo religiozno naravo, saj jim tako le zapiramo pot do lažjega prevzemanja koristnih družbenih navad. Hkrati Bog v smislu krščanstva deluje tudi kot korektiv in spodbujevalec. Otrok ima ob Bogu vedno zgled dobre in usmiljenega spremljevalca, ki mu vedno znova omogoča nov začetek. Pri moralnem odločanju tako en slab poizkus še ne vodi v propad sebi prepričanega posameznika. Prav tako je za pogumno spoštovanje vrednot drugih nujna jasna zavest o lastnih vrednotah. Zato bo za verujočega otroka srečevanje z drugačnimi prepričanji predvsem trenutek preizkušanja lastnega verovanja in ne le gola zanimivost ali ovira. »Strpnost do drugih verstev mora izhajati iz osebnega in trdnega prepričanja in ne iz nekakšne indiferentne tolerantnosti.« (42) Prav tako je veliko močnejše tisto spoštovanje, ki izhaja iz sprejetja verske resnice, da smo vsi ustvarjeni po božji podobi, ka-

kor spoštovanje iz neopredeljenih človeških ozirrov. To velja tako v odnosu do drugega kakor do samega sebe, še posebno pa velja v času razbitih družin, socialnih negotovosti in nepredvidljive prihodnosti. Vendar vere ne moremo sprejeti, kakor da je le rešiteljica človeških problemov. Kdor bi jo uporabil samo za moralno vzgojo, bi zašel v težave, saj bi bilo možno, da ob prvih večjih dvomih otroci zavržejo z vero tudi vrednote. Če otroku kljub vsemu omogočimo srečanje z versko tradicijo, bo ob pripovedih, likih in simbolih lahko izbral lastne vrednote. Tako bogati možnosti, ki si jih lahko predstavlja za lastno življenje. Vzgoja za vrednote ob veri bo še dalje možna, če bodo tako Cerkev in državne institucije kakor šole in družine iskale skupno pot, kako v pluralnosti omogočiti vsakemu otroku izkušnjo religiozne tradicije in razumeti v njej temelje za vrednostne ideale, čeprav lahko za to vzgojo najdemo v sodobni družbi nadomestke, kakor je to na primer v prvi vrsti spoštovanje osebnega dostojanstva. Pa vendar prav ta temelji na božjepodobnosti vsakega od nas. Osebno dostojanstvo na drugi strani zahteva lastno odločitev za vero.

Drugonagrajeni prispevek je delo Stefana H. Mayer-Ahlena. Izhaja iz prepričanja, da so danes vrednote spet nekaj vredne. Začne s Kantom in s tezo, da je najvišji cilj moralne vzgoje gradnja osebe. Pri tej vzgoji ni dovolj sklicevanje na tradicijo, saj mora vsakdo pogosto sprejemati nove vrednostne sodbe. S Kohlbergom in Piagetjem preide v razvojno psihologijo in pokaže, kako preveč izhajata le iz racionalnega pristopa. Saj ni zanesljivo, da nekdo, ki je sposoben ugotoviti, kaj je prav, to pozneje tudi živi. Vzgoja mora imeti za cilj tudi razvoj motivacije za pravilno ravnanje, občutljivost za to problematiko in oblikovanje izkušenj, ki jih bo

posameznik pozneje uporabil pri svojem presojanju in ravnanju. Religija pri tem ponuja možnost nekakšnega celostnega pogleda, ki bo posamezniku pomagal pri razreševanju moralnih dilem, kakor jih predvideva Kohlberg. S psihoanalitičnim pojmovanjem lastne identitete pokaže na nujnost sprejetja tako pričakovanj, norm in idealov od zunaj kakor lastnih gonov. Religijska dimenzija pomaga pri sprejemanju vseh gonov brez kakršnihkoli plašnic. Šele v polnem zaupanju vase – to religiozna dimenzija tudi prinaša – bo lahko posameznik vzpostavil pozitivno biografijo in lastne težnje usklajeval z normativi nadjaza. Prav pri pripovedi nastopi nova priložnost za religiozno razsežnost vzgoje. Pripovedi niso vrednostno nevtralne, v njih brez prave zavestne namere sprejemamo neko moralno držo, ideale, smo se sposobni vživeti in vstopiti v razmišljanje, ki je drugačno od našega. Še posebno pripovedi iz krščanske tradicije veliko pripomorejo k vzgoji za vrednote. Na koncu avtor ob Durkheimu pokaže, da kulture res prenašajo vrednote na nove rodove, vendar morajo pri tem vedno znova privzgjati tudi pripravljenost na nove možnosti, ki jih čas prinaša. Mladi morajo biti motivirani za spoprijem z novimi izzivi v smislu starih vrednot. Pri tej motivaciji je nepogrešljiva prav vera. Zato avtor sklene, da je vloga vere predvsem v motivaciji za moralno ravnanje, v sprejetju sebe v »prazaupanju« in pripravljenosti za aktivno sočutje do drugih.

Tretji prispevek je delo Douglasa McGaugheya, ki ga lahko označimo za striktnega privrženca Kanta. Na začetku postavi tezo, da je odgovor na naslovno vprašanje predvsem odvisen od tega, kaj pojmujeemo z izrazom morala in vera. Izhodišče njegove argumentacije je Kantov moralni postulat človekove svobode. Prav pravilno razume-

vanje Kanta je po njegovem sredstvo, ki bo pomagalo prebroditi postmoder- ni skepticizem. Zato je za moralni su- bjekt temeljno vprašanje, kako sprejeti situacije, ko se znajdemo pred izku- šnjo omejenosti naše svobode, izredni ustvarjalnosti presodnih zmožnosti navkljub. V takšnih trenutkih ni dovolj moralna drža, potrebna sta tudi volja in zmožnost ustvarjalnega pristopa. Zato ni dovolj vzgajati zgolj k moralne- mu delovanju, ampak je treba tudi zgraditi moralni značaj posameznika. Do osebnosti ne pridemo brez slabih odločitev. Prav občutek obžalovanja in krivde, ki pri tem nastane, je močna spodbuda pri gradnji moralne osebnosti. Pri tem mora nujno nastopiti tudi odpuščanje. Prav božje odpuščanje je tisto, kar nam vedno znova prinaša nove možnosti. Prej seveda moramo izkusiti tako imenovano »horizontalno« odpuščanje. V vsakdanji izkušnji moramo doživeti pravico do moralne- ga »spreobrnjenja«, zato je nujno vzpo- staviti družbo, kjer bo to mogoče. Re- ligija je torej pot do moralnega izpo- polnjevanja posameznika in do vzpo- stavitve moralne atmosfere v social-

nem redu, ki bo dolgoročno delovala moralno spodbudno na svoje člane. Pri tem avtor izključi Boga, ki bi z ne- kakšno milostjo nadomeščal človeka, saj je to le bog »vere za lene«. Izhaja iz temeljne predpostavke svobode posa- meznika: Bog je le pogoj zanjo in mo- tivacija za življenje iz nje. »Zato je od- govornost religije v ustvarjanju kulture morale, ki bo vzpodbudno delovala tako na dvig duhovnega kot moralnega stanja posameznika in človeštva.« (134)

Čeprav so prispevki, objavljeni v tej knjigi, nastali neobremenjeno z neko religijsko tradicijo, se je pokazalo, da je v vzgoji za vrednote, ki je danes ve- dno bolj aktualna, še mesto za versko razsežnost. Kljub omejenemu prosto- ru avtorji – vsak s svojega vidika – objektivno pokažejo možnost takšne vzgoje tudi brez religijskih prijemov. Vendar je vzgoja uspešnejša, trajnejša, predvsem pa bolj človeška, če zmoro- mo moralne vrednote zaživeti tudi v luči vere.

Janez Vodičar

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letni-

ca, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...] Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek CM
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič OFM
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM ^{Cap} , Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM, Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM ^{Conv} , Maksimilijan Matjaž, Mari Jože Osredkar OFM, Božo Rustja, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
Prevodi / Translations	Vera Lamut
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	Impress d.d., Ivančna Gorica
Za založbo / Chief publisher	Stanko Gerjolj CM
Izvirne prispevkove v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Elenchus Bibliographicus Biblicus Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 32 EUR za tujino: 45 EUR (Evropa), 65 USD (ostalo navadno), 75 USD (ostalo prednostno); na naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja tudi v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima svoje korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah ter najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi na Univerzi v Ljubljani ena od petih ustanovnih fakultet. Njen predhodnik je bil jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kot ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu tretjega tisočletja ob stalni skrbi za kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in človeku, o Božjem učlovečenju in človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in izročilo ter upoštevajoč domet človekove misli želi usposobiti svoje študente in študentke za jasen premislek o temah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, pri tem sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov za duhovništvo ter laičnih sodelavcev in sodelavk v Cerkvi in širši družbi.