

Letnik 59 leto 1999

1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Borut Košir **Pravica vernikov do učinkovitega nastopanja pred cerkvenimi sodišči**

Snežna Večko osu Savel - preganjalec ali preganjani?

Mira Stare "Jaz sem pot, resnica in življenje"

Lenart Škof **Vprašanje etične zavesti in praktična filozofija**

sv. Tomaža Akvinskega

A. Slavko Snoj **Sodobne evropske kulture in kateheza**

Jože Štupnikar **Človekovo izkustvo bolezní**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Glavni in odgovorni urednik/
Editorial Chief:** Ciril Sorč
- Pomočnika glavnega urednika/
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/
Scientific Council:** Metod Benedik OFM^{Cap},
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM (Rim),
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Francè Rozman, Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snój SDB,
Marijan Peklaj, Ciril Sorč,
Vinko Škafar OFM^{Cap}, Anton Štrukelj,
Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Tiskarna Ljubljana
- Založnik:** Družina, Ljubljana
- Za založbo:** Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana
- Naslov uprave:** Družina d.o.o., Krekov trg 1,
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Izid Bogoslovnega vestnika je finančno pod-
prlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo
RS
- Letna naročnina:** 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna števil-
ka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-603-401025;
za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-
118911/5
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

UDK 2(5)

ISSN 0006 - 5722

Letnik 59 leto 1999

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

BOGOSLOVNI VESTNIK
Letnik 59 (1999)

VSEBINA - Contents
RAZPRAVE - Articles

Bergant Zvonko , Poskusi demokratiziranja slovenskega klasičnega liberalizma	207
<i>Attempts to Democratize Slovenian Classical Liberalism</i>	
Forte Bruno , Zgodovinska razsežnost teologije	447
<i>Historical Dimension of Theology</i>	
Dennes Maryse , Edith Stein: Expérience de la Croix et philosophie du salut	459
<i>Edith Stein - Izkustvo križa in filozofija odrešenja</i>	
Gostečnik Christian OFM , Duhovna podoba človeka 20. stoletja	387
<i>Spiritual Picture of the Man of the 20th Century</i>	
Gostečnik Christian OFM , Sodobni psihoanalitični pogled na religijo	477
<i>Modern Psychoanalytical View of Religion</i>	
Juhant Janez , Krščanske vrednote in sodobni človek	143
<i>Christian Values and Modern Man</i>	
Košir Borut , Pravica vernikov do učinkovitega nastopanja pred cerkvenim sodiščem	5
<i>Right of the Faithful to Effectively Appear before Church Courts</i>	
Košir Borut , Območni zakoni cerkve na Slovenskem	527
<i>Regional Laws of the Church in Slovenia</i>	
Krašovec Jože , Obračun ali sprava?	279
<i>Reckoning or Reconciliation?</i>	
Lah Avguštin , Vrednotenje in sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji	161
<i>Judging and Acceptance of the Vatican II in Slovenia</i>	
Milčinski Maja , Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji	229
<i>From Philosophical Daoism to Daoism as Religion</i>	
Ocvirk Drago CM , Krščanstvo, človekove pravice in dostojanstvo	299
<i>Christianity, Human Rights and Dignity</i>	
Peklaj Marijan , Bog, gospod časa in zgodovine	289
<i>God, Lord of Time and History</i>	
Pelaschiar Libero , Inculturazione della fede e evangelizzazione delle culture	53
<i>Inkulturacija vere in evangelizacija kulture</i>	
Perko Franc , Prenova Cerkve na Slovenskem ob koncu 20. stoletja	317
<i>Renewal of Slovenian Church at the End of the 20th Century</i>	
Slatinek Stanislav , Psihična zrelost za življenje v celibatu	189
<i>Psychological Maturity for Celibate Life</i>	
Slatinek Stanislav , Naravno pravo - temelj človeškega pravnega reda	409
<i>Natural Law - Basis of Human Legal Order</i>	
Sorč Ciril , Milenarizem nekoč in danes	327
<i>Millenarian Conceptions in the Past and Today</i>	
Stare Mira , »Jaz sem pot in resnica in življenje. Jezusova samooznačitev v Jn 14,6	33
<i>»I am way, and the truth, and the life.« Jesus' Self-Description in Jn 14,6</i>	

Škafar Vinko OFMcap. , Nova verska gibanja	365
<i>New Religious Movements</i>	
Škafar Vinko OFMcap. , Versko slovstvo v danjčici	501
<i>Religious Literature Published in the Dajnčica Script</i>	
Škof Lenart , Vprašanje etične zavesti in praktična filozofija sv. Tomaža Akvinskega	77
<i>Moral Conscientiousness and Practical Philosophy of the Saint Thomas Aquinas</i>	
Valenčič Rafko , Božje usmiljenje - rehabilitacija človeka	349
<i>God's Mercy as Rehabilitation of Man</i>	
Večko Snežna OSU , Savel - preganjalec ali preganjani?	19
<i>Saul - the Persecutor or the Persecuted One?</i>	
Večko Snežna OSU , Sadovi dobrega in zla v Davidovi družini	429
<i>The Fruits of Good and Evil in David's Family</i>	
PREGLEDI - <i>Reviews</i>	
Kolar Bogdan , Stopetdeset let avstrijske škofovske konference	575
Kos Vladimir , Nekaj kritičnih pripomb k razpravi Maje Milčinski: Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji	565
Krašovec Jože , Predstavitev mednarodnega zbornika <i>Interpretacija Svetega pisma</i>	247
Smolik Marijan , Tomaževa proslava v letih 1954 - 1999	553
Snoj A. Slavko SDB , Sodobne evropske kulture in kateheza	93
Štupnikar Jože , Človekovo izkustvo bolezní	103
Valenčič Rafko , Ob rob Teološkemu tečaju 1999	423
IN MEMORIAM	
Škafar Vinko OFMcap. , Jože Rajhman 1924 - 1998	109
OCENE - <i>Book Reviews</i>	
Juhant Janez , Anton Stres, <i>Etika ali filozofija</i>	582
Kolar Bogdan , D. Friš, <i>Korespondenca Kazimirja Zakrajška</i> (1907-1928, 1928-1958)	274
Kolar Bogdan , Donato Squicciarini, <i>Nunzi apostolici a Vienna</i>	589
Milčinski Maja , Sung-Hae Kim, <i>The righteous and the Sage: A Comparative Study on the Ideal Images of Man in Biblical Israel and Classical China</i>	586
Mlinar Anton , Heiner Bielefeldt-Wilhelm Heitmayer (Hrsg.), <i>Politisierter Religion. Ursachen und Erscheinungen des modernen Fundamentalismus</i>	269
Mlinar Anton , Peter Ruesch, <i>Das grenzlose Ja</i>	427
Mlinar Anton , A. Polajnar-Pavčnik - D. Wedam-Lukić (izd.), <i>Pravo in medicina</i>	584
Petkovšek Robert , J.-Y. Lacoste (urednik), <i>Dictionnaire critique de Théologie</i>	129
Plevnik Jože , Maksimilijan Matjaž, <i>Furcht und Gotteserfahrung</i>	581
Rozman France , J. Zmijewski, <i>Die Apostelgeschichte</i>	123
Rozman France , A. Rebić, <i>Stvaranje svijeta i čovjeka</i>	128
Škafar Vinko OFMcap. , M. Jesenšek in B. Rajh (ur.), <i>Dajnkov zbornik</i>	133
Špelič Miran OFM , Aurelije Augustin, <i>O slobodi volje</i>	267
Večko Snežna OSU , J. Krašovec, Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi	119

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Izdajatelj / Publisher: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

**Glavni in odgovorni urednik/
Editor in Chief:** Ciril Sorč

**Pomočnika glavnega urednika/
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM
in Vinko Potočnik

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

**Uredniški odbor/
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB,
Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFM^{Cap},
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec

Prevodi: Vera Lamut
Lektoriranje: Jože Kurinčič
Oprema: Lucijan Bratuš
Priprava: Družina
Tisk: Tiskarna Ljubljana d. d.

Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril,

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana

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

ISSN: 0006-5722

Izid Bogoslovnega vestnika je finančno pod-
prlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo
RS

Letna naročnina: 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna števil-
ka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-601-271482;
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-
1189115

Poštnina: plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

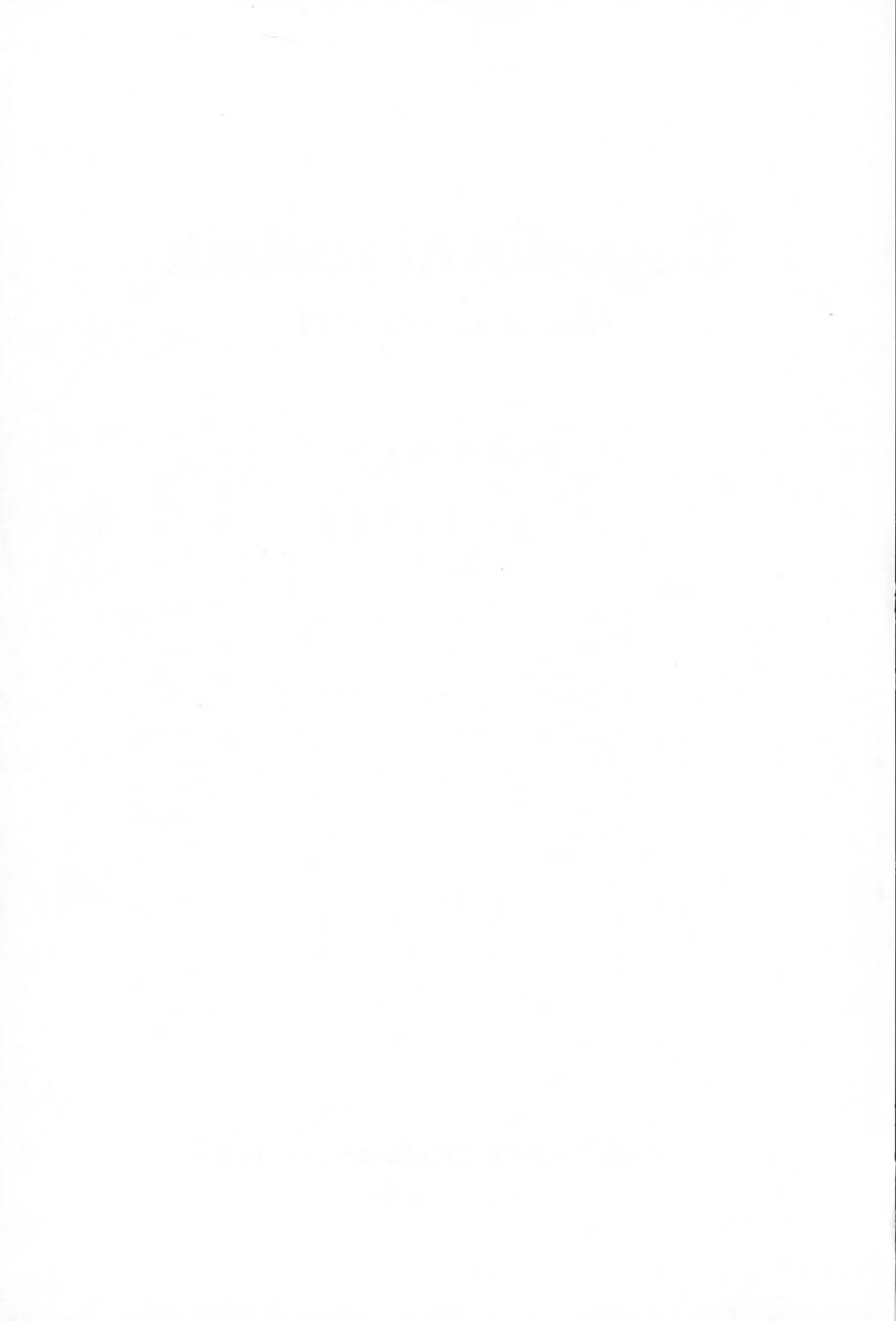
Theological Quarterly

Letnik 59 leto 1999

1

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 1999



Borut Košir

Pravica vernikov do učinkovitega nastopanja pred cerkvenimi sodišči

Uvod

Novi Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 je po mnenju poznavalcev zadnji dokument 2. vatikanskega cerkvenega zbora, saj v pravni jezik prenaša obširne dokumente, ki jih je izdelal omenjeni koncil. Upošteva sodobna gibanja v družbi, v kateri danes živijo verniki, prav tako pa tudi izsledke civilnopravne znanosti.

Posebej v obdobju po 2. svetovni vojni so v ospredju t.i. človekove pravice, ki jih je mednarodna skupnost utrdila v številnih dokumentih. Seveda so bile tudi v Cerkvi pravice vernikov vedno izražene in to na različne načine, pa tudi v skladu s časi, v katerih je Cerkev delovala. Že stari zakonik je vsaj posredno promoviral številne pravice vernikov, tako laikov kot klerikov, čeprav ne tako očitno, kot se je to zgodilo v novem zakoniku, ki tej problematiki posveča kar tri bloke kanonov. Posebnost kanonsko-pravne zakonodaje je v tem, da ne govori samo o pravicah, pač pa tudi o dolžnostih vernikov, brez katerih, tako smo prepričani, iz same narave stvari ne more biti pravic. Mnogi ugledni kanonisti so prepričani, da gre pravzaprav za nekakšno binomnost med dolžnostmi in pravicami. Vsaka dolžnost povzroči pripadajočo pravico in brez izpolnitve neke dolžnosti nimamo pravice zahtevati določene ugodnosti. Da bi bila omenjena razsežnost dovolj poudarjena, zakonik ne govori o pravicah in dolžnostih, pač pa v naslovu postavlja dolžnosti pred pravice. Govori torej o dolžnostih in pravicah vseh vernikov (kann. 208-223 ZCP) in posebej o dolžnostih in pravicah vernikov laikov (kann. 224-231 ZCP), prav tako pa tudi posebej o dolžnostih in pravicah klerikov (kann. 273- 289 ZCP).

V tej razpravi se bomo posvetili ozkemu segmentu dolžnosti in pravic vseh vernikov, ki jih prinašajo kann. 208-223 ZCP, in sicer o pravici uveljavljati svoje interese pred cerkvenimi sodišči (kan. 221, §§1-3 ZCP), v tej zvezi pa posebej o pravici imeti zastopnike in odvetnike, ki pred sodiščem zastopajo interese strank v postopku. Morda je prav o teh (vsaj v sodni praksi sodišč pri nas) premalo govora, tudi zaradi objektivnih razmer, ki so jim izpostavljene delne Cerkve, ki jim pripadamo.

Tako bomo najprej predstavili dolžnosti in pravice vernikov na splošno, se posebej posvetili pravici nastopati pred cerkvenimi sodišči in na teh uveljavljati lastne zastopnike in odvetnike.

1. Dolžnosti in pravice vseh vernikov

Sklop šestnajstih kanonov (kann. 208-223 ZCP), ki obravnavajo dolžnosti in pravice vernikov v Cerкви, predstavlja eno največjih novosti Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983. Omenjeni kanoni so skoraj dobesedno povzeti iz teksta *Lex Ecclesiae fundamentalis*, ki pa kot nekakšna "ustava" katoliške Cerkve ni bil nikdar objavljen.

Omenjeni kanoni so posledica ekleziološkega razvoja pojma Božjega ljudstva 2. vat. koncila, predvsem kot posledica položaja, ki ga človek v njem pridobi s krstom. Na podlagi krsta je vernikom v Cerкви priznana temeljna enakost. Ta je sad dostojanstva položaja, ki ga kristjan pridobi prav s tem temeljnim zakramentom, zato so vse nadaljnje delitve znotraj Božjega ljudstva, kot recimo delitev vernikov na klerike in laike, z ozirom na omenjeno dostojanstvo drugotne, čeprav tudi te nimajo samo funkcionalnega značaja, pač pa tudi vsebinsko-teološki. V tej zvezi beremo v *Dogmatični konstituciji o Cerкви 2. vat. koncila* naslednji tekst, ki je izraz samorazumevanja Cerkve, kakor si ga je pridobila na koncilu: "Eno je torej izvoljeno božje ljudstvo: 'en Gospod, ena vera, en krst' (Ef 4, 5); skupno je dostojanstvo udov po njihovem prerojenju v Kristusu, skupna je milost božjega otroštva, skupna poklicanost k popolnosti, eno zveličanje, eno upanje in nedeljena ljubezen. V Kristusu in Cerкви torej ni nikakršne neenakosti, kar zadeva rod ali narodnost, socialni položaj ali spol, kajti 'ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske; kajti vsi vi ste eden v Kristusu Jezusu' (Gal 3, 28; prim. Kol 3, 11)" (C 32, 2).

Enakost vseh vernikov je predvsem enakost na področju časti, svobode in odgovornosti. Ta temelji na kristopodobnosti. Cerkev tudi na ta način kaže svojo skrb, da zaščiti temeljne pravice vernikov.¹

Tej slovesni proglasitvi pravic vernikov, ki jo povzema kan. 208 ZCP², sledijo v sledečih kanonih praktične izpeljave kot seznam temeljnih dolžnosti in pravic v Cerкви. Seznam ni zaključen, je odprt, kot je odprta tudi lista človekovih pravic, ki jo je oblikovala Organizacija združenih naro-

¹ Prim. J. Viladrich, *La distinzione essenziale Sacerdozio comune - Sacerdozio ministeriale e i principi e diversita nel diritto costituzionale canonico moderno*, v: *Il diritto Ecclesiastico* 83 (1972), 127.

² "Med vsemi verniki vlada zaradi njihovega prerojenja v Kristusu resnična enakost glede dostojanstva in dejavnosti, v kateri vsi skupaj in vsak po svoji zmožnosti in nalogi sodelujejo pri graditvi Kristusovega telesa". (kan. 208 ZCP).

dov.³ Seveda je vsebina naštetih dolžnosti in pravic, ki jih objavlja Cerkev, drugačna od tistih, ki so razglašene v civilnopravnem območju. Vsebinsko je moč deducirati iz koncilskih dokumentov.⁴

V Zakoniku so našteje takole:

Verniki so dolžni s samim načinom delovanja ohranjati občestvo s Cerkvijo (kan. 209 ZCP).

Dolžnost svetega življenja in tudi prispevati k rasti svetosti vse Cerkve (kan. 210 ZCP).

Dolžnost in pravica sodelovati v misijonski dejavnosti Cerkve (kan. 211 ZCP).

Dolžnost izkazovanja pokorščine posvečenim pastirjem; prav tako pravica razodevati pastirjem Cerkve svoje, predvsem duhovne potrebe in želje in v skladu s svojim znanjem včasih celo dolžnost povedati pastirjem svoje mnenje (kan. 212 ZCP).

Pravica do duhovnih dobrin (kan. 213 ZCP).

Pravica do bogočastja v lastnem obredu in do lastnega načina duhovnega življenja (kan. 214 ZCP).

Pravica do ustanavljanja in vodenja združenj, katerih namen je krščanska dobrodelnost ali pobožnost (kan. 215 ZCP).

Pravica sodelovanja pri poslanstvu Cerkve, tudi na lastno pobudo (kan. 216 ZCP).

Pravica do krščanske vzgoje (kan. 217 ZCP).

Pravica do svobode pri znanstvenem raziskovanju na teološkem področju in do izražanja svojega mnenja z dolžnim spoštovanjem do cerkvenega učiteljstva (kan. 218 ZCP).

Pravica do svobodne izbire življenjskega stanu (kan. 219 ZCP).

Pravica do dobrega imena (kan. 220 ZCP).

Pravica do uveljavitve pravic na cerkvenem sodišču, do sojenja po določilih procesnega kanonskega prava in da jih cerkvene kazni ne zadejejo, razen po določbi zakona (kan. 221 ZCP).

Dolžnost, da tudi v materialnih stvareh podpirajo Cerkev in da pospešujejo socialno pravičnost (kan. 222 ZCP).

Dolžnost, da se pri izvrševanju svojih pravic ozirajo tudi na skupni blagor Cerkve, pravice drugih in svoje dolžnosti do drugih (kan. 223 ZCP).

Vse omenjene pravice, kot smo že poudarili, imajo svoj temelj v koncilskih dokumentih. Kanon 208 ZCP predstavlja pravni položaj *christi-fideles*, ki pripadajo Božjemu ljudstvu. Gre za slovesno proglašenje enakosti in za prvi poizkus urejenega prikaza dolžnosti in pravic vernikov v

³ Prim. G. Dalla Torre, *I diritti umani nell'ordinamento della Chiesa*, v *Il diritto Ecclesiastico* 83(1972), 127.

⁴ Prim. T. Bertone, *Persona e struttura nella Chiesa*. I diritti fondamentali del fedele, v: *Problemi e prospettive di Diritto Canonico*, Brescia 1977, 84-95.

Cerkvi do sedaj. Seveda je to posledica modernih kulturnih, civilizacijskih in pravnih tokov v družbi, sredi katere Cerkev v sodobnem času uresničuje svoje poslanstvo. Ta je zaznamovana s številnimi mednarodnimi dokumenti, ki se posvečajo isti temi.⁵ Vendar pa bloka kanonov ZCP, ki govori o dolžnostih in pravicah vernikov ne moremo preprosto enačiti z omenjenimi mednarodnimi dokumenti, saj se posamezni kanoni od teh razlikujejo po duhu, vsebini in namenu. Predvsem je bistvena razlika glede na izvor. Pravice državljanov, ki so jih opredelile moderne države, so po svojem izvoru splošne, neodtujljive, izhajajoče iz same narave človeške osebe. Po svojem izvoru so z ozirom na državo prvobitnejše in po svoji vsebini niso odvisne od volje posameznih državnih skupnosti in njihove pozitivne zakonodaje. Nasprotno pa pravice kristjanov niso prvobitnejše glede na osebo. Cerkev jih naklanja vernikom po krstu. Te pravice torej pripadajo le krščenim in za določeno osebo začno obstajati v trenutku prejema tega zakramenta.

Druga velika razlika obstoji v samem konceptu pravic in dolžnosti in njihovem medsebojnem odnosu. V državnih ustavah, ki vsaj v osnovi hočejo svojim državljanom zagotoviti čim večjo avtonomijo, ki naj ne bi bila obtežena s prehudimi žrtvami, so zato omenjene pravice pred dolžnostmi. V kanonskoprnem redu pa so dolžnosti pred pravicami. Kristjani smo namreč v moči osnovnega zakona ljubezni poklicani k velikodušni žrtvi, kadar je to potrebno, k temu torej, da smo bolj pripravljeni dajati kot prejemati; pripravljeni moramo biti žrtvovati osebno dobro za dobro skupnosti.

Nekateri avtorji so predlagali, da bi bile naštete še druge dolžnosti in pravice, tako na osebнем področju, kot npr. pojem krščanske svobode in na socialnem področju, kot npr. načelo subsidiarnosti. Prav tako, da bodo opredeljene vsaj nekatere osnovne pravice posebnih slojev v Cerkvi.

V seznamu dolžnosti in pravic, ki jih vsebuje zakonik, gre več ali manj za dolžnosti in pravice, ki so cerkvenopravnega izvora, te se pridobi z vstopom v Cerkev, ki je Kristusovo skrivnostno telo. Nekatere pa je moč deducirati tudi iz naravnega prava⁶ in so bile pozneje vključene v kanonskopravno zakonodajo. V tem primeru gre za temeljne pravice in dolžnosti, ki izhajajo iz dostojanstva človekove osebe, kakor tudi iz njene nadnaravne osebnosti, pridobljene *ratione baptismi*.⁷

⁵ Primerjaj različne mednarodne deklaracije s področja človekovih pravic, kot npr: Splošna deklaracija o človekovih pravicah, potrjena 10. decembra 1948 v Generalni skupščini OZN; Evropska konvencija o človekovih pravicah, ki so jo podpisale države članice Evropskega sveta v Rimu, 4. novembra 1950; Helsinška deklaracija: zaključni dokument konference o varnosti in sodelovanju v Evropi, ki jo je dne 30. julija 1975 podpisalo 35 držav.

⁶ Prim. kann. 219; 220; 221, §3; 222, §2 ZCP.

⁷ Prim. *Communicationes* 6 (1974), 51.

Čeprav gre za prvi tovrstni seznam dolžnosti in pravic, gre v tem primeru bolj za formalno kot esencialno novost. Takšne dolžnosti in pravice so bile v kanonskem pravu – vsaj nekatere – nakazane tudi že prej, vendar razpršene v različnih delih, npr. Pij-Benediktovega zakonika iz leta 1917.⁸

Bilo je tudi nekaj predlogov za drugačno formulacijo posameznih kano-
nov, vendar se ti predlogi ne dotikajo same vsebine.⁹ Prav tako je dokon-
čno besedilo kan. 223 ZCP odpravilo tako imenovani obrambni refleks
na strani oblasti, čeprav ostaja vedno veljavno načelo, da mora širša druž-
bena skupnost bdeti nad praktičnim izvrševanjem temeljnih dolžnosti in
pravic svojih članov. K temu je še posebej poklicana zakonita oblast. To
nadvse važno in občutljivo področje mora biti zavarovano pred človeško
samovoljo in agresivnostjo.

2. Pravica do uveljavitve pravic na cerkvenem sodišču

Enake pravice vseh vernikov pred cerkvenimi sodišči in odprava sta-
rih privilegijev temelji na načelni enakosti, ki vlada med vsemi verniki
zaradi njihovega prerojenja v Kristusu (kan. 208 ZCP).

Najprej bomo na kratko razložili pravico, ki jo opredeli kan. 221 ZCP,
potem pa se bomo osredotočili na poseben primer obrambe lastnih pravic
pred cerkvenimi sodišči, ki se nanaša na pravdne zastopnike in odvetnike.
Njihovo vlogo na cerkvenih sodiščih opredeljujejo kann. 1481-1490 ZCP.
Problem vidimo predvsem v dejstvu, da odvetnikov in zastopnikov navad-
no ni dovolj na razpolago, saj civilni odvetniki in drugi pravniki največkrat
nimajo potrebne izobrazbe, ki jo zahteva zakonik, da bi mogli stranke
predstavljati tudi pred cerkvenimi sodišči.

Kan. 221 ZCP torej uvaja pravico vernikov nastopati pred cerkvenim
sodiščem.¹⁰ Kanon opredeli tri važna načela za pravno varnost vernikov:

1. Zakonita obramba lastnih pravic pred cerkvenimi sodišči, tako v
sodnem kot v administrativnem postopku.

⁸ S krstom postane človek v Kristusovi Cerkvi oseba z vsemi pravicami in dolžnostmi kristjanov, če glede pravic ne nasprotuje ovira, ki preprečuje vez cerkvenega občestva, ali cenzura, ki jo Cerkev naloži (kan. 87 ZCP 1917).

⁹ Prim. J. Bernhard, *Les droits fondamentaux dans la perspective de la "Lex fundamentalis" et de la revision du Code de Droit Canonique*, v: *I diritti fondamentali del Cristiano nella Chiesa e nella società*, 367-395.

¹⁰ "Verniki lahko pravice, ki jih imajo v Cerkvi, pred pristojnim cerkvenim sodiščem po določbi prava zakonito uveljavljajo ali branijo.

Če vernike pristojna oblast pokliče na sodišče, imajo tudi pravico, da se jim sodi po pravnih predpisih, ki jih je treba pravično uporabljati.

Verniki imajo pravico, da jih ne zadenejo cerkvene kazni, razen po določbi zakona" (kan. 221 ZCP).

2. Pravica do zakonitega in pravičnega postopka s strani pristojnih oblasti:

- zakonit postopek predpostavlja upoštevanje zakonskih določil;
- pravičnost v postopku predpostavlja upoštevanje naravnih kanonsko-pravnih načel pravičnosti (*aequitas canonica*).

Pravica ne biti kaznovan razen po določbah zakona.

Gre za tako imenovano zakonitost kazni, po kateri nobena sankcija ne more biti uporabljena s strani zakonite oblasti, če ta glede na primere, načine in vsebino ni predvidena z zakonom: *Nullum crimen, nulla poena sine praevia lege*. Pojem kaznovanja v Cerkvi je v kazenskem pravu Cerkve opredeljen takole: "Nihče ne more biti kaznovan, razen če je za zunanjo kršitev zakona ali ukaza, ki jo je zagrešil iz naklepa ali malomarnosti, težko odgovoren" (kan. 1321, §1 ZCP). Za področje kazenskega prava ne velja sicer drugod uporabno načelo, da je za primere, kjer ni natančnih predpisov, mogoče uporabiti tiste, ki se nanašajo na podobne stvari (prim. kan. 19 ZCP).

Načelo zakonitosti kazni je uveljavljeno že v rimskem pravu,¹¹ v srednjem veku ga je vključevala *Magna carta libertatum* angleškega kralja Ivana iz leta 1215, natančneje pa je bilo izdelano v *Deklaracijah o pravicah Virginije* iz leta 1776 (prim. art. 9) in v *Deklaraciji o pravicah človeka in državljana*, ki jo je izdala Francoska narodna skupščina leta 1789 (prim. art. 7). Omenjeno načelo upoštevajo skoraj vse civilne zakonodaje. V Cerkvi pa moramo poleg tega upoštevati tudi dobro duš, ki je vrhovni zakon, od katerega ne more biti odstopanja (prim. kan. 1752 ZCP).

Aplikacija načela o zakonitosti kazni pa v Cerkvi v sami aplikaciji ni tako ozka, kot je v civilnopravnih sistemih. Kadar gre za posebej hud prekršek in kadar je treba popraviti pohujšanje, more biti naložena kazen tudi v primerih, ki z zakonom niso posebej opredeljeni (prim. kan. 1399 ZCP). Pri tem pa vedno velja tudi načelo kanonične pravčnosti, ki predvideva predhodno opominjanje, posledično pa tudi, da prestopnika ni mogoče kaznovati, če se je po tem poboljša in pohujšanje in njegove posledice odpravi.

3. Pravdni zastopniki in odvetniki

a) Pojem

Čeprav se včasih zdi, da v zakoniku pojma pravnega zastopnika in odvetnika nista dobro ločena, je iz same izpeljave pravnih določil popolnoma jasno, da je pravdni zastopnik tisto, kar pove besed *pro-curator* sama, namreč nekoga pred sodiščem zastopa, odvetnik pa tisti, ki skrbi za

¹¹ *Digesto* 50, 16, 131 I.

obrambo klienta pred sodiščem.¹² Pred cerkvenimi sodišči sta eden in drugi navadno ista oseba.¹³

Navedeni kanon daje naslednja izhodišča:

a) Stranka je svobodna, da si pridobi ali ne pridobi zastopnika ali odvetnika.

b) V nekaterih primerih je prisotnost pravnega zastopnika ali odvetnika obvezna, bodisi zato, ker jo zahteva zakon ali ker jo zahteva sodnik.

d) Če gre za sporne zadeve, ki zadevajo javni blagor ali mladoletnike, mora sodnik po uradni dolžnosti dodeliti stranki branilca.

V zvezi z zgoraj naštetim moramo upoštevati določilo kan. 1478, §1 ZCP, ki pravi, da morejo mladoletni in tisti, ki ne morejo razumno ravnati, pred sodiščem nastopati samo po svojih starših, varuhih ali skrbnikih, upoštevajoč izjemo, ki jo prinaša §3 istega kanona: "Toda v duhovnih in z duhovnimi povezanih zadevah morejo mladoletniki, če morejo razumno ravnati, nastopati in odgovarjati brez privolitve staršev ali skrbnika in sicer sami osebno, če so dopolnili štirinajst let starosti; sicer pa po skrbniku, ki ga postavi sodnik". Prav tako je zanimiva dikcija kan. 1481, §3: *exceptis causis matrimonialibus*, ki predpostavlja izjemo na področju zakonskih pravn. Tudi te zadevajo javni blagor, pa se ne zahteva obvezna prisotnost branilca, ker stranko v postopku ščiti zbornost sodišča in prisotnost branilca vezi. O teh stvareh namreč lahko odloča le zbor treh sodnikov (prim. kan. 1425, §1, tč. 1, b).¹⁴ Konkretno pa velja, da naj bi tako tožnik kot toženec imela svojega zagovornika pred sodiščem, ki jima po-

¹² "Stranka si more svobodno določiti odvetnika in zastopnika; toda razen v §§2 in 3 določenih primerih more tudi sama nastopati kot tožnik in tožena stranka, razen če sodnik meni, da je sodelovanje zastopnika ali odvetnika potrebno.

V kazenski zadevi mora obtoženec vedno imeti odvetnika, ki ga postavi sam ali pa mu ga da sodnik.

Če gre v sporni zadevi za mladoletnike ali za javni blagor, izvzemši zakonske pravde, naj sodnik po uradni dolžnosti dodeli branilca stranki, ki ga nima". Kan. 1481, §§1-3 ZCP.

¹³ Prim. C. Gullo, *Il diritto di difesa nelle varie fasi del processo matrimoniale*, v: *Atti del XIX Congresso dell'Associazione Canonistica Italiana*, Gallipoli-Nardo 1987; A.M. Arena, *La figura dell'Avvocato nel M.P. "Causas matrimoniales"*, v: *Studi di diritto Canonico in onore di M. Magliocchetti*, 1, Roma 1974, 45-56; A. Jullien, *Juges et Avocats*, Roma 1970; I. Gordon, *De nimia processuum matrimonialium duratione, De dilationibus ex parte Advocatorum*, v: *Periodica* 58(1969), 539-551; I. Lipski, *De mandato procuratoris in Iure Canonico*, V. *Ephemerides Iuris Canonici* 13 (1957), 71-101.

¹⁴ V omenjeni zadevi niso bili vsi izvedenci enotnega mnenja. Tako je npr. kardinal Corrado Bafile zahteval umaknitev besed "*exceptis causis matrimonialibus*", da bi bile tako bolje zaščitene pravice strank tudi v postopkih, ki jih predstavljajo ničnostne zakonske pravde. Komisija za revizijo zakonika je odgovorila "Non admititur - Non potest simile onus Ecclesiae imponi. Proposito non habet rationem realis conditionis maioris partis dioecesium praesertim ad capacitatem oeconomicam quod attinet". (*Relatio* 1981, 315, can. 1433, §3; glej tudi: *Communicationes* 1984, str. 61, can. 1433, §3.

maga v teku pravde. O obveznosti prisotnosti zagovornikov v ničnostnih zakonskih pravnih je razpravljala tudi Komisija za revizijo zakonika.¹⁵

b) Število in pogoji

Zakonik dalje določa, koliko zastopnikov in odvetnikov ima lahko stranka v isti zadevi.¹⁶

V področju zaščite lastnih pravic, zakonik verniku dovoli polno svobodo pri določitvi zastopnika ali odvetnika. Zakonik pa postane natančnejši in mogli bi reči tudi previdnejši, ko opredeli načine, na katere lahko kdo postavi zastopnika ali odvetnika.

a) Najprej opazimo prav v teh kanonih večje razlikovanje med zastopniki in odvetniki. Zastopnik stranko pred sodiščem predstavlja, zato si brez izrecno dane pravice ne more postaviti namestnika. Če je ta pravica dana, morajo biti namestniki postavljeni tako, da je precedenčni red natančno razviden. V zvezi z odvetniki ni nobene omejitve, lahko jih je več in nastopati morejo istočasno. Ponovno naj poudarimo, da sta v praksi skoraj vedno obe figuri združeni v eni osebi. Pri tem pa mora ostati jasno, da je zagovornik v vlogi zastopnika alter ego tistega, ki ga pred sodiščem predstavlja. Zato zastopnik, ki prej začne, ipso iure izključi vse ostale. Zakonik iz leta 1917 v kan. 1656, §4 naravnost določa: "Ista oseba more tudi v isti pravi in za isto stranko opravljati obojno službo, zastopnika in odvetnika". V novem zakoniku se zdi takšna določba odveč.¹⁷

b) Tudi med pogoji, ki jih morata izpolnjevati zastopnik in advokat, obstaja za obe vlogi neka razlika. Oba morata biti polnoletna in na dobrem glasu, vendar se za odvetnika zahteva še, da mora biti katoličan, razen če krajevni škof v posameznem primeru določi drugače. Odvetnik mora biti tudi doktor ali vsaj resnično izveden na področju cerkvenega prava; potrditi ga mora škof.¹⁸

V skladu z zelo starim privilegijem smejo rotalni in konzistorialni advokati vernike braniti *ubique terrarum*, kar pomeni, da ne potrebujejo

¹⁵ Prim. *Communicationes* 10 (1978), 268, can. 87, §2; in tudi: *prav tam*, 16 (1984), 61, can. 1433, §3.

¹⁶ "Vsakdo more postaviti samo enega zastopnika, ki pa si ne more postaviti namestnika, razen če je bila ta pravica izrecno dana. Če pa upravičen razlog svetuje, naj jih postavi več, in sicer tako, da tisti, ki prej začne, izključi druge.

Mogoče pa je postaviti več odvetnikov hkrati. Kan. 1482, §§1-3 ZCP.

¹⁷ Prim. *Communicationes* 10 (1978), 269, can. 88, §4: "Superflua videtur cum nullibi prohibeatur cumulatō muneris procuratoris et advocati".

¹⁸ "Zastopnik in odvetnik morata biti polnoletna in na dobre glasu; odvetnik mora poleg tega biti katoličan, razen če krajevni škof določi drugače, in doktor cerkvenega prava ali drugače resnično izveden in potrjen od istega škofa" (Kan. 1483.)

nobene posebne potrditve ne s strani škofa ne s strani predstojnika sodišča.

Novi zakonik odpravlja tudi določilo kan. 1657, §3 zakonika iz leta 1917, ki redovnikom prepoveduje obrambo pred sodišči, razen če gre za koristi njihovega reda, in še to s predstojnikovim dovoljenjem, razen če v konstitucijah ni določeno drugače.¹⁹

Če gre za pravdo, ki teče pred sodnikom, ki ga je za ta primer določil Apostolski sedež, more odvetnik pred sodiščem nastopiti le, če ga je za to potrdil isti sodnik, če seveda ne gre za rotalnega ali konzistorialnega odvetnika.

c) Pooblastila

Zastopnik ali odvetnik morata, preden prevzameta nalogo, pri sodišču vložiti verodostojno pooblastilo ali naročilo.²⁰ Verodostojno pooblastilo je temeljnega pomena, da se izognemo nepopravljivo nični sodbi po določilih kan. 1620, tč. 6 ZCP.²¹ Takšno pooblastilo se mora nanašati na točno določen postopek pred sodiščem in ne more biti splošno za vse zadeve, ki bi jih pooblastitelj utegnil imeti pred sodiščem. Zakonik iz leta 1917 je v tej zvezi dajal še bolj natančna določila, tako glede nastopanja v različnih vrstah pravnih kakor tudi za primer odstopa od tožbe.²²

Norma kan. 1484, §2 ZCP je nova in se nanaša na nevarnost ugasnitve pravice. Sodniku daje pravico aplikacije zastopnika, čeprav ta ni predložil potrebnega pooblastila, lahko pa zahteva primerno varščino. V nepodaljšljivem roku pa mora zastopnik predložiti zahtevano pooblastilo. V nasprotnem primeru so sodna dejanja brez moči.

¹⁹ "Redovniki se morejo pripustiti, če ni v konstitucijah drugače določeno, le v pravnih, kjer gre za koristi njegovega reda, toda s predstojnikovim dovoljenjem" (kan. 1657, §3 ZCP 1917).

²⁰ "Preden zastopnik ali odvetnik prevzameta nalogo, morata pri sodišču vložiti verodostojno pooblastilo oziroma naročilo.

Da pa se prepreči ugasnitev pravice, more sodnik dopustiti zastopnika, četudi ni predložil pooblastila, da je le, če stvar to zahteva, dana primerna varščina; sodno dejanje pa nima nobene moči, če zastopnik v nepodaljšljivem roku, ki ga mora določiti sodnik, pooblastila ne predloži pravilno" (kan. 1484, §§1-2 ZCP).

²¹ "Sodba je nepopravljivo nična, če je kdo brez zakonitega pooblastila oziroma naročila nastopal v imenu drugega" (kan. 1620, tč. 6 ZCP).

²² "Sodnik ne more pripustiti zastopnika, dokler ta ne predloži sodišču posebnega pismenega pooblastila za pravdo; pooblastilo more biti tudi na koncu vabila; biti mora podpisano od pooblastitelja, in dodati se mora kraj, dan, mesec in leto" (kan. 1659, §1 ZCP 1917).

"Zastopnik se brez posebnega pooblastila ne more odreči tožbi, postopanju ali sodnim dejanjem, ne more se poravnati, ne pogoditi, skleniti pogodbe na razsodnike, ponuditi ali dobiti prisego, vobče ne storiti dejanj, za katera pravo zahteva posebno pooblastilo" (Kan. 1662 ZCP 1917).

Kan. 1485 ZCP zahteva še nadaljnje pooblastilo²³, ki mora biti predloženo na samem začetku postopka ali priloženo sodnim spisom. Kan. 1485 ZCP je izpeljava kan. 1662 ZCP 1917. Posebno pooblastilo se torej zahteva za naslednje primere:

- a) Za veljavno odpoved tožbi, postopku ali sodnim dejanjem.
- b) Za izvedbo poravnave, če se odvetnik ali zastopnik hoče pogoditi in se dogovoriti o primernih razsodnikih.
- c) Posebno pooblastilo se zahteva za vse primere, ki jih pravo posebej opredeli.

d) Omenimo naj tudi, čeprav kanon tega posebej ne omenja, da se zastopnik brez posebnega pooblastila ne more odpovedati pritožbi na višje stopenjsko sodišče. To izhaja iz zahteve istega kanona, da se zastopnik brez posebnega pooblastila ne more odpovedati postopku.

Zastopnika ali odvetnika je mogoče tudi odstraniti.²⁴ To je pravica strank pred sodiščem, ki jo je moč vedno izvesti, da so le vse vpletene strani o tem obveščene. Po tem, ko je bil postopek vzpostavljen, mora biti o tem obveščen tudi sodnik in nasprotna stran. Nasprotna stran lahko zahteva tudi odstranitev zastopnikov ali odvetnikov, sodnikov, branilca vezi ali pravnika, če ima za to razlog, ki ima lahko vzrok v sorodstvenih vezeh, v svaštvu ali tesnem prijateljstvu.²⁵

Zastopnik in odvetnik v normalnih okoliščinah svoje poslanstvo ohranjata do konca postopka, če pa pride do novega na višji instanci, pa tudi na tej.

Iz zgoraj omenjenih razlogov je zastopnik ali odvetnik lahko odstranjen tudi po posredovanju sodnika, ki mu je določena zadeva zaupana. V tem primeru mora biti vzrok za odstranitev težak; v tem primeru ne zadostuje vzrok, ki bi ga mogli označiti z besedami *iusta de causa*, pač pa mora iti za vzrok, ki ga opredelimo z besedami *gravi de causa*.²⁶

²³ "Zastopnik se brez posebnega pooblastila ne more veljavno odpovedati tožbi, postopku ali sodnim dejanjem in ne izvesti poravnave, se pogoditi, se dogovoriti o razsodnikih in na splošno opraviti dejanj, za katera pravo zahteva posebno pooblastilo" (kan. 1485 ZCP).

²⁴ "Da odstranitev zastopnika ali odvetnika postane učinkovita, se jima mora sporočiti, in če se je ugotovitev pravnega spora že izvršila, naj se o odstranitvi obvestita tudi sodnik in nasprotna stranka.

Ko je izdana končna sodba, ima zastopnik pravico in dolžnost vložiti priziv, če pooblastitelj tega ne odkloni" (kan. 1486, §§1-2 ZCP).

"Sodnik pa more, vendar iz tehtnega razloga, po uradni dolžnosti ali na zahtevo stranke z odločbo zavrniti tako zastopnika kakor odvetnika" (kan. 1487).

²⁵ Prim. *Communicationes* 10 (1978), 269, can. 89, §3.

²⁶ Prim. *Communicationes* 10 (1978), 271, can. 97.

d) Prepovedi in kazni

Zakonik brani stranke tudi pred morebitnimi zlorabami njihovih zastopnikov ali odvetnikov. Zato prinaša kan. 1488 ZCP določene prepovedi in kazni, ki se v tem primeru nanašajo na zastopnike ali odvetnike.²⁷

V omenjenem kanonu se prepovedi in kazni nanašajo predvsem na odnos, ki mora vladati med zastopnikom, odvetnikom in stranko v postopku. Temu je najprej prepovedano kupovati pravdo. *Emerer litem* pomeni kupčijo, v kateri bi za določen denar odkupili pravice, ki so predmet postopka. Prav tako je prepovedano pogoditi se o čezmerni koristi. Pri tem so mišljeni honorarji, ki jih pridobe za svoje usluge. Spoštovati morajo tiste, ki jih določi sodišče.²⁸ Kaznivo je tudi podkupovanje v obliki daril ali obljub.²⁹ Zastopnikom in odvetnikom je tudi prepovedano, v primeru da se postopek konča v korist stranke, zahtevati del vrednosti spornega predmeta, ki je bil pridobljen. Zastopnike in odvetnike pa je mogoče kaznovati tudi v primeru, če poskušajo z različnimi špekulacijami pridobiti korist za svojo stranko, npr. tudi tako, da z izigravanjem umaknejo pravdo na določenem sodišču in jo prenesejo na drugo, če menijo, da jo bo to ugodneje rešilo. Drugi paragraf kan. 1488 ZCP je nov in je posledica določenih konkretnih in tudi škandaloznih primerov, ki so se dogajali s strani nekaterih odvetnikov, tudi rotalnih, do te mere, da je o tem spregovoril tudi papež Pavel VI. v govoru rotalnim sodnikom.³⁰

Proti tem zlorabam, so zato, ker povzročajo pohujšanje in Cerkev prikažejo v slabi luči, zagrožene stroge kazni. O teh mora odločiti sodnik, upoštevajoč teže dejanja, ne izključujoč odstranitev s funkcije. Če gre za povratnike, predvsem odvetnike, jih lahko škof zbriše s seznama tistih odvetnikov, ki smejo nastopiti pred njegovim sodiščem.

²⁷ "Vsakemu od obeh je prepovedano odkupiti pravdo ali se pogoditi o čezmerni koristi ali o delu spornega predmeta. Če sta to storila, je pogodba nična in sodnik ju more kaznovati z denarno kaznijo. Odvetnika je poleg tega mogoče razrešiti službe in, če je povratnik, ga more škof, ki predseduje sodišču, izbrisati iz seznama odvetnikov. Na isti način je mogoče kaznovati odvetnike in zastopnike, ki z izigravanjem zakona umaknejo pravde pri pristojnih sodiščih, da bi jih druga ugodneje rešila" (kan. 1488, §§1-2 ZCP).

²⁸ "Škof, katerega dolžnost je voditi sodišče, naj izda določbe:

2. o nagradah zastopnikov, odvetnikov, izvedencev in prevajalcev in o odškodnini pričam:..."

²⁹ "Odvetniki in zastopniki, ki bi se zaradi daril, obljub ali iz kakšnega drugega razloga izneverili svoji službi, naj se razrešijo izvrševanja zastopstva in kaznujejo z denarno kaznijo ali drugimi primernimi kaznimi" (kan. 1489 ZCP).

³⁰ Prim. Pavel VI., *Nel ricevervi*, z dne 28. 1. 1978, v: AAS 70 (1978), 181-186.

e) Stalni zagovorniki pri določenem sodišču

Tudi kan. 1490 ZCP uvaja novo normo, ki se nanaša na stalne zagovornike, ki naj se postavijo pri določenem sodišču. Takšna norma izraža pastoralno občutljivost, ki jo je treba vnesti tudi na področje sodstva. Predvsem v ničnostnih zakonskih pravnih bo rodila posebej zaželene uspehe. Sicer velja, kot smo povedali zgoraj, da v skladu s kan. 1481, §3 ZCP sodnik v primeru zakonskih pravn po uradni dolžnosti ne postavi stranki branilca, ker jo v tem primeru brani sodni zbor treh sodnikov in prisotnost branilca vezi (*exceptis causis matrimonialibus*), vendar smo kljub temu mnenja, da bo odvetnik posebej v teh pravnah nadvse dobrodošel. Sodišče res brani stranko v postopku, vendar je brez interesa. Interes stranke pa je izpričan in tega na poseben način brani njen branilec. Tako je torej predvideno, naj bi vsako sodišče vzpostavilo stalne zagovornike in te tudi plačalo. Zanimivo pa je, da se v tem kanonu izrecno omenjajo samo zakonske pravde, v katerih naj bi ti predvsem sodelovali. V tem primeru ne govorimo o "pravici ubogih", ki jo omenja kan. 1464 ZCP, ki jo škof običajno nakloni, preden je pravda vzpostavljena, in sicer tistim, ki bi ne mogli plačati sodnih stroškov.³¹

Sklep

Pravica imeti svojega zastopnika ali odvetnika, je tudi pred cerkvenimi sodišči uveljavljena pravica. O tem govorijo kann. 1481-1490 ZCP. V pričujoči razpravi smo primerjali sedaj veljavne kanone s tistimi, ki jih o isti stvari prinaša stari zakonik in opazili v marsičem napredek v skladu z dognanji sodobne civilne in cerkvene pravne stroke. Človek se navadno obrne na sodišče takrat, ko je izčrpal vse ostale, manj naporne možnosti, da bi rešil določen problem, v katerem se nahaja. Zato je potrebno, da ga pri tem štiti tudi sam sistem, ki mu včasih dopusti, drugič pa celo določi zagovornika, ki bo ščitil njegove pravice, posebej takrat, ko so v nevarnosti njegovi vitalni interesi, kot npr. v kazenskih postopkih.

Največkrat se verniki laiki obrnejo po pomoč na cerkvena sodišča takrat, ko urejujejo svoje zakonske (matrimonialne) zadeve, v primerih t.i. ničnostnih zakonskih pravn. Mnenja smo, da ker je zakon (matrimonium) pod posebnim varstvom prava, kar pomeni, da velja za veljavnega, dokler se ne dokaže nasprotno (prim. kan. 1060 ZCP), v primeru ničnostne

³¹ "Vprašanje o položitvi varščine za sodne stroške ali o podelitvi pravice ubogih, ki je bila takoj na začetku zaprosena, in druga podobna je treba praviloma odločiti pred ugotavljanjem pravnega spora" (kan. 1464 ZCP).

"Škof, katerega dolžnost je voditi sodišče, naj izda določbe: 3. o pravici ubogih ali dovoljenju znižati stroške..." (kan. 1649, §1, tč. 3 ZCP).

zakonske pravde pa ima tudi posebnega zagovornika, branilca vezi, ki zoper tožnika dokazuje njegovo veljavnost, da je posebej primerno, da ima tudi stranka v postopku vedno svojega odvetnika, ki brani njene interese. Tako smo prepričani zaradi pravšnosti stvari in enakosti vseh udeleženih strani v postopku. Zakonik sicer določa, da se stranki zagovornika ne določa po službeni dolžnosti (kan. 1481, §3 ZCP), kar pa je v vsaj nekakšnem nasprotju s kan. 1490 ZCP. Ta namreč določa, naj se pri vsakem sodišču postavijo stalni zagovorniki – te naj plačuje sodišče – ki naj opravljajo vlogo odvetnikov ali zastopnikov, in sicer predvsem v zakonskih pravadah.

Na peticijo nekaterih strokovnjakov, ki so sodelovali pri nastajanju novega zakonika, da je namreč primerno, da bi bila nujna obvezna prisotnost zagovornika strankam v ničnostni zakonski pravdi, je komisija za revizijo zakonika odgovorila, da tega ni moč zahtevati, ker bi bilo praktično težko izvedljivo. Ob tem se navdihuje kan. 1481, §3 ZCP, kan. 1490 ZCP pa zahteva odvetnike in zastopnike, ki naj sodelujejo predvsem v zakonskih pravadah. Res ti niso postavljeni s strani sodnikov po službeni dolžnosti, pač pa je strankam dana možnost, da jih same izberejo, če tako želijo. Načelno velja, da je temeljni interes strank zavarovan z dejstvom, da se o veljavnosti zakona odloča pred zbornim sodiščem in da v postopku sodeluje tudi branilec vezi. Ta sicer brani zakonsko vez, vendar pa mora le skrbeti, da je postopek objektivno pravilno voden in s tem posredno skrbi tudi za dobro stranke, ki v določenem primeru izpodbija veljavnost svojega zakona.

Lahko torej zaključimo, da zakonik v določenem delu ohranja staro in preskušeno prakso v zvezi s prisotnostjo zastopnikov in odvetnikov pred cerkvenimi sodišči, kakor se je izoblikovala v kanonskopravni tradiciji, po drugi strani pa odpira vrata novim pogledom, ki so skladni z spoznanji o neodtujljivih dolžnostih in pravicah vsakega človeka, torej tudi vernega. Med te spada tudi obramba lastnih interesov pred sodišči, pri čemer pa, zaradi zamotanosti postopkov, sami ne bi mogli tako učinkovito nastopiti, kot to morejo, če jim pri tem pomaga strokovnjak, ki se spozna predvsem na mehanizme, po katerih delujejo sodišča in sredstva, ki pomagajo ugotoviti resnico po sodni poti.

Povzetek: Borut Košir, Pravica vernikov do učinkovitega nastopanja pred cerkvenimi sodišči

Novi zakonik cerkvenega prava za razliko od prejšnjih pravnih zbirk povzema dolžnosti in pravice vseh vernikov v treh strnjenih blokih kano-nov. Med temi je tudi pravica, ki vernikom na poseben način zagotovi možnost predstaviti se pred cerkvenim sodiščem in tam po pravni poti braniti svoje interese. Da bodo pravice vernikov pred cerkvenimi sodišči čim bolj zaščitene, jim je zagotovljena pomoč zastopnikov in odvetnikov, katerih vloga je z zakonikom posebej določena. Največ primerov, v katerih se verniki obračajo na cerkvena sodišča, spada med t.i. ničnostne zakonske pravde, v katerih verniki dokazujejo neveljavno sklenitev svojega zakona. Sicer v teh primerih sodnik ni dolžan stranki postaviti odvetnika po službeni dolžnosti, zakonik pa posebej naroča, naj bi pri vsakem so-dišču postavili stalne zagovornike, ki naj prejmejo nagrado od samega sodišča. Ti naj opravljajo nalogo odvetnika ali zastopnika predvsem v ničnostnih zakonskih pravnih zahtevah za stranke, ki jih želijo izbrati.

Summary: Borut Košir, Right of the Faithful to Effectively Appear before Church Courts

Unlike earlier legal compendiums, the new Code of Church Law summarizes the duties and rights of the faithful in three compact blocks of canons. Among them is also the right guaranteeing to the faithful the possibility to appear before a church court and to defend their interests by legal action. In order to have the rights of the faithful before church courts protected in the best possible manner, they are guaranteed the aid of representatives and lawyers, whose role is specifically determined by the Code. The faithful mostly turn to church courts in suits for the annulment of marriage, where the faithful try to prove that their marriage was not validly concluded. In such cases the judge is not obliged to appoint a lawyer *ex officio*, but the Code gives specific instructions that each court should appoint permanent defence lawyers who are to be remunerated by the court. They should act as lawyers or representatives for parties in suits for the annulment of marriage if they want to choose them.

Snežna Večko OSU

Savel - preganjalec ali preganjani?¹

Zgodovina Davidove dinastije verjetno nikoli ni povsem ubežala senci prvega Izraelovega kralja, ki mu ni bilo dano vzpostaviti dinastije. Zakaj je prvi Izraelov kralj Savel izgubil kraljestvo in zakaj je na njegovo mesto prišel David? Pisci (izvirno ene) Samuelove knjige so se soočili s tem vprašanjem in skušali nanj odgovoriti. Je njihov pristop vodila težnja, da opravičijo vladajočo Davidovo dinastijo in zato pokažejo na Savlove napake? Če so te tako odločilne, koliko potem Bog vodi zgodovino narodov? Ali pa je morda vse odvisno od Božje odločitve in je tako človekova usoda že vnaprej določena? Je potemtakem Bog vnaprej zavrzel Savla? Koliko je Savel mogel vplivati na svojo usodo?

Potem ko je po uskladitvi nasprotujočih si pogledov Samuela in ljudstva po Božji volji izbran prvi izraelski kralj Savel, je prihodnost pod njegovim vodstvom videti obetavna. In vendar je kmalu zatem Savel zavržen in nadaljnja pripoved o njem hoče prikazati, da ga je zavrzel Gospod sam, ki ga je tudi izvolil. Skrivnostna usoda prvega izraelskega kralja je tako oddavnaj burila domišljijo. Pripovedi, ki razlagajo, zakaj je bil Savel kot kralj zavržen, so v 1 Sam 13; 15; 28; 1 Krn 10,13–14.²

1. Savlovo kraljestvo ne bo obstalo (13,7-15)

Prva pripoved o odklonitvi Savla je postavljena v poročilo o zmagi Savla in Jonatana nad Filistejci (1 Sam 13-14). Prizor se navezuje na Samuelovo napoved o dogodkih po Savlovem maziljenju za kneza (*nāgīd*), ki vsebuje ukaz za novoizvoljenega Savla:

“In navdal te bo Gospodov duh ... Potem pojdi pred mano v Gilgal. Glej, pridem k tebi, da darujem žgalne daritve in zakoljem mirovne žrtve. Počakaj sedem dni, dokler ne pridem k tebi in ti naznanim, kaj ti je storiti” (10,6-8).

Savel je čakal sedem dni in v tem času se mu je večina vojske razbežala (prim. 13,6-8). Toda Samuel do določenega časa ni prišel (v. 8). Ker je Savlu

¹ Prispevek je izšel v angleščini pod naslovom *Saul – the Persecutor or the Persecuted One?*, v: *Interpretation of the Bible*, uredil J. Krašovec, Ljubljana – Sheffield 1998, 201–214.

² Mnenje, da je morda vsaj neizrecna razlaga zavrženja tudi 14,24–46, ker ni izvršil zakletve nad Jonatanom, se ne da opravičiti ne iz pripovedi same ne iz celotnega svetopisemskega sporočila. Pisec pripovedi jasno zagovarja Jonatanovo rešitev.

grozilo, da se mu bo razbežala vsa vojska, je daroval, da bi mogel končno začeti boj. Samuelov ukor, da je ravnal nespametno (v. 13), zveni strogo:

“Nespametno si ravnal, da nisi ohranil zapovedi (*miswat*) Gospoda, svojega Boga, ki ti jo je bil zapovedal (*siwwāk*). Kajti zdaj bi Gospod za vedno potrdil tvoje kraljestvo nad Izraelom. Zdaj pa tvoje kraljestvo ne bo obstalo. Gospod si je poiskal moža po svojem srcu in tega je Gospod postavil (*wayasawwēhf*) za kneza čez svoje ljudstvo, ker nisi ohranil, kar ti je Gospod zapovedal (*siwwekā*) (13,13-14).³

V čem se je Savel pregrešil? Samuel mu očita, da je ravnal “nespametno” (*skl*). To v Svetem pismu označuje več kot le pomanjkanje razuma. Pomeni, da nekdo nima Božjega spoznanja, zato se s svojim ravnanjem odvrča od Boga.⁴ Savel je tako ocenjen, ker “ni ohranil zapovedi Gospoda” (*l' šmr 't mswt YHWH*). Katere zapovedi Savel ni ohranil? Da so pred bitko darovali daritve (prim. 7,9) in vprašali Boga za dovoljenje za boj (prim. Sod 20,23,27; 1 Sam 14,8-10,37; 23,2,4,9-12; 28,6 itd), je bil hvalevreden običaj. Da je daritev opravil Savel kot laik, v tem obdobju verjetno ni pomenilo vdora v duhovniško območje (prim. 2 Sam 6,17-18; 1 Kr 8,5). Zato se mnenja razlagalcev glede Savlove krivde razhajajo. Nekateri v tem odlomku vidijo besedilo, ki je Savlu naklonjeno in v bistvu ni pripoved o zavrženju.⁵ Drugi pa so prepričani, da odlomek poudarja Savlovo krivdo, tako npr. da se je pregrešil proti kompromisu, s katerim je pristal na svoje kraljevsko poslanstvo, da bodo namreč v novem redu odgovornosti dotedanjega karizmatičnega voditelja pripadale kralju, ki bo vodil ljudstvo v boj, ter preroku, ki bo posredoval kralju Jahvejevo voljo glede vojne. Z ozirom na to razdelitev polnomočij kralja in preroka v zgodnjem monarhičnem obdobju naj bi Savel prestopil pravila svete vojne, ne ravno duhovniških pravic.⁶ Razlagalci, ki

³ Besedilo je zgrajeno na besedni igri z izrazom *swh* “zapovedati, zapoved”. V Slovenskem standardnem prevodu je ohranjena. Le v primeru “postavil” ni bilo mogoče uporabiti istega izraza, temveč njegov sinonim.

⁴ Z istim izrazom je označeno tudi ljudstvo, ker stalno odpada od Gospoda (prim. Jer 5,21). Judov kralj Asá, ker se je zanašal na arámskega kralja (prim. 2 Krn 16,9), enako Davidovo ljudsko štetje (prim. 2 Sam 24,10) itd. Očitek torej kaže, da gre za resen prestop.

⁵ Tako npr. H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, ATD 10, Göttingen 1973, 83, ki trdi, da je dogodek predstavljen tako, da se zdi prej Savlovo opravičenje kot njegova obtožba. Šele iz celotne Savlove zgodovine dobi svojo razjasnitev. K. Gutbrod, *Das Buch vom König: Das erste Buch Samuel*, BAT 11, I, Stuttgart, 4. izd. 1975, 94–96, Savlovo dejanje predstavi kot povsem razumno in bogovdano. H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, KAT VIII/1, Gütersloh 1973, 253, op. 70, vidi paralelo v 2 Kr 13,14–19, ker da besedilo ne obsoja Savlove osebe, temveč napove, da njegovo kraljestvo ne bo imelo obstoja. Namiguje na njegovo nepotrpežljivost: ce bi čakal dalj časa, bi njegovo kraljestvo bilo dolgotrajnejše.

⁶ Navaja R. W. Klein, *1 Samuel*, WBC, Waco, Tex. 1983, 127. Podobno F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, ZBK: AT 9, Zürich 1981, 85, ki pravi, da besedilo izraza prepričanje, da je bila preroška služba nadrejena kraljevski.

ocenjujejo Savlovo dejanje kot krivdo, načeloma vidijo v njem pomanjkanje vere.⁷ Drugi naglašajo bolj vidik nepokorščine.⁸ Ali nasprotno, da je bil Savel pokoren napačno izbrani zapovedi.⁹ Tisti, ki v Savlovem dejanju ne vidijo tako težkega prestopka, da bi zaradi njega izgubil kraljevsko nasledstvo, razumejo besedilo kot piščevo željo, da povelečuje Gospodovo vrhovno voljo, ki odklanja in izbira po svoji mili volji.¹⁰ Nenazadnje obstaja med razlagalci tudi prepričanje, da tukaj ni jasno izraženo, v čem je bila Savlova krivda.¹¹

Raznolikost razlag kaže, da je besedilo izmed teže umljivih sveto-pisemskih mest. Savlova krivda se razkrije šele če gledamo nanj v luči celotnega sveto-pisemkega sporočila. Katere zapovedi Savel ni izpolnil, je možno razbrati iz njegovega nadaljnega življenja. Le-to se je izčrpavalo v preganjanju Davida, v katerem je zaslutil svojega tekmeca, ker je bil "Gospod z njim, od Savla pa se je odmaknil" (18,12; prim. 18,28-29). Upiranje Božjim odločitvam kaže na nevero in ta se je razkrila že v tem

⁷ Tako P. R. Ackroyd, *The First Book of Samuel/The Second Book of Samuel*, CBC, Cambridge 1971/1977, 106; A. Schultz, *Die Bücher Samuel: Das erste Buch Samuel*, EHBAT 8, Münster 1919, 188–189; J. Krašovec, *Punishment and Forgiveness in the First Book of Samuel*, v: *Bogoslovni vestnik* 54 (1994), 13–14.

⁸ Tako npr. P. K. McCarter, *I Samuel*, AB 8, Garden City, N. Y. 1980, 229–230: "On the surface this is the story of a broken *appointment*: for failing to keep the terms of the meeting precisely as stipulated Saul is judged blameworthy. He has disobeyed Yahweh's prophet. Thus he had violated the terms of his *appointment* as king. Kingship requires obedience. The *appointment* of the prince or king-designate (*nāgīd*), therefore, will go not to Saul's son, but to 'a man of (Yahweh's) own choosing'." Podobno S. Schroer, *Die Samuelbücher*, NSKAT 7, Stuttgart 1992, 72. A. Arndt, *Die Heilige Schrift des Alten und neuen Testaments: Aus der Vulgata mit Rücksichtnahme auf den Grundtext übersetzt und mit Anmerkungen erläutert: Erster Band*, Regensburg – Rom – New York – Cincinnati 1907, 484, izrečno naglašaja, da bi prav zaradi stiske, v kateri se je znašel, moral s pokorščino Božjemu povelju pokazati Bogu svoje zaupanje. Da je pokorščina boljša od daritev (prim. 15,22), velja tudi v tem primeru. Tudi W. Hertzberg, n. d., 83, vidi v dejanju Savlovo nepokorščino, povezano z nevero. D. G. Bressan, *Samuele*, SB, Torino – Roma 1954, 205, trdi, da je ta, sicer ne velika nepokorščina, Savla vodila v najtežjo nepokorščino.

⁹ Tako npr. P. Miscall, *I Samuel: A Literary Reading*, ISBL, Bloomington 1986, 84–88, zagovarja mnenje, da bi Savel moral izpolniti ne zapovedi o čakanju na Samuela (10,8), temveč zapoved o rešitvi Izraela v moči svojega poslanstva: "... stôri vse, kar zmore tvoja roka, kajti Gospod je s teboj" (10,7). Kaj naj bi storil, pa je Gospod razodel Samuelu: "Mazili ga za kneza čez moje ljudstvo Izraela. On bo odrešil moje ljudstvo iz roke Filistejcev ..." (9,16). Savlova krivda naj bi bila v tem, da je zaradi zmote v razumevanju zapovedi čakal na Samuela, namesto da bi podvzel boj, in se je tako izkazal za nesposobnega voditelja.

¹⁰ "... according to his own good pleasure" – gl. H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, ICC, Edinburgh 1899, ponatis 1969, 98.

¹¹ Daritev je vendar sodila v cas vojne stiske, obsoditi Savla, da si je drznil darovati, pa bi bilo vnašanje mlajšega pojmovanja v starejše besedilo – tako H. J. Stoebe, n. d., 252.

prizoru, kar so ugotovili nekateri razlagalci.¹² Bog je za vzpostavitev nove oblike vladanja svojemu ljudstvu potreboval človeka, ki se popolnoma zanese nanj in s tem izpričuje, da je Jahve Izraelov kralj.¹³ Tega Savel ni premogel ne na začetku ne kasneje.

Za pisce Samuelovih knjig je nesporno, da je Savla izvolil Gospod in da ga je Gospod tudi zavrzel. Prizor v Gilgalu je prva izrečna napoved o odklonitvi. Ta kazen se ne nanaša na Savlovo osebo, temveč izraža le, da ne bo ustanovitelj kraljevske dinastije. Sam ostane še vedno kralj. Šele v drugi napovedi, v poglavju 15, je Savel kot kralj zavržen. Med obe pa je vstavljena pripoved, ki sooča Savla in njegovega sina Jonatana v odločilnem trenutku. V njem je Savel zopet zelo dejaven na sakralnem področju. In zopet ne prav razumno.

2. Savel se ponovno pregreši (14,24-45)

V odločilnem boju s Filistejci je Savel že izčrpane vojščake zaprisegel k postu. To je njegovega sina Jonatana - po naslednjem nepremišljenem Savlovem dejanju - pripeljalo na rob smrti, vendar je bil na zahtevo ljudstva rešen.¹⁴

Jonatan je ta dan v popolnem zaupanju v Boga, kot priliči značaju "svete vojne", in nasprotno od Savlove nestrpnosti v pričakovanju prerokovih navodil izvedel veliko zmago nad filistejsko posadko (v. 1-14). Zatem pa je nevede prestopil očetovo prisego in izrazil pomislek o razumnosti očetove odločitve (v. 27-30). Ta prisega je uganka za razlagalce.¹⁵ Po mnenju nekaterih se je Savel z njo izkazal kot sicer pogumen, vendar vihrav in ne prav razsoden. Nekateri pa ga celo hvalijo: s prepovedjo zaužitja hrane do konca boja je želel preprečiti, da bi ljudje vzeli od plena, preden bi Gospodu darovali prvine plena

¹² Tako J. Krašovec, n. d., 13, ki naglaša, da je Savel žgalno daritev, ki ni edini izraz človekove vdanosti Bogu, razumel in napravil za edino in magično sredstvo, da bi dosegel Božjo naklonjenost.

¹³ Kot pravilno ugotavlja V. P. Long, *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence*, SBL 118, Atlanta, Ga. 1989, 90: "Ideologically, monarchy in Israel was acceptable only insofar as it was *not* 'like (that of) all the other nations', that is, only insofar as the king was willing to acknowledge his subordination to the Great King and his designated spokesman. The command of 10:8, that Saul should await Samuel's arrival in order to consecrate battle and receive instructions, was designed to safeguard this theocratic authority structure, and Saul's failure, or refusal, to recognize that point formed the basis for the announcement of judgement."

¹⁴ Pripoved je dokaj zapletena, kar razodevajo različna mnenja razlagalcev o posameznih elementih – gl. H. J. Stoebe, n. d., 270–275. Nasplošno je med razlagalci sprejeto, da je redaktor pripoved izbral iz obstoječega izročila o Savlu, ker mu je pristajala v sklop pripovedi o Savlovem zavrženju.

¹⁵ Nekateri, npr. H. J. Stoebe, n. d., 273–274, trdijo, da besedilo ne daje odgovora, ali se je Savel z njo pregrešil ali ne.

- on je namreč Gospod boja. Jonatan pa v tem oziru izraža svetno gledanje (v. 29-30).¹⁶ Septuaginta ga, nasprotno, s svojim prevodom ostreje sodi: "Savel je napravil veliko napako ta dan."¹⁷ V čem je bila Savlova napaka? Verjetno je želel s spokornim dejanjem pripraviti Boga, da bi mu naklonil zmago, v tem pa je že lahko prisotna težnja po podreditvi Boga njegovim namenom.¹⁸ Pripeljala pa je še do enega prestopka. Ljudstvo se je po bitki, ko jih prisega ni več vezala, vrglo na plen in prestopilo predpis o klanju in uživanju živali.¹⁹ Čeprav je Savel s tem ko je postavil oltar (v. 35), popravil prestopke ljudstva, mu Bog ni odgovoril, ko ga je vprašal za svèt (v. 37). Iz tega je takoj sklepal na neko krivdo, vendar presenetljivo - na krivdo kogarkoli, razen na svojo (v. 39).²⁰ Poročilo o Gospodovem molku pa je vstavljeno v besedilo, potem ko je Jonatan nevede prekršil prisego in ko je Savel postavil oltar. Tako vodi bralca v tesnobno vprašanje, ali ni vendarle Bog kaznoval Jonatanov nehoteni prestopke? Izid žrebanja, ki naj pokaže krivca, pripelje napetost do vrhunca, kajti zadet je - Jonatan (v. 40-42).

Razplet je kratek in odkrije ne le značaje posameznih protagonistov, temveč Božjo razsodbo (v. 43-45). Ta pomeni za Jonatana rešitev iz smrtne zanke, ki je nastala po človeški krivdi, na široko polje Božje svobode. Ta je v bistvu njegova odrešenjska ljubezen. On se ozira le na človekovo svobodno izraženo ljubezen ali sovraštvo. Jonatanova rešitev kaže, da Sveto pismo odklanja samodejno pojmovanje krivde in kazni. Zgradba pripovedi in njena napetost razodevata, da si v Izraelu niso bili na jasnem glede nehotene prekršitve zapovedi. Savel razodeva togo pojmovanje (materialne) krivde brez upoštevanja osebne (formalne) krivde. Jonatan se vda neizogibnosti sakralnega reda, čeprav ga ne doume. Tretji protagonist, ljudstvo, ki velja kot najbolj konzervativen nosilec izročila, je šele razvezalo zadrgo smrti. Z ničemer drugim kot z najbolj tradicionalnim in univerzalnim religioznim argumentom:

“Jonatan naj umre, ki je izvršil to veliko rešitev v Izraelu? Bog ne daj! Kakor živi Gospod, če pade en sam las njegove glave na zemljo ...! Kajti z

¹⁶ Tako H. P. Smith, n. d., 114; prim. tudi K. Gutbrod, n. d., 104; F. Stolz, n. d., 93.

¹⁷ P. K. McCarter, n. d., 245, na podlagi LXX prevoda namesto MT *w'yš ysrl ngš bywm hhw'* predlaga popravek *wš'wl šgh (ali šgg) šggh gdwlh bywm hhw'*.

¹⁸ P. K. McCarter, n. d., 251, v tem dejanju ocenjuje Savla kot "rash and presumptuous in his relationship to Yahweh and that he tried to manipulate the divine will through ritual formality (14:24; cf. 13:12; 15:15)".

¹⁹ V čem se je ljudstvo pregrešilo, med razlagalci ni enotnosti. Morda so uživali meso s krvjo, ki je bila pridržana le Bogu in ljudem strogo prepovedana (prim. 1 Mz 9,4; 3 Mz 17,11; 5 Mz 12,23–27 itd). Ali pa so prekršili predpis, da morajo biti tudi živali za jed zaklane na oltarju. Tako je namrec kri stekla po kamnu, s čimer je bil preprečen stik z demoni, ki da se je zgodil, če se je kri prelila na zemljo.

²⁰ Kot sklepa J. Krašovec, n. d., 17, je bil prav on sam v svoji samo-pravičnosti vzrok Gospodovega molka.

Bogom je danes delal!" Tako je ljudstvo rešilo Jonatana, da ni umrl (14,45).²¹

Pripoved s tem predstavlja "napredno" pojmovanje krivde in kazni, ki pa je v resnici najbolj arhaično, najbolj prvinsko, Božje. Hkrati pa poglobi težko vprašanje, ali je Savel še kralj po Božjem srcu ali ne.²² V naslednjem poglavju se prevesi odgovor proti Savlu.

3. Savel kot kralj zavržen (15,1-35)

Ta kazen je Savla zadela, ker je prekršil Gospodovo povelje o zakletvi Amalečanov (15,1-3).²³ Le-ta se veže na staro izročilo o njihovem sovražnem zadržanju do Izraelcev (prim. 2 Mz 17,8-16; 5 Mz 25,17-19; Sod 3,13; 6,3; 7,12; prim. tudi Est 3; 6-7; 9). Presenetljiva je sorodnost med 5 Mz 25,19 in 1 Sam 14,47-48. Primerjava med besediloma kaže, da je napovedani čas, ko bo Izrael uničil Amalečane, napočil zdaj. In Savel kot maziljeni kralj Božjega ljudstva je tisti, po katerem bo Bog izpolnil ta namen. 1 Sam 14,48 pravi, da je Savel "udaril Amaleka" in "rešil Izraela iz roke njegovih plenilcev." Preostane samo še, da izpolni obveznost iz 5 Mz 25,19:

Zdaj torej pojdi in udari Amaleka! Pokončajte z zakletvijo vse, kar je njegovega! Ne prizanašaj mu, temveč usmrti moža in ženo, otroka in dojenčka, vola in ovco, kamelo in osla (15,3)!²⁴

Uporabljeni glagoli in seznam podvrženih zakletvi izražajo zahtevo po popolnem uničenju Amalečanov brez izjeme (prim. Joz 6,21; 1 Sam 22,19). Savel pa je skupaj z ljudstvom napravil izjemo: uničil je vse ljudstvo, a prizanesel kralju Agagu, izvzel je najboljše živali za daritev, le slabe je izročil zakletvi (prim. 15,7-9). Kaj to pomeni? Z zakletvijo, ki je pomenila posvečenje stvari Bogu, mu je izročil, kar je bilo "ničvrednega in zanič".

²¹ Prim. podobno sklepanje Jn 9,31–33. S tem ko je Jonatan rešen, pisec izjavlja, da je brez krivde. Nerazumljivo je, da nekateri razlagalci trdijo, da besedilo obsoja Jonatanov nehoten prestop, npr. H. P. Smith, n. d., 120: "The older commentators were much exercised by the question whether Jonathan was really bound by an adjuration of which he was ignorant. In the sense of the Biblical writer, he was so bound. Nor can we seriously question that, to the Biblical writer, the reason for Yahweh's refusal to answer Saul was his anger at Jonathan's transgression – though the commentators have ingeniously avoided this conclusion, and have tried to shift the guilt from Jonathan to Saul." Nasprotno W. Hertzberg, n. d., 93, dobro ugotavlja, da se neodločenost boja s Filistejci (v. 46) razodeva kot znamenje negotovosti, pri čem je Savel v odnosu z Bogom.

²² Prim. W. Hertzberg, n. d., 93.

²³ Očitno gre tukaj za drugi dogodek kot v poglavju 13, zato poglavje 15 ne predstavlja inalice poglavju 13. Gl. literarno–zgodovinsko predstavitev pripovedi in njeno zgradbo s kritično predstavitevjo mnenj v J. H. Gronbaek, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1 Sam.15–2 Sam.5): Tradition und Komposition*, Acta Theologica Danica X, Copenhagen 1971, 37–68; gl. tudi H. J. Stoebe, n. d., 278–283; G. Hentschel, *1 Samuel*, NEB 33, Würzburg 1994, 99–101.

²⁴ O zakletvi (*hrm*) gl. S. Yonick, *Rejection of Saul as King of Israel: An Extract from a Doctoral Dissertation*, Jerusalem 1970, 39–48.

“Najboljšo” živino pa je pridržal za klavno daritev (*z**bh***), ki je vključevala tudi daritveni obed. Poskus prevare je očiten. Samuel imenuje Savlov greh s pravim imenom:

“Zakaj torej nisi poslušal Gospodovega glasu, ampak si se lotil plena in storil húdo v Gospodovih očeh” (15,19)?

Samuel označi Savlovo dejanje zelo negativno. Takšna je tudi obtožba iz Božjih ust: s tem dejanjem se je Savel odvrnil (*š**wb***) od Gospoda in ni izpolnil (*q**wm***) njegovih besed (v. 11). Toda Savel ob srečanju s Samuelom pravi: “Izpolnil sem (*haq**îm**ô**t**î*) Gospodovo besedo” (v. 13). Savel se oceni ravno narobe, kot ga je ocenil Bog: “... ni izpolnil (*l**ô**' h'q**îm***) mojih besed” (v. 11). Ko pa mora Samuelu dati odgovor o živalih, ki so še žive kljub njegovi “izpolnitvi” Gospodove besede, razkrije pomanjkanje plemenitosti in se nikakor ne more prepustiti odrešilnemu priznanju krivde, k čemur ga z izpraševanjem vabi Samuel. Spremenitev zakletve povsem preloži na ljudstvo, pri izpolnitvi ukaza vključi tudi sebe. Dejanje predstavi kot boguvshečno daritev; ničvredne živali, odbrane za Boga (v. 9), spremeni v indiferentno “preostalo” (v. 15).

Samuel sprevidi njegovo laž in ga ne želi dalje poslušati. Spomni ga na njegovo kraljevsko poslanstvo, ki ga je prejel zato, da izvrši zakletev nad Amalečani, v globljem pomenu pa, da pred ljudstvom izkaže pokorščino Bogu, česar ni storil (v. 17-19). Savlu ni treba drugega, kot samo priznal naj bi: “Grešil sem”, kot bo nekega dne storil David (2 Sam 12,13). Toda Savel na vprašanje: “Zakaj torej nisi poslušal Gospodovega glasu ...?” (v.19) odgovori: “Saj sem poslušal Gospodov glas ...” (v. 20). In tako ne pusti, da bi odpuščanje uveljavilo v njem svoj odrešenjski učinek, njegovo ponovno vzpostavitev.²⁵ Izgubljeni priložnosti sledi razsodba. Samuel mu razodene Božjo odločitev, da ne bo več kralj:

So žgalne in klavne daritve Gospodu vseč
bolj kakor poslušnost Gospodovemu glasu?

Glej, poslušnost je boljša od klavne daritve,
pokorščina boljša od maščobe ovnov.

Zakaj upor je kakor greh vraževanja,
samovolja kakor zlo malikovanja.

Ker si zavrgel (*mā'astā*) Gospodovo besedo,
te je zavrgel (*wayyim'āskā*) kot kralja” (15,22-23).

Savlova krivda je označena z najtežjimi izrazi *ht'* in *'wn*. Nakopal si jo je

²⁵ Gl. razlago M. Sternberg, *The Bible's Art of Persuasion: Ideology, Rhetoric, and Poetics in Saul's Fall*, v: *HUCA* 54 (1983), 73 = *The Poetics of Biblical Narrative*, ISBL, Bloomington 1987, 506: “Although actually invited to make a moral response – a full confession of guilt being the only gesture that might save him – Saul delivers a factual report. Having misinterpreted the present state of affairs, Saul now misinterprets the past and thus leaves himself no future.”

z neposlušnostjo Gospodovemu glasu. Poslušnost (*šm'*) je merilo, ali je nekdo primeren, da opravlja od Gospoda zaupano poslanstvo. Za Savla se je izkazalo - kljub njegovemu nasprotnemu dokazovanju - da ni "izpolnil" Gospodove besede ne "poslušal" njegovega glasu. Zato sledi kazen po *lex talionis*, ki je zgrajen na besedni igri z *m's* "zavreči". Z njim se prizor povezuje z 8. poglavjem, kjer je z istim izrazom opisano zadržanje ljudstva do Boga, ko so zahtevali kralja (v. 7; prim. 10,19). S tem se paradoksalno sklene pripoved o Savlovi izvolitvi za kralja, ki se je začela z zavrženjem Gospoda in se konča z zavrženjem Savla. Savel zdaj končno prizna, da je grešil:

Grešil sem, ker sem prestopil (*'ābartī*) Gospodov ukaz in tvoje besede, kajti bal sem se (*yārēitī*) ljudstva in poslušal (*wā'ešma'*) njihov glas (15,24).

Savel se obtoži z istim izrazom, s katerim ga je tudi Samuel (v. 23). Obtožujejo ga tudi ostali izbrani izrazi. Le-ti priklicijo v zavest začetek kraljestva. Takrat je Samuel po Božjem ukazu moral "poslušati" glas ljudstva in jim postaviti kralja (prim. 8,7.9.22). Tokrat je kralj proti Božjemu ukazu "poslušal" glas ljudstva in je izgubil kraljestvo. Namesto da bi "se bal" Gospoda, kot je Samuel zabičeval ljudstvu (prim. 12,14), se je "bal" nasprotovati ljudstvu, ki mu je kraljeval, ni pa se "bal" prestopiti Gospodovega ukaza.²⁶ Zato se bo odslej vedno "bal" svojega tekmeca Davida, s katerim bo Gospod, ki je Savla "zavrgel".²⁷

Toda medtem ko sta zavržena Gospod in Savel, ljudstvo in kraljevska ustanova nista zavrženi. Pripetljaj, ko Savel odtrga konec Samuelovega plašča, ko hoče le-tega zadržati, služi Samuelu kot podoba njegovega zavrženja in izvolitve drugega, kraljevska ustanova pa ni prizadeta:

"Danes je Gospod odtrgal od tebe Izraelovo kraljestvo in ga dal tvojemu bližnjemu, ki je boljši od tebe" (15,28).²⁸

Savel tudi ni izpolnil zakletve nad amalečanskim kraljem Agagom.²⁹ To je izvršil Samuel, rekoč, da gre pri tem za enakovredno povračilo (prim. 15,33).

²⁶ Prim. M. Sternberg, *The Bible's Art of Persuasion*, 80–81 = *The Poetics of Biblical Narrative*, 513, ki v tem vidi razlog za izgubo zadnjega dvoma o upravičenosti Savlovega zavrženja, najsi je to izgovarjanje laž ali resnica. Če je resnica, potem je to najmočnejši dokaz, da ni primeren za kraljevsko službo, saj se boji ljudstva bolj kot Boga.

²⁷ V prevodu je ohranjena besedna igra z naštetimi izrazi.

²⁸ P. Miscall, n. d., 110–111, opozarja na vsebinsko povezanost prizora o odtrganju plašča z drugimi prizori: ko David drži v roki konec Savlovega plašča, ki mu ga je odrezal, Savel iz tega spozna, da se bo Izraelovo kraljestvo utrdilo v Davidovi roki (prim. 24,5.12.21); Jonatan, kraljev sin, izroči svoj plašč in bojno opremo Davidu, kar simbolično napoveduje izročitev kraljevske oblasti (prim. 18,4); Savel v zamaknjenju sleče svoja oblačila, kar simbolizira, da bo izgubil kraljestvo (prim. 19,23–24); ko Filistejci mrtvemu Savlu odsekajo glavo in mu odvzamejo oblačilo in bojno opremo (prim. 31,11–13), simbolično pokažejo, da je izgubil vse.

²⁹ Po mnenju nekaterih ta opustitev nima tolike teže kot ravnanje s plenom – tako A.

Kazen nad Savlom še enkrat potrdi Samuel iz groba (prim. 28,17-19), ko se Savel obupan zaradi Božjega molka na predvečer svoje smrti zateče k zarotovalki duhov. Pisec Prve Kroniške knjige to dejanje prišteva med razloge za Savlovo zavrženje:

“Tako je umrl Savel zaradi svoje nezvestobe, ki jo je zagrešil proti Gospodu, ker se ni držal Gospodove besede, pa tudi zato, ker je za svPt vprašal duha mrtvih, namesto da bi vprašal za svet Gospoda. Zato je ta poskrbel, da je umrl, in je kraljestvo prepustil Jesejevemu sinu Davidu” (1 Krn 10,13).

3. Savlov zaton in Davidov vzpon (1 Sam 16 - 2 Sam 10)

Savel kljub napovedanemu zavrženju ni hic et nunc ob kraljevsko službo. Opravlja jo do smrti, ki šele dovrši napovedano kazen. Čas do tega trenutka pa, glede na izbor pripovedi v 1 Sam 16–31, preživlja v preganjanju Davida, v katerem je zaslutil od Gospoda napovedanega novega kralja. Šele ta razvoj dogodkov razjasni dogodka, s katerima je Savel priklical nase zavrženje: dejanji, ki sta označeni kot Savlova nepokorščina Gospodovi besedi, nista bili slučajen spodrseljaj ali nepremišljeni gesti kralja, ki se ni dobro znašel zdaj v stiski pred napadom zdaj v navdušenju po zmagi. Savlovo vztrajno iskanje prilike, da bi ubil Davida (prim. 18,11.17.21; 19,1.10sl.; 20,31 itd), razkriva nepokorščino Bogu, ki je morala izvirati iz nevere. Pisec Prve Samuelove knjige tolikšno kljubovanje Božji odločitvi pripisuje “Gospodovemu” oziroma “Božjemu zlemu duhu” (prim. 16,14-16; 18,10; 19,9). S tem pove, da Savlova bolezen ni bila duševna, temveč duhovna - izvirala je iz porušenega odnosa do Boga in ljudi.³⁰ Zato je nasproti razlagam, ki se čudijo, zakaj je bil Savel kot kralj zavržen, ali za to obtožujejo Boga,³¹ mogoče trditi, da Gospod ni ravnal krivično do Savla.

Weiser, *I Samuel*, v: ZAW 48 (1936), 6. Toda, ker izvira iz iste samovolje kot predugačenje ukaza o plenu, obtožuje Savla. Razlagalci različno odgovarjajo, zakaj je Savel prizanesel amalečanskemu kralju: zaradi politične koristi (prim. 1 Kr 20,27sl.) – tako npr. H. J. Stoebe, n. d., 287, ali pa je hotel imeti kralja kot vojno trofejo – tako R. W. Klein, n. d., 150. Drugace G. Hentschel, n. d., 99–100, ki v. 8.32–33 prišteva v najstarejšo pripoved, ki govori o Savlovi zmagi nad Amalecani (v. 4–8) in ima v njej Savel pozitivno vlogo. Ko Samuel v Gilgalu, kamor se je prišel Savel po zmagi zahvalit (v. 31b), razseka Agaga (v. 32–33), sam lastnoročno dokonča “sveto vojno”.

³⁰ Tako J. Krašovec, n. d., 22: “... Saul was plagued not by illness of body or psyche but by a malaise of the soul. The ‘evil spirit’ resulted from a fundamentally distorted attitude to God and man.”

³¹ Kot npr. D. M. Gunn, *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story*, JSOT 14, Sheffield 1980, 115, 129, 131, kjer obtožuje Boga, da je od vsega začetka napeljeval usodo proti Savlu, ki je bil Božja “žrtev” in David njegov “ljubljenec”. Tako je moral Savel proti Davidu bojevati “neenako bitko”. V Božjem “ljubosumnem preganjanju Savla” naj bi se razodevala “temna stran Boga”.

S tem ko je Bog Davida izvolil za kralja, je pokazal, da se njegova svobodna odločitev ozira tudi na človekovo pripravljenost ali nepripravljenost na sodelovanje z njim.³² "Nasprotje med značajema obeh mož in med njunima različnima usodama je klasičen primer dvojne vzročnosti v hebrejski Bibliji".³³ Jasno je mogoče opaziti, da se je Savlovo ravnanje proti Davidu obrnilo Davidu v prid in nasproti Savlu. S tem Prva in Druga Samuelova knjiga predstavlja srečanje med Božjo voljo in človekovo svobodo, med grehom in njegovimi posledicami. Zgodovina Savlovega zatona in Davidovega vzpona (prim. 1 Sam 16sl.) je sestavljena tako, da se v spletu najrazličnejših človeških dejavnikov in kljub njim izpolni Božji načrt. Ta je vzpostavitev Davidove kraljevske dinastije v Jeruzalemu. Nasprotna igralca se predstavlja na podlagi svojih dejanj tako, da bralec lahko vidi, da Savel ni bil primeren za ustanovitelja kraljevske hiše, kar je David bil. Davida odlikujejo lastnosti, ki jih človek spontano povezuje s podobo vladarja: junaštvo, velikodušnost, pravičnost, pripravljenost odpuščati, prijateljstvo, boguvdanost ...

Davidov lik zablesti zlasti v dveh skrbno ohranjenih pripovedih, v katerih se David vzdrži, da ne umori Savla, ko ga ima v rokah (poglavji 24 in 26). David se znajde pred priložnostjo, da umori svojega preganjalca, kar mu z religioznimi razlogi svetujejo njegovi najbližji:

"Glej, to je dan, o katerem ti je govoril Gospod: 'Glej, dajem ti tvojega sovražnika v tvojo roko, da mu storiš, kakor je dobro v tvojih očeh'" (24,5).³⁴

"Danes ti je Bog izročil tvojega sovražnika v roko. Dovoli zdaj, da ga enkrat s sulico pribijem k zemlji - drugič ga ne bo treba" (26,8)!³⁵

David je zavrnil skušnjava prav tako iz verskega razloga:

"Nikar ga ne ubij! Kajti kdo bi mogel iztegniti svojo roko zoper Gospodovega maziljenca in ostati nekaznovan? ... Gospod me obvaruj, da bi iztegnil svojo roko zoper Gospodovega maziljenca" (26,9.11; prim. 24,7)!³⁶

Davidovi razlogi proti uboju so globlji kot razlogi njegovih ljudi zanj: ker je kralj postavljen od Gospoda, bi bil njegov umor nepokorščina njegovi volji.

³² Zato se ne moremo strinjati z mnenjem P. K. McCarter, n. d., 314, po katerem ne Savlova ne Davidova dejanja niso ne prispevala ne preprečila izvolitve oziroma zavrnjenja: "... both men were caught up in something larger than themselves, in events in which they must participate but cannot finally control."

³³ Gl. J. Krašovec, n. d., 24. Gl. tudi n. d., 22: "Their response to various challenges always makes it clear in the end that the ways of God's rule are hidden but perfectly righteous. Since God is not acting alone but uses both the rebellious and obedient characters of his human agents, his judgment is usually more in accordance with the verities of the human situation than foreground happenings indicate."

³⁴ Dejansko ne obstaja pricevanje za takšno Gospodovo besedo Davidu.

³⁵ "... s sulico pribijem k zemlji" spominja na 18,11; 19,10, kjer je Savel hotel s sulico pribosti Davida k steni. Isti glagol, ohranjen tudi v prevodu, nakazuje *lex talionis*.

³⁶ Dinamika tega glagola gradi tudi na frazah "dati v roko" in "iztegniti roko". Zato sta v prevodu ohranjeni.

David prepušča Bogu, da bo sam izvršil pravično sodbo. Davida torej pred umorom obvaruje vera v Božjo izvolitev kralja. V poglavju 25 nima te varščine: človek, ki ga je žalil, Nabal, je bogat in surov posestnik, in David se brez pomislekov odpravi, da se mu maščuje za žalitev (prim. 25,13,20-22). Tokrat ga pred “krvno krivdo” obvaruje modra beseda lepe žene samega Davidovega žaljivca. Kljub priznanju Nabalove krivde (v. 25) Abigajila izjavi, da bi David “prelil kri brez vzroka” (v. 31). Pred postavo David dejansko ni imel opravičila za Nabalov umor in bi bil torej pred postavo kriv.³⁷

S tem ko je bil David pripravljen, da posluša prošnjo za odpuščanje slabega dejanja, predstavlja nasprotje Savlu, ki je zavrzel utemeljen zagovor in prelil obilo nedolžne krvi (prim. 22,12-19). Ta prizor, v katerem je David prepustil Bogu, da on uredi stvari, kaže na moč njegove vere, ki bo označevala njegova dejanja tudi tedaj, ko bo sedel na prestolu v Jeruzalemu. Zaradi nje bo mogel priznati greh, ko bo potrebno (prim. 2 Sam 12,13). V moči vere bo tudi sprejel kazen za greh in jo vdano prenašal (prim. 2 Sam 12-20).³⁸ Vera, ki jo je David imel, medtem ko je Savel ni premogel, je po pričevanju Prve in Druge Samuelove knjige zadosten razlog, da je bilo Savlu kraljestvo odvzeto in dano Davidu.³⁹

Sklep

Očitno je, da Prva in Druga Samuelova knjiga zavrženje prvega Izraelovega kralja Savla razlagata v luči nauka o krivdi, odpuščanju in kazni. Savel ne doseže odpuščanja. Ali njegova usoda izpodbija upanje, ki ga vzbuja Davidova, kateremu je odpuščeno? Razprava je pokazala, da ne. Na temelju obravnavanih odlomkov je mogoče videti, da se Božji načrt uresniči, ko so človekovi načrti v skladu z njegovimi, in tudi, ko so v nasprotju z njimi. Le človekova usoda je v obeh primerih različna. Ko deluje po Božji volji, se dogodki odvijajo v njegov blagor. Ko deluje proti Božji zamisli, propada, in to, za čimer se žene, mu uhaja iz rok. Nazadnje ostane prazen, medtem ko bogovdani doseže blagoslov. Da bi se pa izkazalo, da je Gospodar vsega dogajanja Bog, pisci uporabijo smelo trditev, da je Bog prvega izvolil in drugega zavrzel. V tem odgovoru je izziv: ni vedno očitno, kakšen je odnos med človekovimi dejanji in Božjo izbiro. Zato se sprašujemo, koliko more človek izbirati, če ga je Bog že vnaprej izvolil ali zavrzel?

³⁷ Gl. točna navodila o različnih kaznih v 2 Mz 21,12sl.; 3 Mz 17–22; 5 Mz 19sl., glede na katera David ni imel pravice ubiti Nabala.

³⁸ Gl. različne prizore, tako npr. 2 Sam 15,25–26; 16,5–14; 24,10–17 itd. Kot prepričljivo trdi G. Keys, *The Wages of Sin: A Reappraisal of the 'Succession Narrative'*, JSOT,SS 221, Sheffield 1996, 179, “the chief concern of chs. 10–12 is theological: the Sin and Punishment of David ... chs. 13–20 are in fact the outworking of this punishment.”

³⁹ Razprava izhaja iz končnega besedila in predpostavlja, da sta tako David kot Savel ob določenem idealiziranju Davida predstavljena z zadostno zgodovinsko verodostojnostjo.

Odzivov na ta izziv je takorekoč brez števila. Tudi skrajnih, ki naravnost neprizadeto pristajajo na Božjo vnaprejšnjo določitev Savla za zavrženje. Nekateri pa obtožujejo Boga, da je pristransko in samovoljno ravnal proti Savlu, ki je v neenaki borbi moral propasti. Pričujoča raziskava je skušala odkriti, koliko je Savel kot tisti, ki ga je doletelo zavrženje, osebno prispeval k svoji usodi. Skušala je torej uvideti, ali je propadel s svojim sodelovanjem ali brez njega, preprosto zato, ker je Bog tako določil.

Raziskava je pokazala, da literarni sklop o Savlu ne opravičuje mnenja, da je bil Savel žrtev Božjega preganjanja. V pripovedih o njem je videti napredujoči proces njegovega propadanja, vendar je sam pospeševal svojo pogubo, medtem ko ga je Bog reševal pred njo. Na Savlu od samega začetka, ko je bil izvoljen na zahtevo ljudstva, leži slutnja, da se bo slabo končalo.⁴⁰ Vendar v teh prizorih ni najmanjšega namiga na Božjo nenaklonjenost do njega. Prva razpoka v odnosu med Bogom in Savlom se pojavi šele, ko je mimo Samuelovega izrečnega ukaza opravil daritev (prim. 1 Sam 10,8; 13,8-14). To prvo dejanje nosi v sebi olajševalno okoliščino, zaradi katere Savel žanje podporo pri številnih bralcih in razlagalcih. Savel je namreč to storil v stiski. Toda, ali se ne znajde vsak človek kdaj v življenju v položaju, ko mu vse okoliščine govorijo, da je edina pametna rešitev, da prestopi Božjo zapoved oziroma žrtvuje neko veliko vrednoto? Toda zakaj le tisti, ki tudi za ceno življenja ne žrtvujejo vrednote, ki jo varuje določena zapoved, zapustijo v zgodovini neizbrisno sled? Mar se ne ravno v takšnih mejnih situacijah preverja in potrjuje kakovost življenja v "normalnih" časih? V Savlovem ravnanju v 13,8-14 je že opazno pomanjkanje celovitosti. Vera in pokorščina Bogu, ki ju v tem dejanju ni zmožel, predstavljata temeljno držo, ki jo Sveto pismo pričakuje od člana Božjega ljudstva. Koliko bolj od njegovega kralja. Zato Samuelova graja in napoved, da ne bo ustanovitelj dinastije (v. 13-14), v kontekstu svetopisemskih norm ne delujeta pretrdo.

Da Savlovo pomanjkanje vere in nepokorščina nista bili nezaveden spodrsnjaj, pokaže poglavje 15. Če je v 13. poglavju odpovedal pokorščino Bogu iz strahu v stiski pred bitko, jo je v poglavju 15 brez zunanje prisile in iz toliko manj plemenitih nagibov. Kazno je, da je točno izraženo Božjo zapoved (v. 3, 8-9) spremenil iz poželenja po dobri pojedinini in iz želje, da bi ugajal ljudstvu (v. 15, 20-21, 24). Tisti, ki je bil v tej računici ocenjen za najmanj pomembnega in mu je bil zato odmerjen najslabši delež, je bil - Bog (v. 9b). Ali je potem Samuelov očitek, da je "storil húdo v Gospodovih očeh" (v. 19), prestrog?

Posebej tragično je, da Savel v Samuelovem zasliševanju ni videl ponujene priložnosti, da greh prizna in doseže odpuščanje. Njegovo neslavno

⁴⁰ P. D. Miscall, n. d., 61-62,64,67, opozarja na nekatere indikatorje, tako npr. na Savlovo izvolitev z žrebanjem (prim. 1 Sam 10,20-21), ki se sicer uporablja v sodbah (prim. 14,37sl.; Joz 7; Est 3,7sl.)

izmikanje (v. 13, 15, 20-21, 24, 30) razodeva, da ni zmožgal in ne hotel priznati resnice o sebi, resnice, ki bi ga osvobodila. Šele po tem večplastnem dejanju, v katerem Savel ni prispel do priznanja krivde in prošnje za odpuščanje, pisec začinja omenjati, da se je “Gospodov duh umaknil od Savla in začel ga je mučiti zli duh od Gospoda” (16,14; 18,10 itd.). Ta trditev, kakorkoli nenavadno zveni, je tukaj na mestu. Slabo dejanje, od katerega se človek s priznanjem njegove zlobe noče ločiti, ostane v njegovi zavesti kot tuja sila, ki razdiralno deluje na ostale duševne dejavnosti. Takorekoč vse, kar človek dela, je na neki način zaznamovano s tem netivom zla v njegovem srcu. Da ga pisec imenuje “Božji oziroma Gospodov zli duh”, izraža prepričanje starozaveznega vernika, da ima Gospod vrhovno oblast nad *vsem* obstoječim. Kakšen odnos ima do zla, je bilo jasno izraženo v Samuelovem zasliševanju Savla.

Trditev, da se je “Gospodov duh umaknil od Savla” (16,14), pomeni tudi, da Savel svojih nadaljnjih podvigov ni opravljal pod navdihom Božjega duha. Kar pisec predstavi v poglavjih 18–31, to očitno dokazuje. Savel je naklepno preganjal tistega, v katerem je slutil Božjega izvoljenca (prim. 18,12), s tem pa se je boril proti Bogu. Tudi ta poglavja pričujejo za številne poskuse, s katerimi je Bog želel Savla odvrniti od njegovega početja. To odvrčanje ima značaj mehkode. Izvršuje ga po ljudeh, ki so Savlu najbližji, ga cenijo in priznavajo njegovo kraljevsko oblast: njegov sin Jonatan (prim. 19-20), duhovnik Ahiméleh (prim. 22,11-19), Savlovi služabniki (prim. 22,17b), David sam (prim. 24; 26). Nenazadnje mu je Bog spregovoril po skrivnostnih dogodkih (prim. 19,18-24) in nenavadnih naključjih (prim. 23,24-27), ki bi jih mogel razumeti. Vendar Savel ni sprejel nobenega od naštetih opominov. V tej gluhoti je vztrajal do konca življenja. Na predvečer svoje smrti je preslišal opomin iz Božjega molka in izsilil odgovor od mrtvega Samuela (prim. 28,4–25). Celó v smrti je uveljavil svojo voljo proti Božji: ni maral umreti zadet od sovražnika, temveč si je zadal smrt s svojo roko (prim. 31,3-4). Njegova volja je zavračala vsako ponujeno možnost, da se odvrne od zla. V tem je bila njegova poguba. Na njem se je uresničilo, kar je rekel Pavel o zakrknjenosti Judov, da “so zadeli ob kamen spotike” (Rim 9,33), in kar je njemu samemu rekel Gospod na poti v Damask: “Težko ti je, da se upiraš ostnu” (Apd 26,14). Dejansko je bila vsa njegova gonja proti Davidu zaman: Davidu ni preprečil vzpona na prestol, sebi je nakopal krivdo, trpljenje in propad.

Končni odgovor na “zakaj” zavrženje in “zakaj” izvolitev ostane vendarle zastrt s tančico Božje skrivnosti. Njegove teološke razsežnosti je z govornico, ki spominja na patristično eksegezo, izrazil K. Barth. On je v Savlu, ki je bil kljub zahtevi ljudstva vendarle izvoljen od Boga in kmalu zavržen, videl tudi “Davidovo stran”. In v Davidu, ki je bil izvoljen od Boga v najskromnejših razmerah in je kot kralj stalno zadeval na svoje meje, je tudi

“Savlova stran”. Toda resnično popoln človek in kralj ni bil nobeden od njiju in tudi nihče od kraljev, ki so prišli za njima. Vsi so le čuvali mesto za pravega Kralja, ki bo prišel za njimi. V Kristusovem križu je končno Bog prevzel nase Savlovo zavrženje in obračunal s “Savlovo stranjo” kraljestva; v Kristusovem vstajenju je privedel do izpolnitve “Davidovo stran” kraljestva. Ker pa je izraelska zgodovina predzgodovina Jezusa Kristusa, je že v njej izvolitev zmagala nad zavrženjem in milost nad sodbo.⁴¹

Povzetek: **Snežna Večko OSU, Savel - preganjalec ali preganjani?**

Razprava je pokazala, da v besedilih, ki govorijo o zavrženju Savla (1 Sam 13,13-14; 15,23,26; 28,16-19), pisci uporabljajo načelo o dvojni vzročnosti. S skrbno izbranim besediščem predstavijo glavna protagonista Savla in Davida v njihovih dejanjih, ki govorijo sama po sebi. Tako je vidno, da je Savel zgrešil osnovno držo, ki jo Bog pričakuje od človeka - vero in pokorščino Bogu. David se je, nasprotno, izkazal v obojem. Bralec lahko na podlagi opisa obeh protagonistov spozna, da Savel ni bil primeren, da vzpostavi kraljevsko dinastijo, medtem ko je David bil. Trditve piscev, da je Bog zavrgel Savla in izvolil Davida, izražajo vero, da vse dogajanje vodi Bog, ki pa nadvse resno upošteva svobodno sodelovanje posameznega človeka.

Summary: **Snežna Večko OSU, Saul - the Persecutor or the Persecuted one?**

The analysis has shown that in the texts speaking about rejection (1 Sam 13:13-14; 15:23,26; 28:16-19) the writers use the principle of double causality. They present the two principal protagonists, Saul and David, in their acts. So it is obvious that Saul has lost the fundamental attitude that God expects of human being - faith and submission to God. David, on the contrary, has distinguished himself in both. On the basis of the description of both, the reader may come to see that Saul was not suitable to establish a royal dynasty, whereas David was. The statement that God rejected Saul and appointed David demonstrates the belief that all events are guided by God, who takes individual's free cooperation into most serious consideration.

⁴¹ Prim. *Kirchliche Dogmatik* II/2, Zürich 1959, 404–434.

Mira Stare

“Jaz sem pot in resnica in življenje” Jezusova samooznačitev v Jn 14, 6

Uvod

Jezusove besede ‘jaz’ (ἐγώ) in ‘jaz sem’ (ἐγώ εἰμι)
v Janezovem evangeliju

Pomembna značilnost Janezovega evangelija so Jezusove besede ‘jaz’ (ἐγώ) in ‘jaz sem’ (ἐγώ εἰμι). Pogostost teh besed je v njem bistveno večja kot v sinoptičnih evangelijih. Pri branju Janezovega evangelija najdemo osebni zaimek ‘jaz’ (ἐγώ) v različnih sklonih 494-krat in 30-krat v besedni zvezi ‘in jaz’ (καὶ ἐγώ). V Matejevem evangeliju se pojavi ‘jaz’ (ἐγώ) 221-krat in besedna zveza ‘in jaz’ (καὶ ἐγώ) 9-krat; v Lukovem evangeliju se pojavi 219-krat ‘jaz’ (ἐγώ) in 6-krat ‘in jaz’ (καὶ ἐγώ); v Markovem evangeliju pa se ‘jaz’ (ἐγώ) pojavi le 107 krat.¹ Ker grški glagol za izražanje osebe praviloma ob sebi ne zahteva osebnega zaimka, saj jo vsebuje in izraža že glagolska oblika sama, lahko visoko pogostost besed ‘jaz’ (ἐγώ) in ‘jaz sem’ (ἐγώ εἰμι) štejeemo za eno od jezikovnih značilnosti Janezovega evangelija.

Ta jezikovna značilnost ima močan pomenski vpliv na prikaz Jezusove osebe oz. kristologije v Janezovem evangeliju. Med številnimi pojavnimi oblikami Jezusovih besed ‘jaz’ (ἐγώ) in ‘jaz sem’ (ἐγώ εἰμι) so pomembne zlasti tri s svojimi pomenskimi razsežnostmi²:

1. **Pударjeni ali emfatični ‘jaz’** (ἐγώ) poudarja izjavo osebkca. Z emfatičnim ‘jaz’ (ἐγώ) Jezus poudari, da je le on tisti, po katerem so vanj verujočim dani Božji darovi, kot so večno življenje (prim. Jn 4,14; 6,40), duh in življenje (prim. Jn 6,63) ter zmaga nad svetom (prim. Jn 16,33).

2. **Absolutni ‘jaz sem’** (ἐγώ εἰμι) nastopa samostojno, brez povedkovega določila. To obliko najdemo v Jn 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5-6. Jezusov ‘jaz’ (ἐγώ), predvsem pa njegov absolutni ‘jaz sem’ (ἐγώ εἰμι), spominja na

¹ Številčni podatki so podani na osnovi konkordanc: K. Aland (Hg.), *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, 2 Bände (ANTT IV/1-2), Berlin 1988, 1978.

² Prim. M. Hasitschka, *Christologie*, 33-34, 40-41; in tudi H. Thyen, *Ich bin*, 19-32.

veličastne besede Jahvejevega samorazodevanja v Stari zavezi, predvsem v Peteroknjžju in v Preroških knjigah (še posebno pogosto v 'Drugem Izaiju'; prim. Iz 41,4.9-10; 43,10-12.24-25; 44,6; 45,8. 19.22 i.d.). Na ta način se je Jahve razodel tudi Mojzesu iz gorečega grma: "Jaz sem (אֲנִי) Bog tvojega očeta, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov" (2 Mz 3,6). Ko ga je Mojzes vprašal po imenu, mu je odgovoril: "Jaz sem, ki sem (אֲנִי אֲשֶׁר אֲנִי)" (2 Mz 3,14). Jezusove besede 'jaz' (ἐγώ) in 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) niso le rekognacijska oblika oz. obrazec,³ prek katere(ga) nam je dano prepoznati, da je Jezus res Jezus. Na osnovi sorodnosti z Jahvejevimi besedami pri njegovem razodetju beremo te besede predvsem kot epifanijsko obliko, kot izraz Jezusovega Božjega veličastva. Bog se razodeva po in v Jezusu, pa tudi po njegovih besedah.⁴

3. S podobami/pojmi povezani 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι)

Podobe in pojmi, ki so v teh povezavah uporabljeni, predstavljajo tisto, kar je za življenje nujno potrebno (npr. kruh, luč...). Ceniti jih znajo posebno tisti, ki so v življenju izkusili njihovo pomanjkanje (npr. lakoto). Hkrati so te podobe in pojmi močno zakoreninjeni v Stari zavezi⁵. Če jih obravnavamo glede na sobesedilo, spoznamo, da so prav vse povezane z 'resničnim/večnim življenjem' in da so v bistvu variacije na temo, da je Jezus prišel zato, "da bi imeli življenje in ga imeli v obilju" (Jn 10,10). V Janezovem evangeliju najdemo simbolično število Jezusovih izjav 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι), ki so povezane z različnimi podobami in pojmi, in sicer sedem izjav. Te se glasijo:

"Jaz sem kruh življenja" (Jn 6,35; prim. tudi Jn 6,41.48.51).

"Jaz sem luč sveta" (Jn 8,12; prim. tudi Jn 9,5).

"Jaz sem vrata k ovcam" (Jn 10,7; prim. tudi Jn 10,9).

"Jaz sem dobri pastir" (Jn 10,11; prim. tudi Jn 10,14).

"Jaz sem vstajenje in življenje" (Jn 11,25).

³ Prim. M. Hasitschka, n. d., 33-34.

⁴ Nazoren primer najdemo v Jn 18,5-6. Jezus pred prijjetjem s svojim odgovorom 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) četi mož in služabnikom velikih duhovnikov in farizejev, ki so prišli k njemu skupaj z Judom, ne prizna samo to, da je on Jezus Nazarečan (rekognacijski vidik), temveč razodene Božjo moč in veličastvo (epifanijski vidik): "Ko jim je rekel: 'Jaz sem' (ἐγώ εἰμι), so stopili nazaj in padli na tla" (Jn 18,5). Padeč kohorte in služabnikov pred Jezusom spominja na odziv Mojzesa na Božje razodetje v 2 Mz 3,6: "Tedaj si je Mojzes zakril obraz, kajti bal se je gledati v Boga".

⁵ Na močno starozavezno ozadje teh podob in pojmov pokaže tudi H. Thyen, *Ich bin*, 32-46; ob tem navaja še druge sodobne eksegete. Zaključki današnjih raziskav v zvezi s to problematiko so precej drugačni kot pred leti, npr. v šestdesetih letih, kamor sodi tudi naslednja trditev: "Podobe, ki spadajo k jaz-sem-obrazcu: luč, kruh, vinska trta, življenje itd., niso starozavezne. Mogoče imajo svoj temelj v gnostičnih predstavah." (A. Baum, *Jaz-sem-obrazec*, v: *Biblični leksikon*, 350).

"Jaz sem pot in resnica in življenje" (Jn 14,6).

"Jaz sem resnična vinska trta in moj oče je vinogradnik" (Jn 15,1; prim. Jn 15,5).

V tem prispevku bom poskušala predstaviti Jezusov 'jaz sem' (ἐγὼ εἰμι) v Jn 14,6, ki je povezan tako s podobo kot s pojmom. Najprej bo ta Jezusova samooznačitev opisana kot samostojna (brez sobesedila), nato v povezavi z njenim starozaveznim ozadjem ter nazadnje v njenem širšem (Jn 13-17) in ožjem (Jn 14,1-14) sobesedilu.

Jezusova samooznačitev v Jn 14,6

Jezusova izjava v Jn 14,6 se v grščini⁶ glasi:

- 6b Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ.
c οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ.

Ena od možnosti dobeseidnega prevoda je:

- 6b Jaz sem pot in resnica in življenje;
c nihče ne pride k Očetu, če ne po meni.

Jezusovo samooznačitev v v. 6b lahko ponazorimo grafično:



Iz grafičnega prikaza je jasno razvidno, da je obrazec 'jaz sem' (ἐγὼ εἰμι) povezan kar s tremi povedkovimi določili: s podobo ('pot') in z dvema pojmom ('resnica' in 'življenje'). Samo na tem mestu je v Janezovem evangeliju obrazec 'jaz sem' (ἐγὼ εἰμι) povezan s tremi povedkovimi določili in samo tukaj se ta določila pojavijo v kombinaciji: podoba - pojem.⁷

⁶ Tekst vzet iz: E. Nestle - K. Aland, *Novum Testamentum Graece*, 27. izdaja.

⁷ Dva pojma ('vstajenje' in 'življenje') se pojavita kot povedkovi določili še v Jezusovi samooznačitvi v Jn 11,25, vendar v drugačni kombinaciji (brez podobe): pojem - pojem.

Ob tem se nam zastavi vprašanje, v kakšnih medsebojnih razmerjih so ta tri povedkova določila. Kot nam kaže grafični prikaz, dvakrat stoji med njimi veznik *kai*, ki na jezikovni ravni bistveno vpliva na razmerja med povedkovimi določili. Veznik *kaiv* je eden izmed prirednih veznikov, ki v stavčni zgradbi uvajajo enakovreden položaj besed ali stavkov.⁸ Veznik *kaiv* v Jn 14,6 lahko razumemo na eni strani kot priredni veznik z vezalnim pomenom 'in',⁹ na drugi strani pa kot obliko 'kaiv... kaiv' s pomenom 'tako... kot tudi'. Tako se nam že glede na veznik *kaiv* odpirata dve možnosti prevoda: "Jaz sem pot in resnica in življenje;" in "Jaz sem pot, tako resnica kot tudi življenje". Pri prvi je poudarek na vezalni funkciji veznika *καί*, pri drugi pa na pojasnjevalni. Pri drugi možnosti je nevarnost, da vlogo 'resnice' in 'življenja' omejimo le na pojasnjevalno funkcijo, torej na pojasnjevanje 'poti'. S tem je povedkovo določilo 'pot' postavljeno v ospredje, 'resnica' in 'življenje' pa sta kot povedkovi določili potisnjeni v ozadje. Da bi se izognili tej nevarnosti, bomo v nadaljevanju sledili prvi možnosti prevoda: "Jaz sem pot in resnica in življenje".

Jezusova samooznačitev v Jn 14,6 ima preprosto, a hkrati tako stavčno strukturo, da bralca in prevajalca postavlja pred izbiro med različnimi možnostmi prevoda in razlage pomena. Jn 14,6 nam nazorno kaže, kako je že od izbire na jezikovni ravni odvisna nadaljna razlaga besedila in njegovega pomena.

Jn 14,6 in njegovo starozavezno ozadje

Da je Jezusov 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) močno zakoreninjen v Stari zavezi, je bilo prikazano že v uvodnem delu. Ali velja to tudi za vsa tri povedkova določila ('pot', 'resnico' in 'življenje'), bo prikazano v tem delu.

'Pot' (פֶּתַח) derekh

Gr. besedi ὁδός ustreza v večini primerov hebr. beseda פֶּתַח. Kot samostalnik najdemo פֶּתַח v Stari zavezi kar 706-krat.¹⁰ Beseda פֶּתַח se pojavlja v prostorsko- geografskem pomenu kot 'pot', 'steza' ali pa v prenesenem pomenu kot 'celotno človekovo življenje' (prim. Iz 40,27; Job 3,23; Ps 37,5) in kot 'človekovo vedênje' (prim. 2 Mz 18,20; 5 Mz 5,32-33; Jer 4,18; Job 21,31).¹¹

Tudi Bog naroča človeku oz. svojemu ljudstvu, po kakšni poti naj hodi;

Vse ostale s povedkovim določilom povezane Jezusove 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) samooznačitve pa vsebujejo le eno samo povedkovo določilo, in sicer vedno kot podobo (kruh, luč, vrata, pastir in vinska trta).

⁸ Prim. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatik*, § 438.

⁹ Prim. n. d., § 442.

¹⁰ Prim. G. Sauer, פֶּתַח, v: THAT I, 456.

¹¹ Prim. n. d., 456; J. B. Bauer, *Weg*, v: BThW, 585.

v teh primerih izraža beseda הַרְרָה 'Božje zapovedi' oz. 'postavo' (prim. Jer 7,23; Ps 119,15; Job 34,27).

'Resnica' (אֱמֶת) emet

Beseda emet (אֱמֶת) je izpeljana iz glagola אָמַן in se v Stari zavezi pojavi 132. krat. אֱמֶת pomeni v Stari zavezi predvsem 'trdnost', 'čvrstost', 'stalnost', 'zanesljivost', 'trajnost'. "Resnično in pravo je le tisto, kar ima obstanek, kar ne izgine v naslednjem trenutku".¹²

Na več kot polovici mest se pojavi beseda אֱמֶת kot lastnost Boga oz. njegove postave. Z אֱמֶת označena 'pot' (prim. 1 Mz 24,48), 'znamenje' (prim. Joz 2,12), 'Bog' (prim. 2 Kr 15,3; Jer 10,10) so nasprotja napačne, varljive 'poti', 'znamenja', 'bogov'.¹³ Na nekaterih mestih beseda אֱמֶת izraža 'Božjo postavo' in 'Božjo voljo': "Uči me, Gospod, svojo pot, da bom hodil v tvoji אֱמֶת " (Ps 86,11).¹⁴

Omembe vredni pa so zlasti judovski rabinski in kumranski spisi, v katerih beseda resnica (אֱמֶת) nastopi kot povedkovo določilo za Boga. "Kot si ti, Bog, אֱמֶת , tako je tudi tvoja beseda אֱמֶת " (Ex-Midr 29,1). Bog je 'resnica sama' (CD 2,10 [2,11-12]) on je 'Bog resnice' (1 QH 15,25)".¹⁵

'Življenje' (חַיִּים, חַי) *haiyim*

Beseda 'življenje' se uporablja v Stari zavezi v povezavi z Bogom, ljudmi in živalmi, nikoli pa v povezavi z rastlinami, saj te niso upoštevane kot živa bitja.¹⁶ חַיִּים 'življenje' pomeni 'življenjsko dobo', 'navzočnost', 'bivanje', tisto, kar je nasprotje umiranju in smrti.¹⁷

Bog je pogosto, še posebej pa v obrazcih prisege, označen kot 'živi Bog'. 'Življenje' se nikoli ne pojavi kot povedkovo določilo za Boga, ampak zelo pogosto kot posledica odrešenjskega delovanja Boga.¹⁸ Za človeka je pokorščina Božji postavi in zapovedim povezana z obljubo življenja (prim. 5 Mz 30,15-20; 2 Mz 20,12).¹⁹ V nasprotju z נֶפֶשׁ je חַיִּים v prvi vrsti dar Boga in nobena samoumevna lastnost človeka.²⁰ Pričakovanje splošnega vstajenja od mrtvih pride do izraza šele v apokaliptični literaturi. Medtem ko govori Izaijeva apokalipsa o vstajenju pobožnih (prim. Iz 26,19), pričakuje

¹² J. B. Bauer, Wahrheit, v: BThW, 581.

¹³ Prim. n. d. 582.

¹⁴ Prim. n. d. 582.

¹⁵ N. d. 583.

¹⁶ G. Gerleman, חַיִּים, v: THAT I, 552.

¹⁷ Prim. n. d., 553.

¹⁸ Prim. n. d., 554.

¹⁹ Prim. n. d., 556.

²⁰ Prim. n. d., 555.

Dan 12,1-3 vstajenje vseh, enih k večnemu življenju, drugih pa k sramoti in večni gnusobi.²¹

Na podlagi narejene analize posameznih besed lahko sklepamo: Besede 'pot', 'resnica' in 'življenje' so močno zakoreninjene v Stari zavezi. Čeprav niso neposredno uporabljene kot povedkova določila za Boga, so z njim in njegovo postavo vseeno zelo močno povezane v drugih oblikah. Opazne so tudi povezave med dvema od opazovanih besed: med 'potjo' in 'resnico', npr. v Ps 86,11: "Uči me, Gospod, svojo 'pot' (דֶּרֶךְ), da bom hodil v tvoji 'resnici' (אֱמֶת)"; med 'resnico' (חַיִּים) in 'življenjem' (חַיִּים), npr. v Jer 10,10 sta oba pojma v zelo tesnem odnosu do Boga: "Gospod je resnični Bog, živi Bog in večni Kralj (וַיְהוֹה אֱלֹהִים אֱמֶת הוּא־אֱלֹהִים חַיִּים וּמֶלֶךְ עוֹלָם)". Povezave med vsemi tremi pojmi v enem stavku (kot v Jn 14,6) v Stari zavezi ne najdemo.

Jn 14,6 je domač s starozavezno tradicijo. Izbor besed, obrazcev, podob in pojmov na tem mestu ni naključen, temveč zakoreninjen v starozaveznem izročilu. Vendar tudi tukaj prihaja do novosti glede na starozavezno izročilo: tako kot je v Janezovem evangeliju staro v 'novi zapovedi' (zapovedi ljubezni) povzdignjeno, obvarovano in na novo postavljeno, tako je tudi s 'potjo', 'resnico' in 'življenjem' v Jn 14,6, saj se Jezus sam poimenuje s temi besedami.

Jn 14,6 v širšem in ožjem kontekstu Jezusovih poslovilnih govorov (Jn 13-17)

Jn 14,6 je znotraj ene od večjih enot Janezovega evangelija (Jn 13-17), ki vsebuje predvsem Jezusove poslovilne govore od učencev. Jn 13-17 lahko razčlenimo v 5 delov:²²

1. del: Jn 13,1-3: Uvod

2. del: Jn 13,4-35: Dve Jezusovi simbolični dejanji (umivanje nog učencem ter pomakanje in podajanje grizljaja Judu) in njuna obrazložitev.

V vrsticah 31-35 spregovori Jezus učencem o pomembnih vsebinah: o 'poveličanju Sina človekovega', o njegovem 'skorajšnjem odhodu' in o 'novi zapovedi ljubezni'.

V tem delu v Jn 13,19 uporabi Jezus absolutni 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι), ko učencem napove, da bo izdan: "Že zdaj vam povem, preden se zgodi, da boste, ko se bo zgodilo, verovali, da jaz sem (ἐγώ εἰμι)".

²¹ Prim. n. d., 557.

²² Prim. M. Hasitschka, *Christologie*, 69-70.

3. del: Jn 13,36-16,16: Jezusov dialog z učenci in njihovo nerazumevanje Jezusovih besed

Učenci vprašajo Jezusa po poti in cilju (Peter, Tomaž), po Očetu (Filip) in po njegovem razodetju (Juda, ne Iškarijot). Ko Jezus odgovori Judu, nadaljuje svoj govor, s katerim se ponovno obrne k vsem učencem. Jezus obljubi, da učenci po njegovem odhodu ne bodo zapuščeni. Zakaj? Ker bo Duh Tolažnik prišel k njim in kasneje ponovno tudi on sam. Pomembne teme so: povezanost z Jezusom, ki ne mine; tudi učenci bodo tako kot Jezus izpostavljeni sovraštvu sveta; Tolažnik, Duh resnice, bo pričeval o Jezusu in tudi učenci bodo s pomočjo Tolažnika Jezusove priče.

V tem delu najdemo dve s podobami/pojmi povezani Jezusovi 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) izjavi: v Jn 14,6 ("Jaz sem pot in resnica in življenje") in v Jn 15,1 ("Jaz sem resnična vinska trta in moj Oče je vinogradnik") s ponovitvijo v Jn 15,5 ("Jaz sem trta, vi mladike").

4. del: Jn 16,16-33: Jezusov dialog z učenci in njihovo postopno razumevanje Jezusovih besed.

V tem delu so pomembne teme Jezusovih besed: njegov odhod v neposredni časovni bližini ("še malo"); žalost in veselje učencev; ponovni Jezusov prihod in srečanje z učenci; zagotovilo, da bo Oče uslišal prošnje učencev v Jezusovem imenu.

V zadnji vrstici tega dela (v. 33) najdemo poudarjeni ali emfatični 'jaz' (ἐγώ): "To sem vam povedal, da bi imeli mir v meni. Na svetu imate stisko, toda bodite pogumni: jaz (ἐγώ) sem svet premagal."

5. del: Jn 17,1-26: Jezusova molitev

V tem zadnjem delu se Jezus s svojimi besedami obrne neposredno k Očetu. Tako kot na začetku njegovih poslovilnih govorov je tudi na začetku te molitve v ospredju ista tema: 'poveličanje'. V njej se izmenjujeta zlasti dva elementa: Jezusovo pripovedovanje ('pogled nazaj' na njegovo zemeljsko življenje in delovanje) in njegova prošnja (zlasti za vse, ki verujejo vanj oz. ki bodo vanj verovali).

Glede na našo temo lahko povzamemo iz narejene razdelitve ugotovitev, da je v Jn 13-17 pet Jezusovih izjav tipa 'jaz' (ἐγώ) in 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι): enkrat nastopi 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) v absolutni obliki (v Jn 13,19), enkrat kot poudarjeni ali emfatični 'jaz' (ἐγώ) (v Jn 16,33) in trikrat je 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) povezan s podobami/pojmi (v Jn 14,6 in v Jn 15,1.5). Jn 14,6 pripada k tretjemu delu, ki ima dialogično strukturo in predstavlja Jezusov odgovor na Tomaževo vprašanje o poti.

Beseda '**pot**' (ἡ ὁδός) v Jn 14,6 je ozko povezana z neposrednim sobesedilom. Besedo 'pot' (ἡ ὁδός) najdemo v celotnem Janezovem evangeliju samo štirikrat. Razen v Jn 1,23, ko Janez Krstnik navaja bese-

de preroka Izaija (prim. Iz 40,3), se pojavi beseda 'pot' (ἡ ὁδός) samo v 14. poglavju: dvakrat kot objekt (v v. 4-5) in enkrat kot subjekt oz. kot povedkovo določilo (v v. 6). Kljub tako redki rabi besede 'pot' (ἡ ὁδός) v Janezovem evangeliju je 'tematika poti' v celotnem Janezovem evangeliju v ospredju, še posebno v poslovilnem delu (Jn 13-17). Jezus vedno znova govori, da je izšel in prišel od Očeta, da gre k Očetu in da bo ponovno prišel. Govori tudi o prihodu Duha Tolažnika. Tudi učenci so 'na poti'. To gibanje oz. 'tematika poti' je pogosto opisano tudi z glagoli, kot πορεύομαι, ὑπάγω in ἐρχομαι.

V nasprotju z besedo 'pot' (ἡ ὁδός) se besedi 'resnica' (ἡ ἀλήθεια) in 'življenje' (ἡ ζωὴ) ne pojavita v ožjem sobesedilu od Jn 14,6, pač pa v širšem kontekstu. Obe besedi spadata k značilnim terminom Janezovega evangelija.

Besedo '**resnica**' (ἡ ἀλήθεια) najdemo v Janezovem evangeliju 25-krat: 13-krat v poglavjih 1 - 12, 9-krat v poglavjih 13 - 17 in 3-krat v 18. poglavju. Prvič je uporabljena že v slovesnem uvodu, prologu, v Jn 1,14 v povezavi z inkarnacijo 'Besede' (ὁ λόγος). Na koncu poslovilnega dela v Jezusovi velikodušniški molitvi (v Jn 17,17) je 'beseda' (ὁ λόγος) identificirana z 'resnico' (ἡ ἀλήθεια). Jezus prosi Očeta, naj njegove učence posveti v resnici. Jezusovo posvečenje je pomembno za posvečenje učencev v resnici, kakor moli Jezus v Jn 17,18: "...in zanje se posvečujem, da bi bili tudi oni posvečeni v resnici". Samo enkrat se v Janezovem evangeliju (v Jn 14,6) pojavi 'resnica' (ἡ ἀλήθεια) kot Jezusova samooznačitev. Pred svojim odhodom k Očetu obljubi Jezus učencem drugega Tolažnika, Duha resnice (v Jn 14,17; 15,26; 16,13). Ta bo pričeval o Jezusu (prim. Jn 15,26) in ga poveličal (prim. Jn 16,14), učence pa bo uvedel v vso resnico (prim. Jn 16,13).

Beseda '**življenje**' (ἡ ζωὴ) se pojavi v Janezovem evangeliju 36-krat: 28-krat v poglavjih 1 - 12, 3-krat v poglavjih 13 - 17 in enkrat v 20. poglavju. Ζωὴ pomeni življenje v globljem smisu, večno življenje. Značilnosti 'življenja' (ἡ ζωὴ) so tudi: kristocentričnost, posebljenost, univerzalnost in njegova že tukajšna navzočnost.²³ Prav tako kot beseda 'resnica' (ἡ ἀλήθεια) se tudi beseda 'življenje' (ἡ ζωὴ) pojavi že v Janezovem prologu (v Jn 1,4) v povezavi z 'Besedo' (ὁ λόγος), in sicer kot 'luč ljudem'. Beseda 'življenje' (ἡ ζωὴ) se pojavi vedno v povezavi z Jezusom oz. z Besedo; 32-krat izgovori to besedo Jezus sam. Jezus ni le posrednik življenja; on uteleša 'življenje' (ἡ ζωὴ) v svoji osebi - on je 'življenje' (Jn 14,6). Vse podobe in pojmi v Jezusovih 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) izjavah so neposredno ali posredno prek konteksta povezane s pojmom 'življenje' (ἡ ζωὴ). V Jn

²³ Prim. J. Marböck, *Leben*, v: BThW, 393.

11,25 in v Jn 14,6 uporabi Jezus pojem 'življenje' (ἡ ζωὴ) za svojo samoznačitev. V svoji velikoduhovniški molitvi prosi Očeta, naj ga le-ta poveljča (prim. Jn 17,1). Potem bo tudi Jezus poveljčal Očeta in dal vsem, ki mu jih je Oče dal, večno življenje (prim. Jn 17,2). In v čem je večno življenje? "Večno življenje pa je v tem, da spoznajo tebe, edinega resničnega Boga, in njega, ki si ga poslal, Jezusa Kristusa" (Jn 17,3).

V nadaljevanju bomo prešli k eksegezi ožjega sobesedila (Jn 14,1-14), znotraj katerega je Jn 14,6, da bi mogli vlogo in sporočilo Jezusove samoznačitve v Jn 14,6 še globlje razumeti. Jn 14,1-14 predstavlja le del dialoga med Jezusom in učenci, ki se začne že v Jn 13,36 in se nadaljuje z Jezusovim govorom tudi po Jn 14,14. Razlaga besedila se nanaša na izvirno besedilo in na spodaj zapisani delovni prevod, ki je razčlenjen na osnovi dialoške zgradbe besedila.

- 1 a Vaše srce naj se ne vznemirja!
- b Verujte v Boga in vame verujte!
- 2 a V hiši mojega očeta je veliko bivališč.
- b Če bi ne bilo tako, ali bi vam rekel:
- c Odhajam, da vam pripravim prostor?
- 3 a In ko odidem in vam pripravim prostor,
- b pridem spet in vas bom k sebi vzel,
- c da boste tam, kjer sem jaz, tudi vi.
- 4 a In kamor jaz grem, poznate pot.

- 5 a Tomaž mu reče:
- b Gospod, ne vemo, kam greš.
- c Kako bi mogli poznati pot?
- 6 a Jezus mu reče:
- b Jaz sem pot in resnica in življenje;
- c nihče ne pride k Očetu, če ne po meni.
- 7 a Če ste spoznali mene, boste spoznali tudi mojega Očeta.
- b In od zdaj ga poznate in videli ste ga.

- 8 a Filip mu reče:
- b Gospod, pokaži nam Očeta, in zadosti nam bo.
- 9 a Jezus mu reče:
- b Toliko časa sem med vami in me nisi spoznal, Filip?
- c Kdor je videl (gledajoč) mene, je videl Očeta.
- d Kako moreš ti reči: "Pokaži nam Očeta"?
- 10 a Ali ne veruješ, da (sem) jaz v Očetu in Oče v meni?
- b Besede, ki vam jih govorim, ne govorim sam od sebe;

- c ampak Oče, ki ostaja (ostajajoč) v meni, opravlja svoja dela.
- 11 a Verujte mi, da sem jaz v Očetu in Oče v meni;
- b če pa ne, verujte zaradi del samih!
- 12 a Resnično, resnično, povem vam:
- b Kdor veruje (verujoč) vame, bo dela, ki jih jaz opravljam, tudi opravljal,
- c in še večja kot ta bo opravljal,
- d ker grem jaz k Očetu;
- 13 a in karkoli boste prosili v mojem imenu, to bom storil,
- b da bo Oče poveljčan v Sinu.
- 14a Če me boste kaj prosili v mojem imenu, bom jaz (to) storil.

Drugi del Jezusovega odgovora Petru (v. 1-4)

v. 1

V v. 1 so "Jezusovi neposredni sogovorniki"²⁴ vsi njegovi učenci in ne samo Peter kot neposredno pred tem (prim. Jn 13,36-38). Jezus, ki pozna svoje učence, pozna tudi njihovo stisko v tej poslovljni uri: "vznemirjenost srca, strah pred zapuščenostjo".²⁵

Jezus pride učencem v tem stanju naproti: najprej s spodbudnimi besedami ("Vaše srce naj se ne vznemirja!") in potem tudi s pozivom k veri²⁶ ("Verujte v Boga in vame verujte!"). V hiastični obliki je povezana vera v Boga z vero v Jezusa. Po Janezovem evangeliju obstaja samo ena vera, v Boga in v Jezusa hkrati.²⁷ V smislu Jezusovih besed morejo učenci njegov odhod prenesti z optimizmom, prav zaradi vere v Boga in v Jezusa.

v. 2-4

V v. 2 začne Jezus govoriti v podobah ('hiša', 'bivališča', 'prostor'). Tudi te podobe so blizu starozaveznemu razumevanju. Jezus utemelji svoj odhod: odhaja v hišo svojega Očeta, v kateri je mnogo bivališč,²⁸ da

²⁴ Ch. Koch, *Der Abschied*, 133.

²⁵ Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied*, 29.

²⁶ Ch. K. Barrett, *Das Evangelium*, 446, piše o možnih načinih obeh glagolov 'verovati' v v. 1b. Omenja več možnosti: oba glagola sta lahko v velelnem naklonu ali pa oba v povednem; potem je lahko prvi glagol v povednem naklonu in drugi v velelnem ali pa nasprotno. Po njegovem mnenju nobena od teh možnosti ne nasprotuje pomenu celotnega odstavka, vendar pa na osnovi velelnika parassevsqw sklepa, da so tudi ostali glagoli v velelnem naklonu; tako so bili razumljeni tudi v skoraj vseh starih latinskih rokopisih ter pri cerkvenih očetih.

²⁷ Prim. R. Schnackenburg, *Joh III*, 65.

²⁸ "Beseda o bivališčih v Očetovi hiši je dala povod za različne razlage. Za večino razlagalcev so z njimi mišljena nebeška bivališča, ki jih večkrat omenjajo judovski in tudi gnostični teksti" (R. Schnackenburg, *Joh III*, 67).

pripravi²⁹ prostor³⁰ učencem. "Jezusov cilj je tudi cilj verujočih, in njegov odhod ima pomen le v tem, da jim omogoči dosego tega cilja".³¹ Njegov odhod je torej pomemben za njegove učence. V v. 3 jim obljubi, da bo potem zopet prišel in jih vzel k sebi. "Edini Jezusov namen je, da učence ponovno zbere ob sebi (prim. v. 3 'da boste tam, kjer sem jaz, tudi vi')".³² Na ta način utemelji Jezus svojo optimistično in upanje zbudajočo držo do učencev v zvezi s svojim odhodom. V tem optimističnem tonu zveni tudi njegovo prepričanje v v. 4, da učenci poznajo pot, kamor odhaja.

Tomaževo vprašanje in Jezusov odgovor (v. 5-7)

v. 5

V v. 5 se Tomaž ne strinja z Jezusovim prepričanjem (v v. 4). Trdi ravno nasprotno, namreč, da učenci ne poznajo niti cilja ("Gospod, ne vemo, kam greš" v v. 5b) niti poti do njega ("Kako bi mogli poznati pot?" v v. 5c). S temi besedami pa ne odkrije samo svojega lastnega nerazumevanja Jezusovih besed, temveč tudi nerazumevanje vseh drugih učencev (saj spregovori v 1. osebi množine, in ne v 1. osebi ednine). "Tomaževo vprašanje kaže, da se učenci še ne morejo ločiti od svojega omejenega načina gledanja in da je njihovo mišljenje še naprej omejeno na zemeljsko-predmetne strukture".³³

v. 6

V v. 6 odgovori Jezus na Tomaževo vprašanje: "Jaz sem pot in resnica in življenje; nihče ne pride k Očetu, če ne po meni."

Za učence in tudi za bralce evangelija je na tem mestu Jezusov odgovor v obliki epifanijskega obrazca 'jaz sem' oz. Jezusove samooznačitve presenetljiv in nepričakovan. Objekt njihovega iskanja ('pot' v v. 4-5) postane v v. 6 subjekt oz. Jezus sam. Jezus, ki se odpravi na pot k Očetu, postane sam ta pot. Tako se za učence prestavi težišče od njim nepoznane poti na Jezusovo osebo, ki stoji pred njimi in ki jo poznajo. Jezusova trditev, da učenci poznajo pot (prim. v. 4), je s tem utemeljena.

²⁹ Glagol προμαρτυρω "je v Novi zavezi večkrat uporabljen za napoved, da je prihodnje odrešenje že 'pripravljeno' ali da še bo 'pripravljeno' (Mt 25,34.41; 1 Kor 2,9; Heb 11,16; 1 Pt 1,4-5; Raz 12,6; 21,2) in že v Iz 40,3 se pojavi naročilo 'pripravite pot Gospodu' v povezavi z eshatološko napovedjo odrešenja" (Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied*, 30).

³⁰ μωρηνη je samostalnik, ki ustreza glagolu μενηναι. Torej označuje 'ostajajoče' in ne 'mimoidoče' ("eine bleibende, nicht eine vorübergehende Bleibe"). V: Ch. K. Barrett, *Das Evangelium*, 447.

³¹ R. Schnackenburg, *Joh III*, 66.

³² N. d., 68.

³³ Ch. Koch, *Der Abschied*, 257.

Povedkovo določilo 'pot' je ozko povezano z neposrednim sobesedi-
lom. Zaradi tega postavljajo mnogi eksegeti³⁴ težišče na to povedkovo
določilo in pripisujejo ostalima dvema ('resnici' in 'življenju') le epekse-
getično funkcijo za prvo določilo. Obstaja pa še druga skupina eksegetov,
ki pripisuje vsakemu od treh določil poseben pomen. To smer zasledimo
že pri eksegezi mnogih cerkvenih očetov.³⁵ Po mojem mnenju razlaga prva
skupina povedkovi določili ('resnico' in 'življenje') močno kristocentrično
in druga skupina močno teocentrično. S tem obstaja pri prvi skupini
nevarnost, da omeji 'resnico' in 'življenje' le na njuno epeksegetično vlogo;
pri drugi skupini pa obstaja nevarnost, da so 'pot', 'resnica' in 'življenje'
obravnnavani preveč ločeno drug od drugega. V obeh smereh zadenemo
ob težave.

Ob tem pa se nam v povezavi z Jezusovo samooznačitvijo v v. 6 po-
stavlja vprašanje: Zveni Jahvejev 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) samo v Jezusovem
'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) ali pa tudi v vseh treh njegovih povedkovih določilih
(v 'poti', 'resnici' in 'življenju')? Če se ta nanaša na celotno Jezusovo
samooznačitev (to pomeni, da tudi na povedkova določila), potem ta
določila ne morejo biti več obravnavana popolnoma ločeno drug od
drugega in prav tako ne morejo biti več omejena samo na epeksegetično
vlogo. Potem lahko vidimo samo skupaj 'pot' in 'cilj', Jezusa in Očeta. To
pa pomeni, da je Jezusova samooznačitev tudi izraz močne recipročne
imanence med Jezusom in Očetom.

V v. 6c je razložena Jezusova samooznačitev iz v. 6b: "Nihče ne pride
k Očetu, če ne po meni." Ta formulacija nam razlaga nekatera načela, ki
veljajo za notranji Božji red ali ekonomijo³⁶: Verujoči ne morejo priti k
Jezusu po Očetu, temveč nasprotno, po Jezusu k Očetu. V v. 6c je podano
tudi merilo izključevalnosti ali ekskluzivnosti. Jezus je edina pot, edini
dostop do Očeta. Izključevalnost je podana z Jezusom kot edinim sred-
nikom odrešenja.³⁷ Brez njega ne more nihče priti k Očetu, a po njem vsak.
Izključevalnost srednika odrešenja dopušča univerzalnost prejemnika
odrešenja. (Sporočilo, da je Jezus dostop k Očetu in k življenju, srečamo
tudi v povezavi z Jezusovo 'jaz sem' izjavo o vratih [v Jn 10,7-9]. Merilo
izključevalnosti pride do izraza še v povezavi z Jezusovo 'jaz sem' izjavo
o vinski trti [v Jn 15,5]).

Primerjava vrstic v. 2-5 z v. 6 nam pokaže bistveno razliko med njimi:

³⁴ Prim. R. Schnackenburg, *Joh III*, 72; H. Thyen, *Ich bin*, 42; Ch. K. Barrett, *Das Evangelium*, 448.

³⁵ Prim. R. Schnackenburg, *Joh III*, 73.

³⁶ Prim. B. Schwank, *Evangelium*, 363-364.

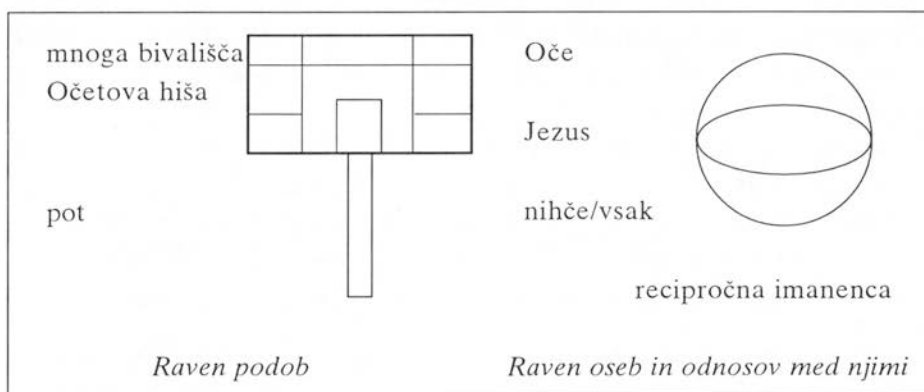
³⁷ Po R. Schnackenburg, *Joh III*, 74, predstavlja v. 6c enega od vrhov Janezove teo-
logije: povzete nauka o odrešenju, popolnoma utemeljenem na Jezusu Kristusu.

Prostorski elementi oziroma podobe ('pot', 'hiša', 'bivališča') v v. 2-5 so v v. 6 nadomeščeni in obrazloženi z osebami (Jezus, Oče, nihče).³⁸ To nam kaže tudi grafični prikaz. V v. 6c pa pride ponovno do izraza tudi logika odnosov med temi osebami: Verujočemu je po Jezusu ('poti') Oče ('cilj') dosegljiv. To pomeni, da obstaja imanenca cilja v poti oziroma Očeta v Jezusu, ki je za verujoče po Jezusu dosegljiva.

v.7

Tudi v v. 7 pride do izraza logika imanence v odnosu med Jezusom in Očetom: 'Poznati'³⁹ Jezusa je predpogoj za 'poznati' in 'videti'⁴⁰ Očeta. Jezus izrazi z gotovostjo, da učenci poznajo Očeta⁴¹ in da so ga že videli.

Filipovo vprašanje in prvi del Jezusovega odgovora (v. 8-14)



³⁸ Prim. Ch. Dietzfelbinger, 38.

³⁹ Glagol 'poznati' (γινώσκειν) pomeni mnogo več kot zunanje poznavanje osebe, namreč 'biti v skupnosti' z njo (prim. R. Schnackenburg, *Joh III*, 76). Takšno poznavanje ni le intelektualno dejanje do osebe ali predmeta. Mnogo bolj gre pri tem za odnos, ki zaobjame partnerja v celoti. Pri tem pa je intelektualni moment zavestno zaobjet in reflektiran (prim. Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied*, 39).

⁴⁰ Z v. 7 se dotaknemo samega središča Janezove kristologije: Oče je navzoč v Jezusu. Iz tega središča je prežet ves Janezov evangelij od začetka do konca. Jezus v takšni meri zastopa Očeta, da se v 'poznavanju' njega zgodi tudi 'poznavanje' Očeta. (Prim. Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied*, 39).

⁴¹ Upoštevanja vredne so tudi časovne oblike glagola 'poznati'. Dietzfelbinger, *Der Abschied*, 39, jih razlaga takole: "Medtem ko je v v. 7 učencem obljubljenoznanje Očeta (prihodnjik γινώσχετε), se v v. 7b prihodnjik spremeni v sedanjik (γινώσχετε): vi poznate že, vi ste že videli, kar se da videti (videti in poznati se tukaj pomensko ujemata tako kot v v. 9). Obljubljenoznanje je navzoče že v trenutku, v katerem Jezus zagotovi to spoznanje; in zagotovi ga v tem, ko se učencem predstavi kot pot k Očetu... Vendar, ali niso učenci že prej poznali Jezusa in torej v njem tudi Očeta (prim. 1.41-51; 2.11; 6.66-71)? Preteklik 'videli ste ga' upravičeno zagotavlja, da če so učenci Jezusa resnično poznali in videli, so v njem že videli tudi Očeta."

v. 8

Jezusova trditev v v. 7, da je v njem mogoče spoznati in videti Očeta, je povod za Filipovo zahtevo po posebnem razodetju Boga: "Gospod, pokaži nam Očeta, in zadosti nam bo!" (v. 8). S tem Filip izrazi "uni-verzalno hrepenenje religioznega človeka",⁴² "hrepenenje vseh religij".⁴³ gledanje Boga. Po nič večjem ne more hrepeneti človek, kot je to, da bi gledal resničnega Boga.

v. 9

In kako odgovori Jezus na Filipovo zahtevo? Jezus ne pokaže Filipu Očeta preko posebne teofanije, ampak mu razodene njegovo slepoto. Obenem pa izrazi tudi razočaranje nad Filipom: "Toliko časa sem med vami in me nisi spoznal, Filip?" (v. 9b). Te Jezusove besede so nam nerazumljive, saj Filip sprašuje po Očetu, in ne po Jezusu. Razumljive pa postanejo, če upoštevamo logiko imanence v odnosu med Jezusom in Očetom, ki je bila omenjena že v v. 6-7, ko Jezus razloži, kako je mogoče 'priti' k Očetu in ga 'spoznati'. Ista logika kot za 'spoznati' velja tudi za 'videti'⁴⁴:

Jezusa spoznati ⇒ Očeta spoznati (prim. v. 7)

Jezusa videti ⇒ Očeta videti (prim. v. 9)

Jezus ostane vseskozi dosledno pri tej logiki. Prizadeva si, da bi tudi učenci umeli recipročno imanenco v odnosu med njim in Očetom.

v. 10-11

V v. 10-11 izrazi Jezus povezanost med seboj in Očetom še močneje prek posebnega obrazca recipročne imanence⁴⁵: "jaz v Očetu in Oče v meni". V v. 10 je obrazec recipročne imanence postavljen kot vprašanje Filipu in v v. 11 se pojavi kot objekt vere. Jezusov poziv k veri, da je on v Očetu in Oče v njem, je tukaj namenjen vsem učencem. Samo z 'očmi vere'⁴⁶ morejo učenci doumeti povezanost oz. recipročno imanenco med Jezusom in Očetom. Ta vera ima torej za njih temeljni pomen in ostaja Jezusova radikalna zahteva do njih. In če ne morejo verovati na osnovi

⁴² Ch. K. Barrett, *Das Evangelium*, 449.

⁴³ B. Schneke, *Johannes*, 285.

⁴⁴ "Posebno gledanje Boga ni potrebno, ker je Jezus tisti kraj, na katerem je mogoče gledati Boga." (Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied*, 44).

⁴⁵ "Obrazec recipročne imanence je izrazno jezikovno sredstvo, katerega namen je, da opiše popolno enost med Jezusom in Očetom; vendar še vedno nejasno, saj vsaka analogija v tem primeru odpove" (R. Schnackenburg, *Joh III*, 76).

⁴⁶ R. Schnackenburg, *Joh III*, 76.

⁴⁷ Prim. n. d., 78-79.

Jezusovih besed, potem naj verujejo zaradi del samih⁴⁷ (prim. v. 11b). To pomeni, da je mogoče logiko recipročne imanence med Jezusom in Očetom prepoznati tako v Jezusovih besedah kot tudi v njegovih delih.⁴⁸

v. 12-14

Verujoči pa ne bodo le pasivni 'gledalci' recipročne imanence med Jezusom in Očetom, temveč bodo tudi sami opravljali dela, ki jih Jezus opravlja, in še celo večja⁴⁹, ker gre Jezus k Očetu (prim. v. 12). Njihova vera po eni strani in Jezusov odhod k Očetu po drugi strani sta pogoja za njihovo delovanje. Vrstici 13-14 jasno kažeta, da bo njihovo delovanje v bistvu nadaljevanje Jezusovega delovanja. Tako pride ponovno do izraza logika recipročne imanence, ki tukaj zaobjame tudi odnose med Jezusom in njegovimi učenci oz. verujočimi. Za to delovanje naj učenci prosijo v Jezusovem imenu in njihove prošnje bodo gotovo uslišane. Vse to se bo zgodilo, da bo Oče poveličan v Sinu.⁵⁰

⁴⁸ "Jezusove besede niso le človeške besede, temveč 'Duh in življenje' (6,63.68), 'Božje besede' (3,34; 12,49-50). Kdor je iz Boga, jih more kot takšne identificirati (prim. 7,17; 8,47), kajti 'še nikoli ni nihče tako govoril' (7,46 10,21). Isto velja za dela, ki jih je opravil Jezus (8,28): V resnici so to Božja dela. V njih delujeta Jezus in Oče skupaj (5,17.19-20). ... Iz Jezusovega delovanja se vidi, da je on v Očetu in Oče v njem." (L. Schenke, *Johannes*, 286).

⁴⁹ Verujoči bodo opravljali celo večja dela, "ker gre Jezus k Očetu in bo deloval naprej po učencih. Šele po svojem poveličanju zmore prinesiti poln sad svojega življenja in umiranja (prim. 12,24.32; 17,2). 'Večja' ne pomeni zunanje razširitve in številnih uspehov, ampak močno pritekanje Božjih življenjskih moči v človeški svet (17,2), zbiranje razkropljenih Božjih otrok (11,52) in dokončno soočenje z nevernim svetom (16,8-11). To pa bo mogoče šele po Jezusovem povzdignjenju z zemlje (12,31-32), po njegovem odhodu k Očetu in po delovanju njegovih učencev" (R. Schnackenburg, *Joh III*, 81).

⁵⁰ "Po Jezusovem odhodu je cilj njegovega delovanja po učencih enak kot v času njegovega zemeljskega delovanja: Poveličanje Boga v Sinu (13,31; 11,4; 12,28; 17,4)" (L. Schenke, *Johannes*, 287).

Zaključek

Ob koncu povzemam še enkrat na kratko najpomembnejše ugotovitve v povezavi z Jezusovo samooznačitvijo v Jn 14,6:

* Jn 14,6 ima sicer preprosto stavčno strukturo, ki pa bralca in prevajalca postavlja pred izbiro med različnimi možnostmi prevoda in razlage pomena (npr. veznik 'in' [καί]). Izbire na jezikovni ravni vplivajo in določajo razlago besedila in njegovega pomena.

* Jn 14,6 je domač s starozavežno tradicijo. Izbor besed, obrazcev, podob in pojmov (to so: 'jaz sem', 'pot', 'resnica', 'življenje') na tem mestu ni naključen, temveč zakoreninjen v starozaveznem izročilu.

Kot se Bog v Stari zavezi večkrat razodene z besedami 'jaz sem' (predvsem v Peteroknjžju in v Preroških knjigah), tako tudi Jezus uporabi obrazec 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) za svojo označitev. Na osnovi te sorodnosti je Jezusov 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) ne le rekognacijski ali prepoznavni obrazec, temveč predvsem epifanijski obrazec, izraz Jezusovega Božjega veličastva: Bog se razodeva po Jezusu in v njem, pa tudi po njegovih besedah.

Tudi podoba 'pot' ter pojma 'resnica' in 'življenje' so zakoreninjeni v Stari zavezi. Tam so z Bogom in njegovo postavo tesno povezani, vendar pa ne v obliki povedkovega določila, kot v Jn 14,6. Opazimo tudi povezave med dvema od njiju, npr. med 'potjo' in 'resnico' (prim. Ps 86,11), med 'resnico' in 'življenjem' (prim. Jer 10,10). Vseh treh besed v enem stavku, kot v Jn 14,6, v Stari zavezi ne najdemo. Novost v Jn 14,6 pa je predvsem ta, da se Jezus sam označi s temi besedami: on sam je 'pot', 'resnica' in 'življenje'. Tako je tudi tukaj starozavežno izročilo obvarovano, povzdignjeno in na novo postavljeno.

* Jn 14,6 je znotraj ene od večjih enot v Janezovem evangeliju (Jn 13-17), ki zajema predvsem tematiko Jezusovega slovesa od učencev. Jn 14,6 predstavlja Jezusov odgovor na Tomaževo vprašanje o poti. Pojavi se sredi napetosti zaradi Jezusovega odhoda med Jezusovim optimizmom (ko opogumlja učence in jih poziva k veri) in nerazumevanjem učencev.

* Jezusov odgovor v obliki njegove samooznačitve je na tem mestu presenetljiv in nepričakovan. Objekt iskanja ('pot') postane subjekt oz. Jezus sam. Težišče se prestavi od učencem nepoznane poti na Jezusovo osebo, ki stoji pred njimi in ki jo poznajo. Izražen je premik k Jezusovi osebi. Prostorski elementi oziroma podobe ('pot', 'hiša', 'bivališča') so nadomeščeni in obrazloženi z osebami (Jezus, Oče, nihče).

* Jezus je edina pot, edini dostop do Očeta. Izključevalnost se pojavi z Jezusom, edinim srednikom odrešenja. Brez njega ne more nihče priti k Očetu, po njem vsak. Izključevalnost srednika odrešenja pa dopušča

univerzalnost prejemnika odrešenja.

* 'Jaz sem' (ἐγώ εἰμι) Boga je zaznati v celotni Jezusovi samooznačitvi v Jn 14,6, tako v njegovem 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) kot tudi v vseh treh povedkovih določilih (v 'poti', 'resnici' in 'življenju'). Tako lahko vidimo 'pot' in 'cilj', Jezusa in Očeta samo skupaj. To nas je vodilo do glavnega zaključka v tem prispevku:

Jezusova samooznačitev je izraz močne recipročne imanence med Jezusom in Očetom.

Ta zaključek potrjuje tudi neposredno sobesedilo Jezusove samooznačitve v Jn 14,6a, v katerem je logika recipročne imanence močno v ospredju. Jezus ostaja vseskozi dosledno pri njej in si prizadeva, da bi jo tudi učenci umeli. Jezus jo izrazi zelo neposredno zlasti z obrazcem recipročne imanence: "jaz v Očetu in Oče v meni". Verujoči pa ne bodo le pasivni 'gledalci' recipročne imanence med Jezusom in Očetom, temveč je bodo tudi sami deležni. Po Jezusovem odhodu bo njihovo delovanje nadaljevanje njegovega delovanja. Za to delovanje pa morajo prositi v Jezusovem imenu in njihove prošnje bodo gotovo uslišane. Tako bo Oče poveljčan v Sinu.

Pregled uporabljene literature

Sveto pismo

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Elliger K. - Rudolph W. (Hg.), Stuttgart⁴1990.

Novum Testamentum Graece, Nestle E. - Aland K. (Hg.), Stuttgart²⁷1984.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod (SSP), Svetopisemska družba Slovenije (izdajatelj), Ljubljana²1997

Leksikoni in priročniki

Aland K. (Hg.), *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, 2 Bände (ANTT IV/1-2), Berlin 1988, 1978.

Bauer J. B., *Bibelthologisches Wörterbuch*, Graz 1994.

Blass F. - Debrunner A. - Rehkopf F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen¹⁷1990.

Grabner-Haider A. - Krašovec J., *Biblični leksikon*, Celje 1984.

Jenni E. - Westermann C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 Bände, München (Bd.1⁴, Bd. 2³) 1984.

Komentarji k Janezovemu evangeliju in ostala literatura

Barrett Ch. K., *Das Evangelium nach Johannes*, (Übers. aus d. Engl. von Hans B.), Göttingen 1990.

Bauer J. B., *Wahrheit*, v: BThW, 581-584.

Bauer J. B., *Weg*, v: BThW, 584-586.

Baum A., *Jaz-sem-obrazec*, v: Biblični leksikon, 350.

Becker J., *Das Evangelium nach Johannes*, Würzburg, 1981.

Dietzfelbinger Ch., *Der Abschied des Kommenden: eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden*, Tübingen 1997.

Gerleman G., *hyj*, v: THAT I, 549-557.

Hasitschka M., *Christologie des Johannesevangeliums*, skripta, Innsbruck 1995.

Koch Ch., *Der Abschied des Liebenden. Narrative Analyse zu Joh 13,1-17,26*, Innsbruck 1996.

Marböck J., *Leben*, v: BThW, 392-395.

Sauer G., *יְהוָה*, v: THAT I, 456-459.

Schenke L., *Johannes*, Düsseldorf 1998.

Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium*, 4 Bände (HThK IV/1-4), Freiburg i.Br. ⁶1986, ⁴1985, ⁶1992, ²1984.

Schwank B., *Evangelium nach Johannes*, St. Ottilien 1996.

Thyen H., *Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- und Ich-Bin-Sagen Jesu im Johannesevangelium*, v: JAC 35 (1992) 19-46.

Povzetek: Mira Stare, "Jaz sem pot, resnica in življenje". Jezusova samooznačitev v Jn 14,6

Jezusove besede 'jaz' (ἐγώ) in besedne zveze 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) predstavljajo posebno jezikovno značilnost Janezovega evangelija. Med njimi stopajo v ospredje zlasti tri pojavne oblike s svojimi pomenskimi razsežnostmi: poudarjeni ali emfatični 'jaz' (ἐγώ), absolutni 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) in s podobami/pojmi povezani 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι). Njihova zakoreninjenost v starozaveznem izročilu ter vpliv na prikaz Jezusove osebe oziroma kristologijo v Janezovem evangeliju sta v razpravi prikazana na primeru Jezusove samooznačitve v Jn 14,6. Na osnovi sobesedila je v tem primeru jasno razvidno, da je Jezusova samooznačitev izraz močne recipročne imanence med njim in Očetom.

Summary: Mira Stare, "I am the way, and the truth, and the life." Jesus' Self-Description in Jn 14.6

Jesus' words "I" (ἐγώ) and phrases "I am" (ἐγώ εἰμι) represent a special linguistic feature of the gospel according to John. Among them especially three manifestations and the dimensions of their meanings stand out: the stressed or emphatic "I" (ἐγώ), the absolute "I am" (ἐγώ εἰμι) and the "I am" (ἐγώ εἰμι) connected to images/concepts. The author uses the example of Jesus' self-description in Jn 14.6 to show how they are rooted in the Old Testament tradition and how they influence the presentation of Jesus' personality and the christology in the gospel according to John. On the basis of the context it is clearly evident that Jesus' self-description is an expression of a strong reciprocal immanence between him and his Father.

Libero Pelaschiar

Inculturazione della fede e evangelizzazione delle culture

La proposta di discutere alcune idee concernenti il tema fede e cultura, oggi, riveste una urgenza sulla quale ritengo che nessuno possa nutrire dubbi. Premetto che in queste righe vengono delineate alcune riflessioni introduttive che dovrebbero essere riprese nell'ambito di un lavoro che impegnerebbe tutto il corpo docente in un percorso di confronti e collaborazioni di carattere interdisciplinare.

Rottura tra Vangelo e cultura

Come punto di partenza mi sembra necessario ricordare le affermazioni di Paolo VI contenute nella esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975). Il pontefice rileva fin dall'inizio che la Chiesa ha il dovere di preservare il messaggio nella sua purezza intangibile, ma anche di presentarlo agli uomini del nostro tempo, per quanto possibile, in modo comprensibile e persuasivo. Insiste poi lungamente sulla necessità di lavorare per il rinnovamento dell'umanità cercando di convertire la coscienza personale ed insieme collettiva degli uomini, l'attività nella quale sono impegnati, la vita e l'ambiente loro proprio. Soprattutto ribadisce la necessità di evangelizzare le culture, perché "la rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca".

È sulle ragioni di questa rottura che vorrei anzitutto soffermarmi, per poi esporre alcuni problemi che riguardano differenti proposte che sono state fatte sui rapporti tra fede e cultura nell'ambito cattolico in questi ultimi decenni.

C'è una esigenza preliminare di essere precisi circa il significato dei termini che verranno usati. In primo luogo va chiarito il significato del termine cultura che in queste righe non fa riferimento tanto al suo aspetto aristocratico e scientifico quanto al suo contenuto antropologico più vasto e generale. In modo più preciso, il termine cultura sembra voler significare meno un determinato tipo di attività quanto ciò che conferisce alle attività dell'uomo la qualità peculiarmente umana, ciò che conferisce loro un

significato, ciò che inserisce queste attività in una rete generale di interrelazioni e, attraverso la mediazione di queste, in un orizzonte universale dal quale in definitiva ricevono la loro specificazione, il loro orientamento ed il loro valore. In altre parole, la cultura è l'insieme delle mediazioni attraverso le quali l'esistenza umana nei suoi interventi concreti riceve la possibilità di iscriversi in universo di senso. La cultura, cioè, si configura, in fondo, come niente altro che il modo con cui l'uomo o un gruppo umano si comprende e si esprime. Questa autocomprensione include sistemi concettuali e simbolici nei quali si raccolgono rappresentazioni popolari prescientifiche, sistemi filosofici, le diverse teologie più o meno rigorose, l'immenso universo delle rappresentazioni scientifiche. A ciò si aggiunge il complesso dei sistemi normativi che comprendono, da un lato, ciò che deriva dai valori, sulla base dei quali sono giudicate le azioni e le situazioni e, dall'altro, ciò che deriva dalle regole particolari per mezzo delle quali sono organizzati i vari sistemi di azione. Da ultimo la cultura include un sistema espressivo che comprende tutte le mediazioni che permettono di far circolare i significati: il linguaggio parlato e scritto, le forme di espressione artistiche, il mondo dei simboli e della simbolizzazione.

C'è un altro punto da mettere in evidenza a proposito della dimensione culturale della vita umana. Essa non consiste soltanto nelle numerose tematiche di ordine sociale e politico da trattare a diversi livelli (educativo, scolastico, scientifico), per una esigenza di aggiornamento, ma consiste nell'essere un autentico esistenziale ossia una dimensione che qualifica l'umanità dell'uomo in quanto tale, cosicché essa è presente ed interferisce in qualsiasi tematica anche in quella più spirituale e trascendente.

Inoltre cercherò di attenermi ai principali procedimenti speculativi che riguardano la cultura in modo preminente. Essi sono: *l'ideologia*, intesa come una radiografia della cultura vista al presente; *l'utopia*, che è una anticipazione o prefigurazione della cultura di domani; *l'archeologia o tradizione*, che è una esplicitazione delle radici della cultura. Mi soffermerò sugli aspetti archeologici ed ideologici della cultura contemporanea.¹ L'aspetto utopico costituisce invece l'oggetto dell'impegno per un nuovo progetto culturale le cui coordinate sono quasi tutte da inventare, anche se esso deve tener conto e del passato e del presente per evitare illusioni ed evasioni.

Per fede intendo la totalità indivisa di *fides qua* e di *fides quae* ossia come scelta personale e come contenuto quale si configura nella prospettiva cattolica. È una fede quindi che cerca la propria autocomprensione nei diversi livelli di riflessione teologica.

Tra la fede e la cultura il Concilio Vaticano II afferma che ci sono molteplici rapporti. Dio, infatti, rivelandosi al suo popolo fino alla piena

¹ B. Mondin, *Filosofia della cultura*, Massimo, Milano 1994, 51-74.

manifestazione di sè nel Figlio incarnato, ha parlato al suo popolo secondo il tipo di cultura proprio delle diverse epoche storiche. Ed anche la Chiesa si è servita delle diverse culture per diffondere e spiegare il messaggio cristiano, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli. Ma, nello stesso tempo, la Chiesa non si lega in modo esclusivo ed indissolubile a nessun particolare modo di vivere, a nessuna consuetudine antica o recente. Fedele alla propria tradizione e cosciente della propria missione universale può entrare in comunione con le diverse forme di cultura; tale comunione arricchisce tanto la Chiesa stessa quanto le varie culture. Sempre secondo il Concilio, il contributo che la fede offre alla cultura è finalizzato a combattere e rimuovere gli errori e i mali derivanti dalla sempre minacciosa seduzione del peccato, a purificare ed elevare la moralità dei popoli, a fecondare dall'interno, a fortificare, completare e restaurare in Cristo le qualità spirituali e le doti di ciascun popolo in vista di una cultura umana integrale. Perciò l'accordo tra formazione cristiana e cultura anche se non si realizza senza difficoltà, tuttavia, concorre a stimolare lo spirito dell'uomo ad una più accurata e profonda intelligenza della fede.

Questi orientamenti del Concilio indubbiamente esprimono una certezza che è aperta ad una visione ottimistica dei rapporti tra cultura e fede. Gli anni del concilio, infatti, sono pervasi da una sicura speranza nei confronti del progresso dell'umanità derivanti anche da un allentamento delle tensioni tra mondo occidentale e paesi dell'est comunista.

Nell'immediato periodo del postconcilio fino al 1968 Paolo VI si fece interprete di queste speranze con la ripresa, fin dai suoi primi discorsi, dell'idea di una cultura cristiana come luogo di incontro tra la coscienza religiosa e la vita sociale. Con lo stesso impegno ripropose anche la sua idea di dottrina sociale cristiana come complesso ideale alternativo nei confronti delle ideologie laiciste ed atee. Secondo il pontefice, la dottrina sociale della Chiesa pone in chiaro il fondamento di ogni costruzione della comunità umana: cioè l'uomo nella sua verità totale e perenne quale condizione di possibilità di un progetto concreto di rinnovamento della società in modo non conflittuale, ma armonico e sanamente progressivo.

Questo stato di cose venne perturbato dalla contestazione antiautoritaria ispirata da una vulgata marxleninista che, a partire dal 1968, contribuisce a segnare una nuova fase nell'atteggiamento del papa il quale, nella lettura dell'evoluzione storica degli ultimi secoli, adotta lo schema interpretativo antimoderno: dalla negazione di Dio si è giunti alla negazione dell'uomo; l'errore filosofico iniziale, l'umanesimo antropocentrico, si è tradotto in teorie e forme sociali che vanno dal liberalismo al marxismo. La secolarizzazione, che era iniziata col rivendicare ai valori umani la consistenza e il loro legittimo sviluppo, si è

trasformata in secolarismo ed ha prodotto una separazione tra la cultura della società e la fede cristiana. La radice dell'intero processo è interiore all'intelligenza dell'uomo e consiste nell'affermazione della prevalenza esclusiva della mentalità scienziata e tecnocratica che ottunde la naturale aspirazione religiosa.²

In questo contesto si colloca l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* nella quale si sostiene la necessità di evangelizzare le culture perché "la rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca". Questo è anche il contesto entro il quale si configura una sempre maggiore polarizzazione dell'impegno pastorale della Chiesa italiana attorno al problema della inculturazione della fede e della evangelizzazione della cultura durante gli anni ottanta fino ai nostri giorni.

Caratteristiche della cultura moderna

Perché nella nostra epoca si è verificata una rottura tra fede e cultura nel mondo occidentale? Per comprenderne le ragioni è necessario delineare le caratteristiche complessive della cultura moderna dell'Europa occidentale da un punto di vista storico. In altre parole per una comprensione meno schematica e settoriale, si deve determinare l'insieme degli elementi che costituiscono l'idea di cultura maturata attraverso il processo di autocomprensione che gli europei hanno della loro identità culturale. Il filosofo che maggiormente si è impegnato su questo versante è stato Hegel che nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* descrive la storia del mondo attraverso tre stadi:

1. Il mondo orientale, nel quale uno solo è libero, il despota, ma che non essendo limitato da nessuno, è schiavo delle sue passioni.

2. Il mondo greco-romano, nel quale alcuni sono liberi mentre gli altri sono schiavi.

3. Infine Il mondo cristiano germanico nel quale l'uomo in quanto tale è libero, cioè tutti sono liberi, se non davanti agli uomini, certamente davanti a Dio.

Come si può constatare, il criterio di questa classificazione è la libertà considerata non solo nel suo significato politico ma principalmente nel suo senso spirituale perché è sinonimo di autocoscienza e quindi di spiritualità.

Per Hegel il mondo cristiano germanico costituisce la vera civiltà europea, risultante dalla cristianizzazione del mondo greco-romano e dalla sua fusione con i popoli germanici e slavi.

Questo mondo è la sintesi di tre elementi:

1. Quello classico, cioè greco-romano, che è costituito dalla libertà, vale

² Cfr. A. Acerbi, *Chiesa, cultura e società*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1988, 228.

a dire dalla razionalità: infatti senza razionalità, come capacità di conoscere l'universale, non esiste libertà.

2. Quello cristiano, che con l'idea di creazione stabilisce una radicale diversità tra l'uomo e la natura. Ciò permette all'uomo di porre la natura al suo servizio. Inoltre l'uomo è immagine di Dio, esistente come fine in se stesso, per di più figlio adottivo di Dio in virtù della incarnazione del Logos divino.

3. Il terzo elemento quello germanico (meglio slavo-germanico) che è caratterizzato, secondo Hegel, dall'individualismo, ossia dal soggettivismo che sul piano dell'agire permette il dominio dell'uomo sulla natura attraverso la scienza e la tecnica.³

Proprio quest'ultima caratteristica segna l'avvento della modernità in Europa con l'affermarsi ed il diffondersi degli effetti della rivoluzione scientifica iniziata da Galileo. Contestualmente alla rivoluzione scientifica, si fa strada un nuovo tipo di razionalità, promosso da Bacone e Cartesio, che si estende, nel nostro continente, a tutto il campo della riflessione filosofica in polemica con la cultura medievale. Questo nuovo tipo di razionalità consiste nel sostenere il fine pratico del sapere. Tutti i filosofi moderni sono egualmente persuasi che il vero scopo della filosofia sia quello di assicurare all'uomo il dominio della realtà. La riscoperta della cultura antica, attuata nel Rinascimento, permise ai pensatori moderni di recuperare l'ideale propriamente greco della filosofia come conoscenza assoluta vale a dire autonoma, non dipendente da altre forme di conoscenza, a differenza della filosofia medievale che era invece ancilla *theologiae*; e al tempo stesso rese possibile la conoscenza della matematica greca, per lo più ignorata dal medioevo, la quale aveva raggiunto già nell'antichità un elevato grado di perfezione. Presso i greci filosofia e matematica erano considerate nettamente distinte poiché la matematica era ritenuta, per il suo metodo rigorosamente deduttivo, una scienza perfetta ma limitata al settore quantitativo della realtà nell'ambito del quale essa attuava una conoscenza esaustiva e, in questo senso, assoluta. Mentre la filosofia era scienza dell'intera realtà o meglio del suo fondamento, ma, non fornita di metodo deduttivo, non poteva ricavare dalla conoscenza di questo fondamento la conoscenza esaustiva dell'intera realtà e, in questo senso, non era un sapere assoluto. Invece i moderni identificarono l'assolutezza, come autosufficienza propria della filosofia, con l'assolutezza come esaustività, propria della matematica e concepirono il progetto di attuare una conoscenza universale, onnicomprensiva, capace di far conoscere matematicamente, cioè deduttivamente tutta la realtà. Con il tentativo di raggiungere questo ideale di sapere, essi si prefiggevano di

³ E. Berti, *Radici filosofiche dell'idea di Europa*, in: *Filosofia e cultura nell'Europa di domani*, Città Nuova, Roma 1993, 45-48.

garantire all'uomo il dominio sulla realtà. Infatti questo tipo di sapere assoluto è lo sviluppo estremo del disegno di instaurare il regno dell'uomo, finalizzato a procurargli quella forma suprema di dominio che consiste nella capacità di produrre la realtà imitando esattamente l'azione creatrice di Dio ed anzi sostituendo ad essa la propria. Attraverso la costituzione di questo sapere assoluto il disegno del regnum hominis viene ad assumere l'ambizioso significato di una vera e propria sostituzione del regno di Dio.⁴

Questo tipo di razionalità con finalità "pratica" ha investito tutti i settori della cultura occidentale mediante la prevalente applicazione del metodo empirico e matematico a tutto il sapere: osservare e descrivere rigorosamente la realtà, misurare, sperimentare e verificare le ipotesi concernenti le possibili connessioni causali tra i fenomeni prendendo in considerazione solo gli aspetti quantificabili.

La visione di fondo che sta dietro alla espansione di questo tipo di sapere è che il cosmo ed il mondo dell'uomo sono delle realtà autonome. Non si devono, perciò, nella ricerca delle spiegazioni causali, fare intervenire ragioni che vadano oltre i fenomeni osservabili e matematizzabili. Questo tipo di razionalità si estende progressivamente all'economia, alla politica, al diritto ed a tutte le scienze umane.

Tutto ciò ha una enorme conseguenza. Nella misura in cui si afferma questa forma di razionalità nella spiegazione e nella organizzazione del mondo e della vita dell'uomo, nasce una cultura nella quale non interviene il fattore religioso. Così si giunge a quella rottura tra cultura e religione che caratterizza la storia del mondo moderno occidentale.

Certamente non si può dire che nel mondo occidentale sia solo presente questo tipo di razionalità e nemmeno che nella cultura soggettiva delle persone sussista solo questo genere di atteggiamento. Tuttavia questa mentalità diventa così pervasiva che le espressioni della cultura non scientifica vengono confinate nel soggettivo e nell'emozionale.

La cultura *laica*

Questi tratti della cultura occidentale sono propri dell'illuminismo del settecento e del positivismo dell'ottocento e contribuiscono a delineare le strutture fondamentali della mentalità laica. Questa infatti si fonda sulla netta separazione tra fede e ragione, fino all'esclusione della fede religiosa, o, quanto meno, ad una sua riduzione nell'ambito del privato. Tutto ciò perché l'uomo laico nella sua più intima natura è il contrario dell'uomo di fede. È l'uomo che si fa da sé, che si fida solo della propria esperienza e della propria ragione, che rifugge da ogni dogma e da qualsiasi legge a lui

⁴ Cfr. E. Berti, *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, La Goliardica ed., Roma 1977, 17.

superiore ed esteriore, perché, sulla base della propria autosufficienza, sarebbe capace di guidare se stesso e il mondo con la forza della ragione e della volontà verso il bene senza bisogno di ricorrere ad alcun aiuto trascendente. Sicché, quando non è dannoso, il ricorso al trascendente è per lo meno ozioso e non necessario per il progresso dell'uomo. Questo dipende solo dall'uomo che viene dalla storia, vive nella storia e finisce nella storia e il cui impegno storico è quello di costruire una società di uomini liberi, senza dogmi, amanti del progresso e della scienza, tolleranti e sensibili ai valori di uguaglianza e di giustizia.

Lo stato secolare e democratico

Una caratteristica ulteriore della cultura moderna concerne il tramonto dello stato teocratico e il graduale affermarsi dello stato democratico e laico. Si diffonde sempre di più la persuasione dell'autonomia dello stato e della società civile nel senso che il loro fondamento non è la fede cristiana o qualche altra religione ma sono gli stessi cittadini indipendentemente dalla loro fede religiosa. Lo stato laico e democratico è per definizione pluralista, si propone come fine un bene comune fondato e giustificato dalla razionalità pratica e si riferisce a tutte le conoscenze e capacità operative che sono indispensabili per l'organizzazione e il funzionamento della società. Viene escluso perciò ogni riferimento a principi o verità assolute e trascendenti, poiché l'esigenza di garantire la libertà, sia personale che politica, sembra implicare necessariamente un relativismo filosofico, morale e religioso. In questa prospettiva si può parlare di secolarizzazione dello stato, mentre la Chiesa viene considerata una delle tante organizzazioni private che hanno uno statuto giuridico di fronte allo stato e come tale viene riconosciuta e rispettata.⁵

La secolarizzazione

Questo concetto richiama il grande fenomeno multiforme e complesso della modernità che consiste nella progressiva invasione della razionalizzazione nella vita individuale e sociale. Lo sviluppo delle scienze sperimentali e, con esse, la crescita di un rapporto nuovo della ragione umana con la realtà (rapporto strumentale, di sperimentazione, di efficienza, di calcolo) diventano lo specifico della società moderna. Si potrebbe così affermare che una società tradizionale entra nella modernità quando accetta che questa invasione della ragione strumentale tocchi tutti i settori che la compongono.

⁵ Cfr. G. Lazzati, *Laicità ed impegno cristiano nelle realtà temporali*, AVE, Roma 1985, 103.

L'etica secolarizzata

Nell'ambito di siffatto contesto cresce la certezza che, percorrendo la strada delle nuove scienze, si sarebbe potuto realizzare una migliore organizzazione della società e quindi ottenere condizioni di vita più giuste per tutti. Ben presto questa certezza ha prodotto una fiducia quasi assoluta nel progresso scientifico e tecnico che, poi, per quasi due secoli è rimasta una bandiera della cultura moderna, particolarmente nell'illuminismo, nel positivismo e nel marxismo. Molti infatti hanno pensato che la finalità etico-umanista di un mondo fraterno e libero, nella giustizia e nella pace, era raggiungibile attraverso la razionalità scientifica, la tecnologia, l'economia, e la politica.⁶

Crisi della ragione moderna e il postmoderno

Questa visione ottimistica e progressiva della razionalità scientifica entra in crisi, per molteplici ragioni, tra gli anni sessanta e settanta. Già con la scuola di Francoforte viene denunciata l'insufficienza della ragione scientifica ad affrontare e risolvere i grandi conflitti sociali del primo novecento. Per questa scuola la ragione illuminista è essenzialmente una ragione strumentale incapace di proporre e fondare valori, mentre si è prestata a divenire un potente mezzo di oppressione a disposizione delle ideologie totalitarie contemporanee.

Inoltre in questo periodo, che coincide con la cosiddetta crisi delle ideologie, inizia a manifestarsi anche la decadenza della razionalità classica quale visione generale della realtà elaborata dall'uomo europeo all'inizio dell'età moderna e rimasta sostanzialmente alla base del modo di pensare comune sino ai nostri giorni. Ad essa si accompagna l'insofferenza per ogni codice preconstituito sia sul piano intellettuale che su quello della prassi; prevale il bisogno di novità, di creatività, di costruire nuovi valori e nuovi codici di comportamento più aderenti alla vita, all'esperienza personale. Alle ragioni esibite dalla razionalità classica (identificata con quella moderna sia essa matematica del periodo Descartes - Newton, sia quella dialettica del periodo Hegel - Marx) si sarebbe sostituita o dovrebbe sostituirsi, la decisione, l'energia, l'esperienza. Significative per delineare alcuni tratti della crisi della ragione sono le conclusioni cui perviene Gianni Vattimo in *Le avventure della differenza* (1980). Alla nozione classico-cristiana di persona identificata nell'individuo borghese cristiano cioè nel soggetto autocosciente, egli contrappone l'uomo come *dividuum*, ossia come insieme di pulsioni sempre in lotta tra loro e sempre in precario equilibrio. Riflettendo del tema

⁶ Cfr. J. Gevaert, *Catechesi e cultura contemporanea*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1993, 50 ss.

heideggeriano della differenza ontologica tra essere ed ente, Vattimo lascia cadere completamente l'essere per sostenere nietzscheanamente la semplice differenza tra ente ed ente inteso ciascuno come puro evento. Ne deriva, di conseguenza, la rinuncia alla ricerca del fondamento della realtà; anzi ciò che è importante è lo "sfondamento", l'abbandono della stessa logica come ricerca di un perché, di un logos. Infatti "tutte le categorie metafisiche (l'essere e i suoi attributi, la causa prima, l'uomo come responsabile) sono categorie violente, esse vanno indebolite o depotenziate". Lo stesso autore continua rilevando che, "proprio là dove sembra che l'oblio della differenza sia più completo, nell'esperienza dell'uomo metropolitano, l'essere, forse, parla di nuovo nella sua modalità debole, che comporta anche una dissoluzione del soggetto con tutte le caratteristiche violente che la tradizione metafisica gli ha attribuito".

Ma già nel corso degli anni sessanta e settanta, con la diffusione della contestazione antiautoritaria dei sistemi sociali dei paesi occidentali, si diffonde in maniera sempre più pervasiva una mentalità o cultura "radicale", la cui idea forza sta nell'istanza dell'appagamento immediato dei desideri, accompagnata da un tendenziale nichilismo etico. Le fondamentali strutture intellettuali di questa mentalità sono già delineate nel tipo ideale del "sessantotto-pensiero" riassumibili nella seguente tipologia. Si enfatizza:

1. Il tema della fine della filosofia che si riassume nella convinzione che occorre farla finita con la tradizione filosofica, sviluppata ed esaurita con e da Platone fino ad Hegel.

2. Il paradigma della genealogia, e cioè, di fronte ad un discorso qualsiasi, non si tratta più di determinare i contorni del suo contenuto e del suo significato, quanto piuttosto di interrogarlo sulle sue condizioni esterne di produzione.

3. Viene dato per certo il dissolvimento del concetto di verità in quanto la pratica del paradigma della genealogia impone una diversa concezione della verità: esiste cioè nel soggetto qualche cosa di estraneo alla sua coscienza che anima il suo discorso a sua insaputa.

4. Si dà per acquisita la storicizzazione delle categorie della ragione e la fine di ogni riferimento all'universale: questo è in effetti l'orizzonte stesso della genealogia come sforzo per collegare dei discorsi alle loro condizioni concrete, sempre storiche, di produzione. Secondo Foucault "la genealogia non si contrappone alla storia... si contrappone invece al dispiegamento metafisico dei significati ideali".⁷

Da ciò è derivata una triplice conseguenza: sul piano *culturale*, la dissoluzione delle componenti costitutive della soggettività umana (libertà come assunzione di responsabilità, dovere, progettualità); sotto il profilo

⁷ L. Ferry-A. Renaut, *Il 68 pensiero*, Rizzoli, Milano 1987, 24-33.

psicologico, il tendenziale arresto dello sviluppo della personalità ad uno stadio ancora immaturo (carattere narcisistico dei comportamenti individuali); sotto il profilo *storico*, il superamento del sistema sociale che ha caratterizzato nelle sue varie fasi la società industriale (sussiste una sostanziale indisponibilità ad un impegno costante, umile, quotidiano ad una causa). Di conseguenza decadono le costanti antropologiche tipiche del mondo e della cultura moderni: concezione dell'uomo individuale e collettivo radicalmente orientato verso il futuro e operante secondo lo schema mezzo-fine (che è la razionalità del progetto); qualificazione dell'esistenza sulla base del differimento delle gratificazioni e della interiorizzazione dei valori e delle norme istituzionali. Si vanno invece consolidando, nella mentalità comune, le tendenze a far prevalere gli interessi individuali su quelli comuni, ad ispirare i comportamenti soggettivi al principio dell'edonismo spontaneistico, per cui il piacere e la felicità dei singoli sono assunte ad unica norma valida, e dell'antropocentrismo libertario secondo il quale ogni norma, in quanto norma (quindi ogni regola civile, morale, giuridica), è oppressiva e repressiva e pertanto da rifiutare.

Infatti non è difficile oggi constatare il prevalere di atteggiamenti dominati dal rifiuto di impegni che non siano reversibili e provvisori. Inoltre è diffuso il criterio di porre nel presente l'elemento qualificante delle scelte e delle decisioni con l'ovvia conseguenza di rendere sempre più inoperante la capacità di una progettualità seria e responsabile. Con queste premesse viene quindi a mancare quel complesso di punti di riferimento certi e sicuri nei confronti della vita individuale e collettiva che permettono ai singoli un efficace e soddisfacente orientamento della propria vita. Questa situazione risulta appesantita dal fatto che la società attuale è enormemente complessa così da rendere estremamente difficile la conoscenza ed il controllo dei suoi dinamismi che sono sempre più determinati da coloro che detengono il potere e sempre meno dalla maggior parte delle persone costrette a subire condizionamenti e pressioni che mettono in serio pericolo la loro libertà ed autonomia.

Per queste ragioni alcuni hanno caratterizzato la cultura attuale come cultura dell'indifferenza. Ciò perché le società moderne si sono orientate ad assumere ed a codificare un atteggiamento di neutralità nei confronti di una serie di scelte che coinvolgono valori accettati dagli uni e rifiutati dagli altri. Di qui l'orientamento ad abbassare la soglia del minimo etico, cioè del complesso dei valori irrinunciabili per una società, per elevare contemporaneamente il limite dei comportamenti rimessi alla valutazione dei singoli. È evidente il rischio che si corre con il diffondersi di questa mentalità di indifferenza e di permissivismo di fronte alle proposte di valore nel senso che essa porta non già a sceglierne alcune ma a non scegliere nessuna.

Di fronte a questi tratti della cultura, che sembra esser la più diffusa nell'ambito della nostra società occidentale, sorge per il cristiano l'urgente interrogativo sugli atteggiamenti da assumere e sulle proposte da fare.

L'impegno e la responsabilità in questa direzione appaiono formidabili, tanto da richiedere uno sforzo dal quale nessuno si senta esonerato od escluso. Viviamo infatti in un tempo di grandi rivolgimenti culturali e di grandi implicazioni per la condizione dei credenti e per le sorti della fede. È un momento decisivo della storia in cui si chiude una stagione e se ne apre un'altra. Perciò non ci si può fermare a semplici aggiustamenti, ma occorre il coraggio di ridefinire l'identità ultima, verificare i principi ispiratori, rivedere il senso e il modo della propria missione. A questo impegno ha fatto riferimento il card. Ruini nella sua prolusione, con la quale ha aperto i lavori della 41. assemblea generale della Conferenza episcopale italiana, proponendo un progetto o prospettiva culturale come impresa comune, necessariamente di lungo periodo, finalizzata all'evangelizzazione della cultura e all'inculturazione della fede, per uscire finalmente da quella sindrome di subalternità o di semplice gioco di difesa e reazione che non di rado caratterizza la cultura d'ispirazione cristiana nell'epoca moderna.

Temi e problemi di un progetto culturale di ispirazione cristiana

La proposta di un progetto finalizzato alla evangelizzazione della cultura ed alla inculturazione della fede richiede delle precisazioni alcune delle quali possono essere le seguenti:

1. La proposta di un progetto culturale deve tener presente la difficoltà connessa con le componenti della mentalità odierna ampiamente diffusa (e più sopra in qualche modo descritta) che consiste nella decadenza o eclissi delle coordinate antropologiche tipiche del mondo e della cultura moderni che permettevano di intraprendere con le principali ideologie un rapporto ad un tempo concorrenziale e dialogante sulla base dell'istanza dell'autonomia del soggetto individuale e collettivo, della concezione della storia come processo tendenzialmente progressivo (che rendeva, ad esempio, molto serio il progetto storico della maritainiana nuova cristianità).

2. È necessario precisare, per quanto è possibile, il senso delle espressioni "evangelizzazione della cultura" ed "inculturazione della fede". Poiché l'inculturazione consiste nel "piantare il germe della fede in una cultura e farlo sviluppare ed esprimersi secondo le risorse e il genio di quella cultura", allora di fronte a questo irrinunciabile impegno, emergono sostanzialmente tre significati o finalità da considerare.

a) Un primo significato risulta dalla copiosa letteratura sull'inculturazione ed insiste sul termine germe o seme. Con ciò si intende

sottolineare un particolare aspetto della evangelizzazione: il seme ricava dal suolo e dall'ambiente, dove viene seminato, quanto è necessario per la crescita e lo sviluppo fino alla maturità. Analogamente il Vangelo deve ricavare dalle culture, dove viene annunciato, quanto è necessario per esprimersi, svilupparsi e illuminare le diverse situazioni di vita.⁸

b) Un secondo significato è dato da un tipo di formazione cristiana che mira a permeare l'intera soggettività umana: si tratta di una evangelizzazione in profondità che si riferisce anzitutto alle persone e non direttamente alla cultura oggettiva. Infatti moltissimi battezzati si considerano sociologicamente cristiani ma nel profondo della loro coscienza, nei giudizi di valore, nelle situazioni di vita concreta, agiscono in una prospettiva non cristiana. Questo tipo di inculturazione richiede che si entri in dialogo con visioni ed interpretazioni dell'esistenza non cristiane: visioni del mondo, finalità ultime perseguite delle diverse attività umane; la ricerca della felicità, le scale di valori che sono in gioco; gli umanesimi che sono come il tessuto connettivo che ricollegano le diverse azioni e ne esprimono il particolare orientamento. A questo riguardo, è opportuno riflettere sul fatto che alcuni gruppi o comunità cristiane cercano una evangelizzazione in profondità isolandosi dalla cultura o negando la problematica culturale a livello individuale e collettivo. In questo caso sussiste il rischio del fondamentalismo che rifiuta il dialogo con la cultura filosofica e scientifica di oggi per finire facilmente nell'indottrinamento.

c) Un terzo significato è quello dell'inculturazione intesa come trasformazione o evangelizzazione delle culture oggettive. Quando si parla della evangelizzazione della cultura, in qualche modo, ci si riferisce al dato storico della cristianità medievale. In analogia con questo dato di fatto si pensa oggi ad una strategia attiva di trasformazione della cultura oggettiva. La fede deve essere attivamente presente nella società non soltanto con iniziative di carità, di impegno sociale ed educativo, ma anche con interventi capaci di incidere nel pensiero filosofico, nel diritto, nelle scale di valori, nella pratica etica. Questo concetto viene assunto dalla *Gaudium et spes* (nn. 52-63), dalla *Evangelii nuntiandi*, dal Simposio dei Vescovi d'Europa (1985). "Il principio fondamentale sempre valido è che l'inculturazione significa incarnazione della vita e del messaggio cristiano in una concreta area culturale, in modo tale che questa esperienza non solo riesca ad esprimersi con gli elementi propri della cultura in questione (il che sarebbe un'adattamento superficiale), ma diventi il principio ispiratore, normativo e unificante, che trasforma e ricrea questa cultura, dando origine ad una nuova creatura."⁹

⁸ J. Gevaert, op. cit., 35 ss.

⁹ Cfr. P. Arrupe, *Lettera a tutti i gesuiti. Sull'inculturazione*, in: *Aggiornamenti sociali*, 1978.

Limiti dell'inculturazione della fede

Se per inculturazione della fede si intende ribadire che il cristianesimo deve accogliere dalle diverse culture gli elementi che sono conciliabili con la sua dottrina e con il suo stile di vita, è evidente che si tratta di una esigenza irrinunciabile.

Tuttavia per quanto suggestiva possa essere la similitudine del seme evangelico, bisogna riconoscere che questo seme allo stato puro non esiste da nessuna parte. Nella Bibbia c'è una ineludibile dimensione culturale di cui misuriamo la difficoltà di interpretazione e la distanza leggendo questi venerabili testi. La stessa cosa vale per il simbolo della fede e per le formulazioni dogmatiche.

A ciò si aggiunge il fatto che la diffusione del Vangelo è sempre condizionata dalle persone che offrono la loro testimonianza e che sono espressione del grande patrimonio culturale cristiano. Di conseguenza il non cristiano incontra, in ogni caso, una incarnazione culturale del Vangelo ed è inevitabile perciò una esperienza di estraneità verso una persona che rappresenta un diverso universo culturale.

La storia del mondo occidentale insegna infatti come certi aspetti della inculturazione possono ostacolare l'evangelizzazione, come accadde nel medioevo allorché la cristianità occidentale era talmente fusa con strutture sociali ed elementi culturali di allora da compromettere, in taluni casi, l'originalità e la purezza del messaggio evangelico. Il sistema feudale, la religione di stato, le crociate indicano questi limiti dell'inculturazione.

È notevole che il Vaticano II nella *Gaudium et spes* (n. 58) abbia affermato con chiarezza che la fede non si identifica e non si lega in modo definitivo con nessuna cultura. Perciò non è accettabile il progetto di attuare un certo tipo di inculturazione della fede, in cui la strutturale tensione tra Vangelo e cultura potrebbe cessare di esistere. Immaginare una fede cristiana che facesse corpo unico ed indivisibile con le culture alla stregua di molte religioni non cristiane, significherebbe rinunciare a ciò che la fede ha di più specifico: la non identificazione con alcuna cultura e la tensione liberatoria nei confronti di ogni umana esperienza per quanto ricca ed appagante.

Tuttavia la fede cristiana, affermando la sua distanza critica nei confronti di molte realizzazioni culturali, rimane nella logica della cultura. La tensione con diversi aspetti della cultura e l'atteggiamento critico nei loro confronti sono, in linea di massima, un fattore di umanizzazione e di liberazione. Per il Vangelo la tensione con la cultura, anche se scomoda, aiuta spesso a scoprire ed evidenziare meglio l'autenticità del messaggio cristiano.

Non va dimenticato, ancora, che alcuni temono che, in un'epoca in cui tutte le culture e religioni tradizionali sono profondamente scosse dal

diffondersi della cultura scientifica e dal pluralismo di opzioni morali e filosofiche, l'inculturazione finisce per trasformarsi in una operazione di restaurazione archeologica.

Alcuni orientamenti circa i rapporti tra fede e cultura

Di fronte ai problemi posti dalla inculturazione della fede e dalla evangelizzazione della cultura, è innegabile che i cattolici italiani si sono trovati e si trovano divisi nel delineare le possibili risposte. Mi limito a descrivere quelle che sembrano le più significative.¹⁰

Un primo punto di vista concepisce il rapporto tra fede e cultura come un legame tra autonomie pur respingendo qualsiasi forma di separazione. La radicale trascendenza della fede (si tratta della *fides quae*) esclude ogni possibile cattura da parte delle diverse forme culturali. La ragione umana è chiamata a confrontarsi con la rivelazione divina in «un aggirarsi insonne ed aperto» che esclude ogni pretesa di ridurre il mistero alle categorie concettuali del soggetto umano. Si tratta della logica del confronto che non farà mai cristiana la cultura, come non si morde nel granito, ma perennemente la riferirà al cristianesimo come questo riferisce a quella. Le rive lealmente si guardano, misurano le distanze e indicano i territori del comune convergere, ma nessun territorio sarà fatto preda dell'altro. Non si vuole in nessun modo estraniare la fede dal faticoso impegno dell'umano nella promozione della civiltà. Infatti Dio stesso si è scelto una cultura quando ha voluto rivelarsi all'uomo, cultura che nella sua determinatezza spazio-temporale rimane il punto di riferimento privilegiato per ogni riflessione teologica.

Ma ogni altra traduzione non può attuarsi che sotto il segno dell'ideologia cioè una sorta di schema simbolico che guida ed organizza i processi sociali di un gruppo in un determinato momento storico e che gli fornisce una identità rispetto ad altri gruppi. Il modello o lo statuto ideologico permette alla fede di prendere la carne culturale e alla cultura di lasciarsi investire dalla fede nel segno precario del progetto e della relativizzazione storica senza che si duri o nella logica integralistica della fusione dei due mondi o in quella fanatica della totale eteronomia. Nella rinuncia a vedere nelle proprie elaborazioni intellettuali un intrinseco nesso con la fede, il credente si affida ad "autonome analisi" per assumersi la responsabilità di scegliere tra le diverse ideologie, quelle cioè "aperte e progressive".¹¹ In questa prospettiva il compito del credente non è più

¹⁰ G. Savagnone, *Fondamenti di una cultura cristiana*, in: »Per la filosofia«, Massimo, Milano 1986, n. 6, 47 ss.

¹¹ I. Mancini, *Fede e cultura. L'ideologia come mediazione*, in: I. Mancini-G. Ruggeri, *Fede e cultura*, Marietti, Genova 1979.

quello di elaborare un suo progetto, ma di rispondere quotidianamente alla sfida degli avvenimenti “sulla base di una coerente visione etica e di solide competenze”.

Un diverso approccio è quello di chi senza negare la distinzione tra la sfera della fede e quella della cultura, ne mette in evidenza la reciproca compenetrazione. Infatti, proprio della cultura far emergere nella coscienza umana i problemi di fondo che riguardano il senso ultimo della realtà ed il valore della vita umana. Questo senso è svelato una volta per tutte nell'evento Gesù Cristo. Perciò “nel cristianesimo si rivela la possibilità storica della cultura autentica” in cui trovano il loro vero significato tutti gli sforzi e contributi degli stessi non credenti. “Viene così definitivamente superata l'immagine del problema ‘fede - cultura’ come un problema di nesso o di rapporto tra due ambiti della realtà estranei l'uno all'altro.” Perciò cade l'esigenza di una mediazione tra le due sfere in quanto la mediazione è già avvenuta una volta per tutte in Gesù Cristo.

Al credente incombe la responsabilità, non di sovrapporre a questo evento irripetibile questa o quella ideologia, ma piuttosto di liberare tutto il ricchissimo contenuto di verità che l'evento racchiude. Invece di cercare mediazioni possibili bisogna rivivere un'esperienza che, proprio perché profondamente umana, può essere autenticamente cristiana. Oggi emerge una ricerca che vuole partire dalla propria esperienza che non è qualche cosa di individualistico ma viene sempre vissuta nell'ambito di un popolo che, per il credente è la Chiesa. Perciò il credente opera nel mondo come soggetto ecclesiale, portatore, nella sua azione culturale, sociale e politica, di una concezione dell'uomo che non lo chiude agli altri, che definisce la sua identità in modo totale, senza artificiosi dualismi tra impegno spirituale ed impegno temporale. Il che non significa che il cristiano debba pretendere di dedurre dal Vangelo le risposte ai singoli problemi dell'esistenza, ma che l'uso degli strumenti umani ai quali ricorre deve inserirsi nell'orizzonte di una visione globale che è quella della fede.¹²

Entrambi questi approcci, nella loro radicalità, servono a mettere meglio a fuoco il tema dei rapporti tra fede e cultura. Il primo, che fa evidentemente riferimento al clima di secolarizzazione, intende offrire al cristiano la prospettiva di un nuovo modo di essere presente nella sfera temporale senza privilegi o recinti riservati, ma fianco a fianco con gli altri uomini, nella lealtà di una collaborazione senza progetti precostituiti da difendere. Tuttavia è lecito affermare che in questo modo sembra che si finisca, in ultima analisi, con il legittimare la scissione tra fede e cultura della società secolarizzata. In questo contesto, il concetto di mediazione

¹² Cfr. L. Negri, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Bologna 1983; R. Bu ttiglione, *Il dibattito sulla ricomposizione dell'area cattolica in Italia*, Città Nuova, Roma 1981.

ha più il compito di tenere aperta la loro distanza che non quello di garantirne la comunicazione. Siamo ben lontani da quell'ideale di penetrazione del Vangelo in una cultura "in modo vitale, in profondità, fino alle radici" così da portarvi la forza trasformatrice e rigeneratrice di cui parlano Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi* e Giovanni Paolo II nella *Cathechesi tradendae*.

Non potrebbe essere diversamente dal momento che la mediazione è affidata all'ideologia con tutto ciò che essa contiene di strumentale e di funzionale ad obiettivi contingenti. Conseguenziale, a questo modo di intendere la mediazione culturale, è quella politica la quale non fa che consacrare una scissione che proviene dalla divaricazione tra l'esasperata trascendenza della riserva escatologica e l'immanenza della coerente visione etica e di solide competenze senza un intimo nesso tra la qualità dell'azione politica e la vita di fede.

Anche il secondo approccio, che si colloca nell'ambito delle crisi delle ideologie nella società contemporanea e rivendica la inscindibile compenetrazione tra Vangelo e cultura, vista come un dato originario da riscoprire nell'esperienza del popolo cristiano, non sembra idoneo a fondare un efficace e solido rapporto tra fede e cultura. C'è, in questa prospettiva, il rischio di non rispettare adeguatamente la trascendenza della fede nei confronti della cultura. In altre parole la gratuità del dono della fede è inconcepibilmente più generosa ed imprevedibile, più misteriosa di quanto la ricerca culturale possa per sua natura esigere. Per questo la fede mantiene una inesauribile libertà che le consente di calarsi in culture diverse. Quanto più se ne attenua la trascendenza tanto meno se ne può comprendere l'immanenza, salvo a concepire quest'ultima come una pura e semplice identificazione tra Vangelo ed una cultura ad esclusione delle altre. Ma anche la cultura rischia da parte sua di essere mortificata da una continuità troppo immediata con la fede. Esiste un autentico valore, anche se relativo, della sfera creaturale rispetto al Creatore, della natura rispetto alla grazia, che non dice dualismo ma esprime l'infinita generosità ed il profondo rispetto di Dio per l'uomo. Su questa relativa autonomia si fonda il pluralismo delle forme culturali che la fede ha assunto nel corso della storia del cristianesimo.

Anche il richiamarsi, in quest'ultima prospettiva, all'antropologia cristiana, alla quale fa riferimento il magistero per ricordare che nella rivelazione vi è un nucleo di verità sull'uomo che nessun cristiano può dimenticare nelle sue riflessioni e costruzioni culturali, ha certo una sua fondamentale importanza in quanto è la condizione perché una o più antropologie possano dirsi cristiane, ma essa non è propriamente una antropologia in senso proprio.

Questo breve esame mi sembra mostri che nei rapporti tra fede e

cultura la ricerca di un fondamento nella mediazione ideologica rischia di estraniare e scindere la cultura dalla fede da una parte; dall'altra, la collocazione del fondamento del rapporto tra fede e cultura nella immediatezza dell'esperienza cristiana, esalta la fede ma perde consistenza la cultura.

La mediazione filosofica

A mio parere è possibile uscire dalla suddetta alternativa superando il misconoscimento della ragione da parte di entrambe le posizioni esaminate, ragione intesa nella sua accezione classica di facoltà della conoscenza teoretica della realtà nella sua totalità, non riducibile a quello strumento di calcolo con cui viene identificata da una notevole parte del pensiero moderno. In altre parole si intende sostenere che la filosofia, intesa come metafisica, è richiesta quale mediatrice più adatta tra l'ambito della fede e quello della cultura. La filosofia alla quale ci si riferisce include come suo compito fondamentale la fenomenologia dell'uomo, del suo rapporto con il mondo, dei rapporti interpersonali, del problema della morte e del senso della storia. I risultati di questa indagine accurata, che richiede la collaborazione di diverse scienze umane (fenomenologia, antropologia culturale, linguistica, ermeneutica, storia, sociologia, politica), vanno esaminati nell'intento di determinare le loro ultime condizioni di possibilità. Ciò è possibile, a parere di chi scrive, solo mediante il metodo trascendentale nell'ambito di una filosofia dell'essere come *actus essendi* che garantisce l'apertura, senza pregiudizi, nei confronti di tutta la realtà.

Infatti la condizione della filosofia, legata certamente alla cultura di cui condivide la relatività e la contingenza, possiede con la fede una certa trascendenza rispetto alla storia. Si può dire che tanto la fede quanto la filosofia, pur in modo diverso, comprendono in sé sia una dimensione culturale che una metaculturale. La fede, in quanto viene dall'alto, si incarna nel tempo degli uomini assumendo le loro forme di pensiero e di espressione; la filosofia, in quanto origina dall'uomo nella sua ricerca dell'assoluto, si carica, pur nel vaso di creta delle varie culture, di un contenuto prezioso di validità metastorica. Perciò dire che la filosofia si fa mediatrice tra la fede e la cultura significa affermare che la fede si può incarnare in una cultura perché tra le due sussiste una certa commensurabilità, cioè un comune riferimento al senso ultimo della realtà nella sua interezza. In altri termini, la fede si incultura perché la cultura è anche filosofia, possiede cioè una dimensione filosofica che la apre al tutto e a ciò che non passa. È questa una osservazione che è stata fatta dal cardinale Daneels nel VI simposio dei vescovi d'Europa. "Per

evangelizzare l'Europa - si chiedeva - di che cosa ha bisogno la Chiesa?" E rispondeva: "In primo luogo di una riflessione filosofica forte e sana: Molti problemi e confusioni nel mondo, ai nostri giorni, dipendono dal fatto che la riflessione filosofica è esplosa in una galassia di sistemi e di modi di pensare spesso molto parziali e in ogni caso incoerenti e contraddittori. Il mondo attuale ha bisogno di una rivalutazione e di una disciplina nella ricerca filosofica della verità. Perché i problemi attuali, anche quelli che a prima vista sono teologici, quasi sempre sono anche dei problemi filosofici."¹³

Tutto ciò significa non "filosoficizzare" la fede, ma anzi contribuire ad irrobustire la riflessione razionale chiamata a misurarsi su un terreno culturale devastato che sembra non avere più i requisiti, anche semplicemente umani, per accostarsi alla rivelazione divina.

Quindi la metafisica non è né inutile né dannosa per la fede. Ma è vero anche il l'opposto, e cioè che la fede non solo non è dannosa per la filosofia (e per la cultura) ma la può aiutare a realizzare meglio la propria funzione.

Proprio la situazione culturale più sopra descritta è una evidente testimonianza che il distacco dalla fede, voluto in nome dell'autonomia della ragione, ha avuto come esito lo smarrimento di quest'ultima con l'avvento del nichilismo e dell'irrazionalismo. Per andare al di là della situazione di vuoto che essa evidenzia, un contributo significativo potrebbe venire da una riflessione, pur nel rispetto dello statuto epistemologico della filosofia, che accolga le ispirazioni della fede come punto di riferimento con cui confrontarsi.

Questa reciproca collaborazione tra fede e filosofia potrà anche contribuire ad evitare il pericolo di un certo positivismo teologico che vorrebbe un faccia a faccia tra la fede e le scienze e di cui si è delineata l'insufficienza a proposito del rapporto tra fede e cultura in generale.

Purtroppo, penso, esistano indizi i quali portano a ritenere che la formazione filosofica ricevuta dagli studenti dei centri teologici sia molto debole e come non poche volte l'unificazione in uno stesso programma delle discipline teologiche e filosofiche abbia sacrificato le esigenze e il metodo stesso della filosofia, tanto da far correre qualche rischio nel senso di uno strisciante biblicismo e di un larvato fideismo.

È necessaria invece una mediazione filosofica in quanto la rivelazione e la fede presuppongono, implicano e richiedono (come condizione permanente) l'essere spirituale-finito dell'uomo quale soggetto cosciente e libero capace di pensare e possedere se stesso secondo le strutture costitutive della sua spiritualità finita. La rivelazione e la grazia esigono ed implicano l'autonomia dello spirito umano in nome della loro stessa

¹³ G. Daneels, *Evangelizzare l'Europa secolarizzata*, in: *Il Regno-Documenti*, 1985, n. 30.

trascendenza ed immanenza. Quanto è permanentemente e insostituibilmente umano costituisce la condizione di possibilità della divinizzazione dell'uomo.

Perciò, al fine di realizzare un dialogo efficace tra fede e cultura è indispensabile proporre una argomentata antropologia filosofica ed una antropologia per essere fedeli ad una più adeguata visione dell'uomo che proviene anche dalla rivelazione, senza operare al riguardo alcun riduzionismo né di tipo integralistico né di tipo immanentistico e senza cedere a tentazioni di tipo estrinsecistico; sbocchi inevitabili quando si separano, si oppongono, si sovrappongono fede e ragione, fede e cultura.

Sarà possibile così rendere intelligibile il modo di porsi della fede come compimento autentico dell'essere uomo e come realizzazione del messaggio cristiano in sintonia con quanto l'uomo porta e vive nel più profondo di se stesso. È questa la svolta antropologica di K. Rahner, non come riduzione del messaggio cristiano all'autocomprensione dell'uomo, ma come tentativo di comprendere la rivelazione cristiana nella sua non derivabile originalità (trascendenza) e sua corrispondenza a quanto l'uomo vive e conosce di se stesso. Ed è anche la direzione di ricerca indicata da Giovanni Paolo II nel discorso del 1. novembre 1982 a Salamanca: "Se la teologia ha sempre avuto bisogno della filosofia, oggi questa filosofia dovrà essere antropologica, vale a dire, dovrà cercare nelle strutture essenziali dell'esistenza umana le dimensioni trascendenti che costituiscono la capacità radicale dell'uomo di essere interpellato dal messaggio cristiano per comprenderlo come salvifico, cioè come risposta di pienezza gratuita alle questioni fondamentali della vita umana."

L'articolazione del discorso filosofico nei suoi rapporti con la teologia

Questa stretta connessione della riflessione filosofica con l'autocomprensione della fede richiede qualche ulteriore precisazione allo scopo di evitare atteggiamenti unilaterali ma anche di proporre qualche ipotesi di lavoro interdisciplinare, finalizzata a promuovere un discernimento intellettuale cristiano nei confronti della cultura entro la quale viviamo.

Questo discernimento, dal punto di vista filosofico, dovrebbe far riferimento alle principali correnti del pensiero le quali nel loro complesso adottano tre percorsi principali :

1. Il percorso cosmologico, ancorato al duplice mondo della natura e della storia e preoccupato di rendere ragione della totalità del reale in funzione di questa prospettiva.

2. Il percorso antropologico, che assume il dinamismo della libertà umana con l'impegno volto a comprendere la realtà a partire

dell'esperienza della coscienza.

3. Il percorso metafisico, centrato sull'assoluto che trascende sia l'ambiente cosmico e storico dell'uomo, sia l'intimità più profonda della coscienza, della sua soggettività e preoccupato di mostrare che sia la natura che lo spirito hanno la loro origine ed il loro fondamento nella pienezza del mistero ontologico.¹⁴

A causa della parzialità della loro prospettiva, i due primi itinerari o vie, danno sovente luogo ad interpretazioni riduttive della realtà. La via metafisica è meno soggetta a un questo pericolo perché il punto di vista nel quale si colloca, quello dell'essere, è il più universale ed inglobante ed è perciò il più adatto ad integrare gli altri due. Tuttavia questa integrazione può essere autentica a condizione di salvaguardare la inalienabile verità della via cosmologica e di quella antropologica. Diversamente essa pure può assumere una prospettiva parziale ed unilaterale. Come si può agevolmente constatare, le tre vie sono complementari anche se è la terza quella che assicura l'armonia dell'insieme.

La riflessione teologica, nella misura in cui si sforza di chiarire il mistero della fede con l'aiuto della ragione, verrà influenzata, nel bene e nel male, dal pensiero filosofico esistente. E quindi potrà accentuare ora gli aspetti storici, ora quelli antropologici, ora quelli metafisici della intelligenza fede. Infatti tutte queste tre dimensioni sono presenti nella Rivelazione. Il rischio è quello di mettere in evidenza un aspetto, dimenticando o sottovalutando gli altri. Così vedere nel Cristo il coronamento del cosmo ed il fine della storia universale ha un grande significato ma a condizione che la verità del Cristo non sia ridotta a questa funzione cosmologica. Pure considerare il Cristo quale catalizzatore delle nostre libertà come via privilegiata di accesso al suo mistero, è ugualmente un itinerario indispensabile e fecondo, purché la bontà di Cristo non sia concepita e misurata sul modello delle attese e degli ideali del cuore umano. In teologia, come in filosofia, è la terza dimensione quella meno esposta alle deviazioni riduttrici. È la dimensione teologica quella che assicura al meglio le due altre per la sua capacità di integrare la verità, che è il cuore della prima dimensione, la bontà, che è l'anima della seconda, nella contemplazione e nella riflessione sulla gloria eterna di Dio come Amore.

Tuttavia questa terza dimensione non può considerarsi come un sistema compiuto che assorbe ed esaurisce il contenuto degli altri due aspetti. E ciò non solo perché il mistero di Dio trascende le possibilità di qualsiasi riflessione umana, ma anche per la ragione che essa mantiene il suo valore attraverso un costante riferimento ai punti di vista specifici delle altre due dimensioni che risultano così tra di loro vicendevolmente complementari.

¹⁴ A. Lèonard, *Foi et philosophies*, Ed. culture et vérité, Namur 1991, 303.

Sono queste alcune idee che sul tema dei rapporti tra fede e cultura sono riuscito a raccogliere fino ad oggi. Sono intuizioni, argomentazioni proposte che privilegiano, nell'ambito della cultura, la dimensione filosofica e che richiedono ulteriori ricerche ed approfondimenti. Lo scopo è stato quello di contribuire in maniera molto modesta a ripensare le tematiche ed i problemi che si riferiscono alle complesse relazioni tra la fede, le teologie e alcune tra le diverse filosofie contemporanee: Si tratta di un piccolo contributo, spero utile, per dare, assieme ad altri, una percettibile spinta a quel progetto culturale di cui si è fatto cenno più sopra.

Bibliografia

Acerbi A., *Chiesa, cultura e società*, Vita e pensiero (casa editrice), Milano 1988.

Alfaro J., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Queriniana, Brescia 1991.

Alfaro J., *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986.

Alfaro J., *Il problema teologico della trascendenza e dell'immanenza della grazia*, in Id., *Cristologia e antropologia*, Cittadella, Assisi 1973, 256-397.

Arrupe P., *Catechesi e inculturazione*, in: *Aggiornamenti sociali*, 1977, n. 28.

Berti E., *Radici filosofiche dell'idea dell'Europa. Filosofia e cultura nell'Europa di domani*, Città Nuova, Roma 1993.

Berti E., *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, La goliardica editrice, Roma 1977.

Bordoni M., *Cristologia ed antropologia*, in: C. Greco (ed.), *Cristologia ed antropologia*, AVE, Roma 1994.

Bordoni M., *Gesù di Nazaret*, Roma 1982.

Conc. Vat. II, *Gaudium et spes*, nn. 53-62.

Campanini G., *Cattolici e società fra dopoguerra e postconcilio*, AVE, Roma 1990.

Colzani G., *Moderno, postmoderno e fede cristiana*, in: *Aggiornamenti sociali*, 1990, n. 12.

Ferry L.- Renaut A., *Il '68 pensiero. Saggio sull'antiumanesimo contemporaneo*, Rizzoli, Milano 1987.

Giovanni Paolo II, *Costituzione apostolica Sapientia christiana. Proemio* (1979).

Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica Catechesi tradendae* (1979).

Gevaert J., *Catechesi e cultura contemporanea*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1993.

Ladaria L.F., *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 174-202.

Lazzati G., *Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali*, AVE, Roma 1985.

Lèonard A., *Tipologia dei rapporti tra la problematica filosofica e la pratica teologica contemporanea*, in: *Filosofia e teologia*, 1987, n. 1, 61-72.

Lèonard A., *Foi et philosophies*, Ed. culture et vérité, Namur 1991.

Marafioti D., *Filosofia e teologia, teologia e filosofia*, AVE, Roma 1990.

Menozi D., *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, PBE, Torino 1993.

Mondin B., *Una nuova cultura per una nuova società*, Massimo, Milano 1982.

Mondin B., *Scienze umane e teologia*, Roma 1988.

Paolo VI, *L'impegno di annunciare il Vangelo*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1976.

Rahner K., *Filosofia e teologia*, in: *Nuovi saggi*, Paoline, Roma 1968.

Rossi P., *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bologna 1989.

Savagnone G., *Fondamenti di una cultura cristiana*, in: *Per la filosofia*, 1986, n. 6.

Sorge B., *I cristiani nel mondo postmoderno: presenza, assenza, mediazione*, Roma 1983.

Szaszkiewicz J., *Filosofia della cultura*, Gregoriana, Roma 1974.

Vaccarini I., *Cultura radicale e modernità*, in: *Aggiornamenti sociali*, 1982, nn. 7-8.

Vaccarini I., *Crisi nelle società occidentali e presenza cristiana*, in: *Aggiornamenti sociali*, 1986, n. 2.

Povzetek: Libero Pelaschiar, **Inkulturacija vere in evangelizacija kulture**

Avtor najprej opredeli izrazje (kulturo in vero...), poda kratko analizo preloma med evangelijem in kulturo, nato pa predstavi poglobitve lastnosti sodobne kulture. Po letu 1968, ko so se tudi v zahodni Evropi očitneje kazale antropološke posledice dekadence racionalnosti ter rasti individualizma in sekularizma, postaja inkulturacija vere ter evangelizacija kulture vse bolj nujna, da bi sporočilo vere (p)ostalo prepričljivo in razumljivo. Zanimanje temelja resničnosti in logične vzročnosti ter antiavtoritarno oporečništvo poraja radikalno drugačno kulturo. Gre za spremenjeno miselno paradigmo, ki se zoperstavlja metafizičnemu načinu mišljenja. Posledice so očitne na področju kulture na splošno, psihologije in zgodovine: razvodenitev bistvenih sestavin človeške subjektivnosti

(svoboda, odgovornost...), zaustavitev osebnostnega dozorevanja še na nedozoreli stopnji (individualni narcisizem...) in okrnitev socialne naravnosti, ki je bila lastna industrijski družbi, v smeri temeljne nepripravljenosti za sprejem trajnejših obveznosti. Še silovitejše je njihovo nevidno delovanje. Nekateri zato današnjo kulturo imenujejo kulturo ravnodušnosti.

Živimo v času kulturnega obrata, ki terja ponovno opredelitev načel in vrednot, kar pa je skupna naloga za daljši čas, da bi mogli uresničiti evangelizacijo kulture in inkulturacijo vere. Obnovitev dialoga med evangelijem in kulturo je ena prednostnih nalog. Evangelizacija pa se nanaša tudi na dialog z nekrščanskim, »drugačnim« pogledom na svet. Inkulturacija ne pomeni le navzočnost vere v karitativnem delovanju, vzgoji in sociali, ampak tudi v filozofski misli, pravu, lestvici vrednot, etičnem ravnanju; inkulturacija je inkarnacija krščanskega oznanila, da se lahko izrazi s sestavinami kulture, a jo tudi navdihuje, preoblikuje in preustvarja. Potrebno pa je tudi premostiti ovire za inkulturacijo vere in vzpostaviti načela glede razmerja med vero in kulturo. Slednje je mogoče uresničevati po treh zamislih: prva zamisel tvega, da ločuje kulturo od vere, druga pa v krščanski izkušnji poudarja vero na račun kulture. Avtor predlaga tretjo zamisel: do uravnoveženega razmerja med vero in kulturo je mogoče priti s pomočjo filozofije, pojmovane kot metafizike. Tej pripisuje sredniško vlogo med področjema vere in kulture: vera se more utelesiti v posamezni kulturi, ker med obema obstaja določena sorodnost, povezujejo ju namreč tista vprašanja, ki jih obravnava metafizika. Potrebno je raziskovati sodobne miselne tokove, okrepiti študij filozofije na teoloških šolah in tako širiti prostor za evangelizacijo kulture ter inkulturirano teološko refleksijo vere.

Lenart Škof

Vprašanje etične zavesti in praktična filozofija sv. Tomaža Akvinskega

Uvod

Ko se srečujemo s filozofijo Tomaža Akvinskega, seveda ne moremo mimo dejstva, da je imel Aristotel pri filozofskem razvoju Tomaža prav posebno vlogo. Tomaž je v svoj sistem nasploh prevzel mnogo pojmov iz Aristotelove filozofije.¹ Enako kot za metafiziko in logiko ter spoznavno teorijo velja tudi za Aristotelovo etiko: njene temeljne pojme Tomaž postavi v specifično krščanski okvir in nadgradi z nekaterimi ključnimi elementi svoje misli. V tem smislu lahko že na začetku ugotovimo, da je Tomaž velik del Aristotelove psihologije in metafizike uporabil za svoj prikaz etike ter praktične filozofije nasploh. Tomaž v svoji obravnavi vprašanj človekovih dejanj (praktične filozofije oziroma praktičnega razuma/uma) in pojmov, kot so 'dobro', 'premislek', 'izbira', že govori v smislu povezave Aristotelove in krščanske misli. Vprašanje je torej odprto, ko nas zanima specifično krščanski značaj Tomaževe etike ter vpliv Aristotelove *Nikomahove etike* na sistem praktične filozofije, kakor je podan v Tomaževih delih. Odnos med njima lahko seveda ocenjujemo v luči njunih tekstov ali pa njune medsebojne odvisnosti - kakor so to počeli mnogi kritiki Aristotela in Tomaža, ki so želeli pokazati na težave, ki jih uporaba Aristotelove terminologije lahko povzroča krščanskemu okviru Tomaža Akvinskega. Odgovore na ta vprašanja je dal Tomaž sam, saj je jasno, da se njegova praktična filozofija gradi ob nekaterih pomembnih razlikah, ki lahko posredno tudi pojasnjujejo tiste sorodnosti, ki jih ima njegova filozofija z Aristotelovo (kot bomo videli v nadaljevanju, imamo tu v mislih pojem *prudentia*). Razlike so, če samo naštejemo naj-

¹ Seveda je bilo pri tem odločilno dejstvo, da je v času Tomaža Akvinskega naraščalo splošno zanimanje za Aristotelovo filozofijo in s tem so nastajali tudi prevodi njegovih del (prvi sploh je njegova dela prevajal Boetij, potem pa vse do 12. stoletja ni novih prevodov). Prvi prevod *Nikomahove etike* je v celoti izšel šele 1250. leta (prevedel Robert Grosseteste skupaj z grškimi komentarji), pred tem pa so bile poznane samo nekatere knjige *Nikomahove etike* in branje ter interpretacija sta bila temu ustrezna. Tomaž je bil nasploh prvi, ki je uvidel bistvo vrline *phrónesis* ter zanikal njeno umestitev v neposrednost kontemplativnega življenja. Iz tega uvida izhaja ves pomen, ki ga imata zanj *prudentia* in praktična filozofija nasploh.

pomembnejša dejstva iz Tomaževe praktične filozofije,² naslednje:

človekova sreča ni samo stvar tega življenja;

interpretacija človekovega iskanja sreče je vpeta v okvir splošne teorije dobrega;

pojem človeške narave, ki pojasnjuje naše stremljenje po sreči, je vključen v univerzalno teleologijo narave (naravni zakon, večni zakon);

vprašanje volje, ki je odgovorna za moralno vrednost, je tisto gibalno, ki vodi od premisleka k dejanju.

Ko vstopamo v praktično filozofijo sv. Tomaža Akvinskega, si poskusimo najprej predstavljati okoliščine, ki so izvrstnega interpreta Tomaževe filozofije J. Maritaina³ napeljale k temu, da je Tomaža označil kot najbolj izvirnega in pravega eksistencialista. Kako to tezo razumeti? Človek zanj ni ideja, temveč oseba.⁴ Ta oseba je vselej v konkretni, lastni in hkrati interpersonalni situaciji. Tukaj Maritain seveda posebej poudari problem eksistence kot bistveni položaj človeka. Moramo pa se približati etiki, natančneje, praktični filozofiji Tomaža Akvinskega, če želimo nakazati obzorje, pod katerim je takšno naziranje mogoče. To so vprašanja etične zavesti, razvoja človekovega moralnega presojanja in delovanja. S tem lahko razumemo tako splošen razvoj človekove moralnosti (čas otroštva, vzgoja, razvoj posameznikove moralne občutljivosti), kakor tudi tisto notranje v tem razvoju, kar dobi pri različnih filozofijah in s tem tudi v zgodovini etike, različne opredelitve. Tomaževa filozofija se v tej opredelitvi zbira okrog naravnega zakona (*lex naturalis*) kot tistega, kar ni človeku le vrojeno, temveč je pristno človeško tudi v smislu, da človek vselej teži k dobremu. Tudi po izvirnem grehu namreč ostaja v nas nek *habitus* ki se imenuje *synderesis*. Pri Tomažu je *synderesis* "*habitus principiorum rationis practicae*",⁵ kar obenem tudi do neke mere zameji polje praktične filozofije in problemov etične zavesti. *Synderesis* je srce praktičnega razuma, preko njega se šele odpre pot do kreposti, ki potem vzpostavlja ustroj človeške etičnosti in možnosti celovite sinteze moralnosti v človeku. Kajti prav vsak človek, posameznik in - kar se bo izkazalo za odločilno pri Tomaževi praktični filozofiji - subjekt, je sposoben spoznati naravne zakone. Le-ti so v nas kot del Božjega večnega zakona (*lex*

² Prim. R.-A. Gauthier in J. Y. Jolif, *Aristoteles: L'Ethique à Nicomaque*, Louvain 1970, 275; D. Westberga, *Right Practical Reason*, Clarendon Press, Oxford 1994, 28-30.

³ Prim. J. Maritain, *La Philosophie morale* (Oeuvres Complètes XI), Fribourg 1991.

⁴ J. Maritain, *L'Humanisme de Saint Thomas d'Aquin*, v: *Medieval Studies* 3 (1941), 174-184; citirano po nemškem prevodu: *Thomas von Aquin* (hrsg. von K. Bernath), Bd. 2: *Philosophische Fragen*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, 24.

⁵ *Summa Theologiae* I 79, 12 (v nadaljevanju STh). Citiramo po dveh izdajah: vprašanja (Secunda Pars) 90-105 po dvojezični nemški izdaji - *Die Deutsche Thomas Ausgabe* (DThA - Summa Theologica), Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1977, Bd. 13 (Das Gesetz); ko gre za ostale dele, pa navajamo po angleški dvojezični izdaji - *Summa Theologiae*, London 1974 (Vol. 11, 17, 18, 23, 36).

aeternae) in kot subjekt ima posameznik spoznanje, s katerim se preko norm, pravil, odpravi na pot vrednot. To je ravno filozofsko in praktično v pravem pomenu besede. V filozofiji kot etiki ne moremo začeti z vrednotami, kajti eksistenca, v pomenu, ki ga bomo še pojasnili, ni nič drugega kot izkušnja in hrepenenje po tistem, kar je že v nas in kar po Akvinskem tudi govori nekje v nas kot vest: "Delaj dobro, izogibaj se slabega", toda le tisti (in tukaj zopet slišimo odmev Maritainovega glasu), ki je sam uspel v eksistenci, ve, kaj sploh pomeni ta notranji glas, in tudi ravna v skladu z njegovimi namigi in zapovedmi. V tem smislu se pojmi naravnega in večnega zakona, *synderesis* ter etične zavesti, postavljajo na drugačen način in naš namen je z interpretacijo dela Tomaževe praktične filozofije pokazati ter slišati zven tega (notranjega) glasu.

V domeni praktičnega se dejanje zgodi oziroma izvrši zaradi nekega smotra. Usmeritev k smotru vodi praktični razum. Ker dobi vse ustvarjeno del Božjega zakona, ima vsako bivajoče v sebi že stremljenje, naprežanje k izpolnitvi svojega bistva. Vsaki stvari je stvarnik 'vtisnil' določen namen, smoter, h kateremu teži. Temeljni princip naravnega zakona pa je: "Treba je delati dobro in se izogibati slabemu."⁶ Seveda se s stavkom, ki izraža naravni zakon (njegovo prvo in najpomembnejše določilo), še ne da priti do področja etike in še manj kar uporabiti njegovo vsebino v praksi, v medčloveških odnosih. Stavek v svoji dani in neposredni obliki je tautologija, seveda skupaj z dejstvom, da je človek subjektivno in po prepričanju o svoji naravi usmerjen v (lastno) dobro, ki je hkrati tudi njegov smoter pri delovanju. Primerov za takšno prepričanje in ravnanje ni treba iskati, saj spada v samo bistvo človekove narave, da si želi dobro (bodisi kot ugodje bodisi kot uspeh, srečo v življenju in podobno). Poiskati tisto mesto, ko se naravni zakon aplicira na konkretno dejanje, pa je že težja naloga. Vsak človek je kot subjekt dejanja (kakor je razvidno iz druge premise) namreč že vselej človek situacije, svojega najbolj lastnega in individualnega položaja, je torej mnogo več kot le izvrševalec oziroma tisti, ki aplicira določena splošna pravila (zbrana v vsem skupnem imetju *synderesis*) na svoje dejanje. Kajti aplikacija, če jo tukaj razumemo v pomenu praktičnega in hermenevtičnega, kot ju je razvil Gadamer, je vprašanje delovanja v etiki, je vprašanje etičnega (kot praktičnega) znanja, namreč tistega, kar človeka zadeva, kar je njegova najbolj lastna domena. Če to imenujemo izkušnja, je to natančno tisto, kar pravi Gadamer - da se morale ne uči (kakor se uči *téchne*), kajti morala je uporaba.⁷

Če je že filozofija pri Tomažu tisto raziskovanje, ki primarno ne prihaja iz razodetja, temveč iz razumskega raziskovanja vsega ustvarjenega, potem je analogno problem etike v filozofiji Tomaža Akvinskega problem osebe

⁶ STh I-II 94, 2.

⁷ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1990, 322.

kot individualnosti. S tem že govorimo o osebi ter njenem praktičnem ravnanju v privlačnosti⁸ in ne dolžnosti (kot pri Kantu). To pa pomeni določeno nevarnost - zmanjšati legalizem (tudi na račun naravnega zakona) v prid razumski odločitvi. Kakor vidimo, je nevarnost v tem, da s tem oslabimo pomembno področje naravnega zakona v nas.⁹ Nakazali smo že, kakšno vlogo ima ta zakon za človeka, zato nas še toliko bolj zanima, če je mogoče njegove vsebine interpretirati na filozofski način - kot legitimne etične zadeve, ki vzpostavljajo in ohranjajo celotno polje etičnega v nas. Toda sistem Tomaža Akvinskega po D. Westbergu¹⁰ ni sistem predpisov, pravil, obligacij, saj v analizi dejanja lahko sledimo zapleteno strukturo, ki z lastno notranjo logiko temelji na razumski odločitvi oziroma na *prudentia* kot "*recta ratio agibilium*".¹¹ In ravno *prudentia* (ki prihaja neposredno iz Aristotelove *phrónesis* kot razumnosti, preudarnosti, pametnosti) je vodilo praktičnega razuma. Zato se mora naša analiza ustaviti ob problemu dejanja, odločitve, se pravi tudi poteka, ki pripelje do določenega dejanja.

1. Tomaževa etika v STh I-II: dediščina Aristotelove filozofije, temelji etičnega - delovanje "sub ratione boni",¹² večni zakon in pot k vprašanju naravnega zakona

Pri obravnavanju etike Tomaža Akvinskega, posebej vprašanj v zvezi z določitvijo človekove (naravne) nagnjenosti k dobremu in s tem že temeljne poteze njegove etike, se bomo zaustavili zlasti pri delih, ki jih v *Summi* Tomaž posveti praktičnemu razumu. To so vprašanja vzpostavitve človekovega praktičnega cilja, ravnanja v skladu z vrlino ter seveda določitev le-te, razmejitev praktičnega razuma od teoretičnega, nadalje vprašanja volje ter smotrov našega vsakodnevnega hotenja. Kaj si želimo, po čem hrepenimo, kam nas vodi naša človeška narava - vsa ta vprašanja lahko z enako upravičenostjo postavimo znotraj teologije, saj je Tomažev sistem najprej teološka spekulacija o malodane vseh bistvenih vprašanjih našega bivanja. Zato je to toliko bolj občutljiva tema, saj se ukvarja z bistveno kontingentnimi stvarmi, stvarmi, ki so lahko tudi drugačne (kakor so to pri Aristotelu stvari, ki so *endechómenon allós échein*), to je s človekovimi vsakdanjimi dejanji, kar pa je po drugi strani spet nepogrešljiv element naše eksistence. V tej dvojnosti se pri Tomažu vzpostavlja razmerje med teoretičnim ali spekulativnim (*ratio speculativa*) ter praktičnim razumom (*ratio practica*). Obe poti našega možnega delovanja oziroma

⁸ D. Westberg, n. d., 4.

⁹ Tukaj moramo vedeti, da gre pri našem vprašanju za strogo praktično področje.

¹⁰ D. Westberg, n. d., 4.

¹¹ STh I-II 57, 4.

¹² STh I-II 1, 6.

spoznavanja sta seveda neločljivo povezani. Toda naš problem, če zelimo - zadeva našega najbolj lastnega, osebnega interesa, je, da najdemo ustrezno ravnovesje med njima ter vsakokrat (ko izvajamo dejanja) že anticipiramo morebitne posledice. To je položaj človeka v vsakdanjem delovanju. Stanje tega ravnovesja se že od začetkov človekovega ukvarjanja z etiko imenuje vrlina ali krepost (*areté, virtus*). Tukaj je seveda predpostavljeno in takoj jasno, da se Tomaž v svojih etičnih prizadevanjih srečuje s tradicijo, ki je vse od grških modrecev pa preko Aristotela do Avgušтина in cerkvenih očetov pripravljala tla, iz katerih je lahko zrasla metoda sholastične filozofije (in hkrati seveda teologije). Seveda pa pri tem ni noben filozof na bolj odličnem mestu kakor Aristotel. Številni komentarji, vse že tako znane Tomaževe interpretacije Aristotela, vključno s komentarjem *Nikomahove etike*,¹³ tvorijo sistem Tomaževe filozofije. Ravno v tem odnosu pa je za etiko pomemben delež, ki ga je k Aristotelovi etiki dodal in razvil Tomaž Akvinski.

Tomaž vse svoje razpravljanje v *Secunda pars* podčrta s temeljno usmerjenostjo človeka k dobremu. Opozorili smo že na težave, ki jih ta usmerjenost nosi s seboj. Če je predmet moralne filozofije človekovo dejanje, je vselej potreben premislek in potrebna je seveda odločitev, se pravi svobodna odločitev v luči nekega smotra. Smoter pa je vselej dobro, saj ga ni človeka, ki si zase ne bi želel samo dobrega. Ravno v tem pa je že prva nevarnost, ki je značilnost praktičnega razuma: v tej svoji nagnjenosti pride do napak. Predmetom *speculabilia*, katerih nedvoumno naravo lahko prav tako gotovo spoznamo s spekulativnim delom našega razuma, so zdaj zoperstavljeni *operabilia*, se pravi tisti predmeti, ki tvorijo naša dejanja, ta pa so vpeta v nujen položaj oziroma v stanje spremenljivosti, celo bistvene nestalnosti in dvoumnosti. V tem je začetna točka Tomaževe etike. Vse, kar lahko spoznamo z razumom (*cognitio naturalis*), je vpeto v dvojnost teoretičnega in praktičnega. *Via cognitiva* ter njena nagnjenost k resničnemu, bistvenemu (*verum, ens*) ter *via appetitiva* v svoji nagnjenosti k dobremu (*bonum* ter nagnjenost *ratio boni*) sta sredstvi za doseganje človekove izpolnitve, sreče, ki je pri Tomažu imenovana blaženost (*beatitudo*). Vsi cilji, smotri, vse vrednote pa prihajajo od in zavoljo Boga, ki je *Sumum Bonum*. V tem okviru še lahko postavimo tudi grško misel in navezavo človeka na prvi vzrok oziroma Boga, četudi ta (kot ideal, uresničitev forme, mišljenje mišljenja) ostaja pri Aristotelu zakrit.¹⁴ Toda tisto, kar je Tomaž razumel pod pojmi večnega in naravnega zakona, postane osnova za vsakršno razumevanje Tomaževega pojmovanja praktičnega razuma. V tem okviru si pogledjmo, kako se v človeku vzpostavi prvotna nagnjenost k dobremu in kako si praktični razum zagotovi

¹³ *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*.

¹⁴ To pač lahko razumemo kot izraz njegove nerazodete narave.

legitimno mesto v sistemu Tomaža Akvinskega.

Če si zelimo pozneje ogledati možnosti aplikacije principov, ki jih človek lahko spozna, na konkretne situacije ter s tem pravo domeno praktičnega ravnanja, si moramo najprej ogledati naravni zakon in njegovo mesto v Tomaževem sistemu. O naravnem zakonu govori vprašanje 94, ki spada pod obravnavo zakona (Stare zaveze) v vprašanjih 90-105.

Za praktični razum je prvi princip in vodilo delovanja poslednji cilj, to je Bog.¹⁵

Bog je zunanji temelj, ki nagiblje k dobremu. Tomaž pa loči več vrst zakonov - večni zakon, naravni zakon in človeški (politični) zakon. Vse stvari (kot ustvarjene), vsaka po svoji naravi, so deležne večnega zakona. S tem jim je dana možnost delovanja sploh. Ta udeleženosť pri večnem zakonu je seveda naravni zakon, ki ga imajo tako bitja, ki niso obdarjena z razumom, kakor seveda človek (čeprav po Tomažu pri nerazumskih bitjih o naravnem zakonu kot participaciji na večnem zakonu govorimo le po podobnosti oziroma analogiji). Človek je edini, ki mu je omogočeno spoznanje temeljnih principov tako teoretičnega, kakor praktičnega področja. In zmožnost, spoznati te principe, ima človeški um. Ta zmožnost je prvi vzgib vsakršnega delovanja, je usmerjenost na različne predmete ter tisto, kar nam omogoča, da po poti naravnega spoznanja dospemo do resničnega oziroma dobrega. To spoznanje nam daje možnost spoznati odsev večnega zakona¹⁶ v nas ter delati tisto, kar zakon predpisuje. Od teh določitev pa je le korak do naravnega zakona, ki je predmet našega praktičnega spoznavanja.

Vprašanje naravnega zakona se tedaj postavlja kot vprašanje - kaj je sploh ta zakon - ali je neka zmožnost (*potentia*), nekaj, kar je v nas kot *habitus* ali pa *passio*. To je že znana Aristotelova definicija oziroma razčlenitev vsebin človeške duše iz *Nikomahove etike II 4*,¹⁷ ki služi tudi Tomažu pri začetni določitvi naravnega zakona. Ker (kljub temu, da je v nas) naravni zakon ni vselej prisoten v zavesti (na primer otroci, tudi brezskrbneži in podobno), zakon ne more biti *actus*. Tako Tomaž naravni zakon postavi v pomenljivo dvojnost: možnost, da delujemo (ki je seveda že v vsakomer, vendar ne na enak način), omogoča nam, da ta zakon razumemo kot nek *habitus*; po drugi strani pa v "lastnem in bistvenem"¹⁸ smislu to ne velja. Naravni zakon je s tem že postavljen v razmerje s *synderesis* (kakor bomo videli kasneje s temeljnim v človeku, ko gre za spoznanja in delovanja praktičnega razuma) in le skozi nekaj drugega je lahko razumljen tudi naravni zakon sam. Kajti zakoni, ki sestavljajo *lex*

¹⁵ STh 90, 2: "Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus."

¹⁶ STh q. 93.

¹⁷ 1105b 20. Aristotel tu govori o trojem v duši: *dýnamis*, *héxis*, *páthe*.

¹⁸ STh 94, 1: "Proprie et essentialiter."

naturalis, so kot temeljni principi uma le usmerjeni na tisti *habitus* v duši, ki jih omogoča spoznati. Pri teoretičnem razumu je to naravna luč razuma (da lahko z njo spoznavamo/razumemo prva načela) pri praktičnem pa *synderesis*. Skupaj tvorita luč duha (*lumen mentis*),¹⁹ ki omogoča tako spoznanje na sebi kakor uresničitev zelenega.

Kakor so torej principi razvidni spekulativnemu razumu, tako je vsebina naravnega zakona razvidna praktičnemu razumu. Stavki, ki jim lahko pripišemo tolikšno razvidnost, da veljajo kot prvi principi, temeljijo na načelu neprotislovja, ko gre za praktično področje pa načelu, da je dobro tisto, za čemer vsi stremijo. Znamenita definicija prvega principa naravnega zakona: "*Bonum est quod omnia appetunt*"²⁰ in razširjeno: "Treba je delati dobro in se izogibati slabemu", pomeni najprej določitev človeške narave ter obenem začetek težav pri filozofskem vprašanju etičnega razvoja človeka. Vse zapovedi, vsi predpisi temeljijo na tem stavku. Cel naravni zakon, človeški zakoni, vse se v delovanju poskuša usmerjati preko izvornega principa človeškega delovanja. Pomembno je, da je naravni zakon bistveno in od vsega začetka usmerjen na skupno dobro, četudi so seveda mnoga dejanja (ki jih označujemo kot krepostna) lahko usmerjena tudi v doseganje zgolj lastne sreče. Da bi lahko spoznali temeljno naravnost ljudi k dobremu, se moramo torej gibati v smeri abstrahiranja, iti moramo k prvim počelom, pot dejanj pa poteka v obratni smeri. Tako je teoretični razum bistveno naravnost k principom, praktični pa k dejanjem, k vsakokratni uporabi vsebin naravnega zakona. V tej dvojnosti (na eni strani splošno načelo, ki ga moramo poznati, na drugi samo z njim ne moremo izvrševati dejanj) na nek način raste napetost, ki vodi k odnosu med naravnim zakonom in dejanji. Človek je po naravi takšen, da je usmerjen k dobremu. Toda ravno z dejanji se pojavijo napake (kot posledice napačnih odločitev), ista resnica, ki je veljala za vse (in ki je nespremenljiva),²¹ se izkaže za dvom, ki se pojavi v posameznem človeku, saj so njegove odločitve pogosto napačne. Vse te odnose bo urejala druga vrsta vprašanj, ki neposredno ne zadevajo več bistva naravnega zakona (katerega vsebine so, kakor že rečeno vse zapovedi, predpisi), temveč se premaknejo v smeri vsakokratnih pogojev delovanja.²²

¹⁹ Prim. C. Schröer, *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, Kohlhammer, Stuttgart 1995, 54-63.

²⁰ STh 94, 2.

²¹ Načela so v nekem smislu spremenljiva - ob zapovedih iz Tore imamo zapovedi Nove zaveze. Ob tem Tomaž seveda zanika možnost, da bi nasprotno karkoli odvzeli temu zakonu; zaradi slabih prepričanj, navad in drugih razlogov pa se vsebine naravnega zakona lahko v veliki meri zakrijejo in pozabijo.

²² Filozofi, ki obravnavajo praktično filozofijo Tomaža Akvinskega, se najbolj razhajajo ravno na tej točki: kakšne naj bodo posledice obravnavanja naravnega zakona. Tako npr. M. Rhonheimer (*Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck 1987) zagovarja delovanje dosledno po naravnem zakonu, medtem ko na drugi strani omenjeni D.

2. Synderesis, volja in dejavnost praktičnega razuma

Preden si lahko predočimo potek dejanja, kakor ga predstavlja Tomaž, si moramo v navezavi na vprašanje naravnega zakona predstaviti tisti temeljni pojem pri Tomažu, ki zadeva posredovanje vsebin naravnega zakona v zavest samo in ki je s tem temeljni pogoj in izhodišče dejanj samih. *Synderesis* kot *habitus*, ki je v človekovi duši, je tisto, kar nenehno omogoča razumevanje principov praktičnega razuma.

Pojem *synderesis*²³ je v zgodovino (sholastične) filozofije po vsej verjetnosti prišel zaradi napake. Pojma namreč ne zasledimo vse do Hieronima, ki pa ga že uporablja v zvezi s tremi deli duše, ki skupaj s četrtem - ki je *synderesis* (razumljena v smislu *conscientia*, vesti) in je nad njimi, tvorijo njeno naravo. Toda interpreti sredi dvanajstega stoletja še ne posvečajo toliko pozornosti besedi sami in njenemu pomenu vse do Petra Lombardskega, ki pa v *Sentencah* (1157-1159) namesto *synderesis* raje govori o *scintilla rationis*. Sam pojem se pri njem uporablja v navezavi na višjo razumsko zmožnost (*ratio superiora*), ki v primerjavi z *ratio inferiora* spoznava oziroma že kar simbolizira duhovno sfero v primerjavi s čutnostjo. Ta delitev seveda izvira iz platonizma in se izraža v Avguštinovi filozofiji. Šele v tem smislu se zares prebudi zanimanje za *synderesis* in pomene, ki bi jih utegnili nositi. Tako razume William iz Auxerra (okoli 1220-1225) *synderesis* kot *ratio superior*. Sploh je značilno, da se vsi veliki teologi tega časa vsak na svoj način opredelijo do pomena, ki ga ima za človeka *synderesis*. Ta del človeške duše je na svoj način v dvojnem smislu odločilen za etično-antropološko problematiko: lahko govorimo o zmožnosti, ki spoznava нравstvene principe (če je le-ta stalna/neuničljiva, je s tem še vedno lahko prisotna tudi v največjih grešnikih); ter na drugi strani kot možnost povezave človeka z njegovim transcendentnim temeljem. In v tem okviru se sholastična filozofija giblje okrog *synderesis*, pojma z nejasnim izvorom, a pomembne, če ne odločilne funkcije za področje človekovega (etičnega) delovanja.

Westberg razvije filozofsko interpretacijo, ki sloni na analizi *prudentie* kot temelja praktične filozofije ter na s tem povezani avtonomiji človeškega delovanja. Sam zagovarjam tezo, da pri omenjenem vprašanju ne gre toliko za načelno prioritetno bodisi naravnega zakona bodisi vrline (še manj za neko sredino med njima - kajti v igri je človek in ne vprašanje prioritete nekega sistema etike), ampak za poudarek, ki ga je potrebno dati delovanju/praksi. V tem pogledu je npr. knjiga R. Mc Inernya (*Ethica Thomistica*, Washington, D. C. 1982) pač primer pretirane aplikacije naravnega zakona, s čimer na nek način zabriše Tomaževo intenco, ki jo je posebej poudarjal J. Maritain.

²³ Ali *synteresis* - verjetno gre za napako, ki je bila posledica napake pri prepisovanju pojma *synteresis*. Kakorkoli že, beseda ima od sholastike naprej svojo zgodovino in njen pomen je treba iskati v tradiciji njene uporabe. Vprašanje *synderesis* obravnavajo praktično vsi interpreti Tomaževe praktične filozofije, posebej o tej temi pa članka M. B. Crowa, *The Term Synderesis and the Scholastics* ter *St. Thomas and Synderesis*", v: *Irish Theological Quarterly* 23 (1956), 152-164 ter 228-245. O tem tudi komentar v *DThA*. Bd. 13, str. 489-492.

Naslednji pomemben interpret v vrsti filozofov in teologov 13. stoletja je bil Filip (Kancler Univerze v Parizu), ki je okoli 1233/34 pisal traktat o *synderesis*. Spraševal se je, ali gre za nek *habitus* (zanj je *synderesis* nekoliko dvoumno *potentia habitualis*, kar je tudi temeljno vprašanje pri Tomažu) ter o povezavi tega pojma z *ratio superior*. Pomembno pri Filipu je, da je v nasprotju z Williamom iz Auxerra zagovarjal nezmotljivost *synderesis*. Nadaljevalci razprav o *synderesis*, kakor je Alexander iz Halesa in drugi, so večinoma ostajali v krogu dognanj, ki jih zasledimo že pri Filipu. Če si pred Tomaževim učenjem ogledamo še Bonaventuro ter Alberta Velikega, vidimo, da se Bonaventura²⁴ s *synderesis* ukvarja že znotraj distinkcije med praktičnim in spekulativnim razumom. Zanj je *synderesis* povezana z zmožnostjo razuma, ki je obdarjen s tako imenovanim 'habitualnim' znanjem o prvih principih. Albert Veliki pa je v razlikovanju dobrega in slabega, kar je omogočeno z delovanjem praktičnega razuma, videl pravo mesto *synderesis*, ki je zanj tam, kjer so principi naravnega zakona (*synderesis* kot *habitus*), njen nosilec pa je intelekt.

Tomaževo obravnavanje je postavljeno, kakor smo že omenili, neposredno v okvir naravnega zakona in posledic, ki jih ima njegovo poznavanje za človeška dejanja. Ravno v poznavanju principov je namreč možnost delati dobro in izogibati se slabemu. V *Prima pars* - I 97, 12 je vprašanje *synderesis* obravnavano kot argument v prid njene habitualne narave. Kot razlog za svojo trditev navaja Aristotela,²⁵ ki za duševne zmožnosti vselej predvideva nasprotje, ki pa ga *synderesis* nima. Zatorej ne more biti zmožnost in je po svoji naravi neko stanje. *Habitus* pa je dejaven ravno v tem, da ni zgolj (gola) zmožnost pridobivanja védenja oziroma znanja, temveč to zmožnost nekako izpolnjuje. Naše znanje ima namreč počela v stvareh, ki so brez oziroma še pred razumsko analizo²⁶ - s tem tudi praktični razum dobi potrebno identiteto, saj prav tako kakor spekulativni spoznava temelje dejanj, principe, ki jih prinaša v nas naravni zakon. Kakor so samo po sebi razvidni principi, ki jih lahko spozna spekulativni um, tako je na področju praktičnega uma *habitus* - ki je torej tisto, kar povzroči, da zmožnosti boljše delujejo - ki daje razumu spoznanje principov dejanj. Naravni zakon je tedaj tudi dejansko v naši (razumski) moči.

V STh I-II 94, 1 pa je znotraj določitve naravnega zakona v svoji (habitualni) naravi postavljena *synderesis*, ki je "zakon našega uma, kolikor je imetje, ki vsebuje zapovedi naravnega zakona, ki so prva počela človeških dejanj".²⁷ V tem smislu je mogoče formalni izvor vsega človeškega

²⁴ V drugi knjigi njegovega *Komentarja k Sentencam Petra Lombardskega*.

²⁵ *Metafizika* IX, 2 (1046b 4 in nadaljevanje 5-20). Tako Akvinski: "Dicendum quod synderesis non est potentia sed habitus" (STh I 79, 12).

²⁶ STh I 79, 12: "Absque investigatione rationis."

²⁷ STh I-II 94, 1: "Synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens precepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum."

delovanja uvideti kot odsev Božjega razuma v človeku ter obenem slediti procesu tako imenovane 'konkretizacije', ki v nasprotju s tendenco spekulativnega razuma (pot abstrakcije, univerzalizacije) vodi k dejanjem, se pravi - k neizogibnosti stvari, ki so lahko tudi drugačne.

Volja je zdaj tista zmožnost v nas, ki nas bo gibala k dejanjem. Zato je vprašanje volje pri Tomaževi praktični filozofiji enakovredno vprašanju razuma. Pravzaprav naše predstave o delovanju volje ne ustrezajo tistemu, kar se v dejanjih (praktično) izvršuje. Volje ne moremo opazovati kot nečesa docela različnega in ločenega od naše spoznavne zmožnosti, saj je za vsako dejavnost, naj bo ta spekulativna ali praktična, potrebna svobodna volja oziroma odločitev. Volja je tako središče vseh naših odločitev. Kakor smo že pokazali, je v naravi človeka, da je nagnjen k dobremu in za to dejavnost ima na razpolago razum in voljo. Razlika med njima je v tem, da je razum usmerjen na resnično, volja pa na dobro. Toda bistvo in karakter dobrega mora prav tako spoznati in določiti razum in mesto volje je potemtakem v posameznih stvareh, ki si jih želimo. Z drugimi besedami: da bi nekaj vzgibalo voljo, mora biti že poznano, želimo si lahko tisto dobro, ki je skozi *synderesis* ter vsebine naravnega zakona v njej že praktično - razumsko spoznano. V tem smislu je operacija intelekta vselej pred operacijo volje. Toda pogled, ki nam omogoča takšno razumevanje počela dejanj (odločitve za dejanja), je mogoč v luči metafizične določitve človeka. Ta zagovarja hierarhijo predmetov, izraženo s temi besedami: "objekt uma je preprostejši in bolj absoluten od objekta volje".²⁸ Ko gre za konkretno, tu prisotno bitje, ki želi, ki je obenem v samem središču eksistence, pa se moramo zavedati, da prihaja do neskladja z omenjeno določitvijo razmerja intelekt - volja. Metafizično (ter razumevanje, ki vodi filozofijo v teološko sintezo) razumevanje tu pomeni, da je univerzalno dobro, popolno dobro, kot predmet volje nedosegljivo v tem življenju.²⁹ Dobro je namreč kot cilj tisto najbolj lastno volje oziroma hotenja.³⁰ Zato nam ostanejo partikularna dobra, ki so predmeti, ki si jih lahko želimo in dosežemo v konkretnih okoliščinah življenja in ki dejansko tvorijo okvir, kjer se lahko pri Tomažu govori o samostojnosti praktične filozofije.

Dejavnost praktičnega razuma je potemtakem večplastna. Kakor smo že poudarili, gre za vrsto težav, ko želimo v dejanjih ravnati po predpisih, ki jih dobimo z vsebino naravnega zakona. Če se želimo umestiti v omenjeni okvir, ki bo dopuščal odprtost in temu ustrezno iskanje vsakega posameznega človeka, je seveda (če definiramo, vedno tавтоloško) naštevaje predpisov in zakonov neuporabno. Če želimo obenem praktično

²⁸ STh I 82, 3: "Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntaris."

²⁹ STh I-II 2, 8: 5, 3.

³⁰ STh I-II 8, 2: "Id autem quod est propter se bonum et volitum est finis."

filozofijo osamosvojiti, da bi ji s tem zagotovili pomen, ki ga je poudarjal že Tomaž (namreč mesto etičnega 'subjekta',³¹ ki se pojavi v njegovi filozofiji in svobodo, ki je temu subjektu a priori podeljena), je potrebno poudariti pomen praktičnega razuma. V tej nalogi zavzema najpomembnejše mesto med vrlinami vrlina *prudentia*, ki jo je Tomaž seveda prevzel od Aristotela in razvil v svojem sistemu etike ter njej pripadajočih kreposti.

Prudentia karakterizira tisto pot, ki v nasprotju s spekulativno potjo vodi k dejanju ter k posamezni stvari. In njene naloge so pravilna izbira sredstev, pravilna odločitev ter izvedeno dejanje. In vrlina (kot *virtus*) vsebuje tudi moč, s katero je delovanje usmerjeno na nekaj dobrega. Vrlina torej povezuje naše nagnjenje k dobremu (področje *lex naturalis*) z aktualnim doseganjem konkretnega smotra - dobrega dejanja.

3. Prudentia in mesto vrline v praktični filozofiji pri Tomažu Akvinskem

V nas so čutnost, afekti, ki imajo to moč, da nas odvrnejo od razuma. Vse to so moči, ki jih je treba voditi, usmerjati. Čuti sami po sebi niso slabi, to je bolj posledica narave njihovega objekta, ki jih lahko 'zmede'. Torej govorimo o dispozicijah, ki bodisi omejujejo bodisi vzpodbujajo življenje človeka. Okvir takšnega spraševanja je zaobjet v pojmu kreposti, razmejitev med vrlinami ter njihova specifična vloga v procesu naših dejanj pa je pri Tomaževi etiki stvar tako moralne teologije kakor filozofske etike. Področje moralne teologije, ki se razteza vse do teoloških (vera, upanje, usmiljenje/ljubezen) vrlin, primarno za nas tukaj ne bo v ospredju. Kajti pokazati želimo, kako daleč lahko pripelje razumska, to se pravi naravno-razumska utemeljitev (filozofske) etike pri Tomažu (kakor smo videli tudi pri Aristotelu, ki pa vendar tudi v skrajnih območjih svojega kontemplativnega ideala ostaja zvest mišljenju) ter kakšne so predpostavke takšne etike. Prav gotovo gre najprej za temeljno zavedanje, da se z umsko dejavnostjo ter s temeljno nagnjenostjo k dobremu lahko tudi v območju filozofije povzpnejo k najvišjim stvarim. Kakor pri Aristotelu tako je tudi pri Tomažu potem metafizika prva filozofija, filozofija, ki se ukvarja s prvimi principi, tako v območju resničnega kakor dobrega. Tistega, kar spozna, ji ni več moč odvzeti. Tako razumljena filozofija pa je lahko vedno

³¹ Boetijeva definicija človeka 'animal rationale' ter kot "naturae rationabilis individua substantia" (*Contra Eutychen III* - človek kot individualna substanca razumske narave) pomeni v tem smislu vir za Tomaževo pojmovanje antropologije, da se je namreč človek kot oseba zmožen zavedati lastne individualnosti, da lahko svoja dejanja opravlja kot gospodar, se pravi hoteno in premišljeno. To so zahteve svobode in hkrati zamejitev človeka glede na ostala ustvarjena bitja. Človek se kot podoba Boga vedno lahko odloči tudi drugače. Z drugimi besedami: odločiti se moremo za vse (poti, sredstva, posamezne smotre), le za zadnji cilj delovanja ne. V tem smislu je človek 'subjekt' lastnega hotenja in delovanja.

tudi utemeljitev naših dejanj. Tako bomo videli, da praktični razum ne more biti v celoti praktičen (ko gre za karakter dobrega, je to zunaj njegove moči), seveda pa niti ne ostaja samo v domeni teorije (legalizma) naravnega zakona. Naj gre za postavljenost definicije ali cilja pred nami, vselej je teoretični razum usmerjen na stvari, ki so po svoji naravi nujne, nespremenljive in resnične. Etika mora imeti po drugi strani zagotovljeno samostojnost, saj drugače ne bi mogli govoriti o vrlinah, ne da bi obenem *sub speciae necessitatis* vse etično védenje (v smislu *virtus*) reducirali zgolj na *scientia*. Zato je v ta okvir postavljena *prudentia* kot tisti *habitus*, ki je za zmožnost razuma kot "*recta ratio agibilium*".³² V *Summa Theologiae* II-II 47-56 je vrlini³³ odmerjen prostor, iz katerega bo Tomaž lahko prešel v obravnavanje odnosov med vrlinami. Značilnost vrline je najprej, da je to nek *habitus*, se pravi niti zmožnost, še manj strast/poželenje - tako kot pri Aristotelu, kjer so vrline *hexeis* (stanja, imetja). Vrlina ima nalogo, da uresničuje zmožnosti,³⁴ ki so nam dane po naravi. Sedež *prudencie* je tedaj praktični razum³⁵ in njeno gibalno volja. V človeku konkretno to pomeni, da je v njem sposobnost, zavoljo katere lahko dobro deluje. Toda ločimo več vrst *prudencie*: nepravna, ki si jo lahko predstavljamo, ko rečemo - "ta je 'dober' tat"; nepopolna, ki velja za vsa posamezna področja (dober čevljar, mizar); popolna, ki je edina prava, označuje pa dobrega človeka glede na (njegovo) življenje kot tako. Se pravi, to je tisti človek, ki se naredi (kakor smo že poudarili z Maritainom). Področje *prudencie* je torej edino pravo mesto praktičnega razuma, saj so ostale intelektualne vrline (sama Tomaževa razdelitev vrlin je analogna Aristotelovi - loči intelektualne/dianoetične vrline ter moralne/etične) tiste, ki izpopolnjujejo zmožnosti razumskega spoznavanja - *sapientia* (modrost), *scientia* (znanje) ter *intellectus* (razumevanje/um). Njihovo delo je stalen premislek o resnici, spoznavanje principov, ki pridejo v spoznanje skozi razumevanje/um (*intellectus*), ki ga Tomaž tudi šteje za prvega med njimi. Kakor pri Aristotelu sta umetnost (*ars*) in *prudentia* (Aristotelova *phrónesis*) lastnosti praktičnega razuma.³⁶ Na prvi pogled ju ne moremo ločiti, saj sta obe vrlini usmerjeni na kontingentne predmete delovanja. Kakor ju razlikuje Aristotel, tako tudi Tomaž razliko med njima utemelji glede na dejavnost - *facere* in *agere*, prva je stvar umetnosti (nekaj proizvesti, usmerjenost na zunanje, materijo stvari, ki jo bomo naredili), medtem ko je druga strogo

³² STh I-II 57, 4.

³³ *Prudentia* - prevod besede (prevod v angleški Summi je preprosto 'prudence', v DThA pa 'Klugheit') bi bil v vsakem primeru neustrezen, glede na to, da Tomaž *prudentia* definira kot "*recta ratio agibilium*", lahko pod pojmom *prudentia* razumemo 'pravilno (razumsko) odločitev' oziroma 'pravilno hotenje'.

³⁴ STh I-II 55, 1: "*Perfectionem potentiae*".

³⁵ STh II-II 47, 2: "*Prudentia non consistit nisi in ratione practica*."

³⁶ *Ars* je zanj "*ratio recta aliquorum operum*" (STh I-II 57, 4).

omejena na delovanje, ki se dogaja v nas kot posledica (pravilne razumske) presoje in odločitve. Umetnost je torej usmerjena v doseganje dobrega za predmete/proizvode same, medtem ko *prudentia* izpopolnjuje dobro naravo človeka samega. Vprašanje pa je, ali je *prudentia* tudi prvotno v razumu (kogniciji). Videli smo, da vrline giblje volja, toda vprašanje se postavlja, če se zavedamo, da je potrebno (če želimo nekaj storiti), poznati sredstva. Odgovor, ki ga da Tomaž, je tukaj seveda proti določitvi *prudentie* iz naših poželenjskih in senzitivnih zmožnosti, saj je v smislu nekakšne 'sprevidevnosti' (*prudentia* se uči iz preteklosti ter sedanjosti za prihodnost) popolnoma lastna razumu. S tem pa se približamo poglobljivi nalogi, ki jo izpolnjuje *prudentia*, to pa je seveda tako imenovana aplikacija oziroma uporaba principov praktičnega razuma v dejanjih. V tem smislu je ona tista, ki išče pravilna sredstva ter s tem opravlja delo, izraženo v praktičnem silogizmu. Delo te vrline je tako označeno kot "*applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium*";³⁷ s tem pa vrлина naše instinktivno razumevanje naravnih zakonov neprestano prenaša v območje dejanja. Vprašanje aplikacije je torej vezni člen pri specifičnem delovanju praktične vrline. Pred njo se seveda zvrsti celoten potek, ki ga D. Westberg ponazarja kot vrsto odnosov in delovanj na polju med razumom in voljo.³⁸

Razum

O cilju/smotru:

1. Razumevanje smotra.
3. Presoja o cilju.

O sredstvih:

5. Premislek.
7. Praktična presoja.

Izvedba:

9. Ukaz, navodilo.
11. Presoja o doseženem cilju.

Volja:

2. Želje, hotenje cilja.
4. Intenca, namera.

6. Privolitev.
8. Izbira, odločitev.

10. Uporaba, aplikacija.
12. Izpolnitev.³⁹

Vzporedno delovanje volje in razuma je torej značilnost vsakega dejanja. Če so nam začetne stopnje jasne, saj gre za vse ze omenjene dejavnike, ki določajo temeljno človeško naravnost k dobremu, je v nadaljevanju razvidno, da vsako želeno dejanje delamo z nekim namenom, seveda pa namen ni vselej v službi dejanskega in zelenega smotra. Prav

³⁷ STh II-II 47, 6.

³⁸ D. Westberg, n. d., 119-120.

³⁹ Ustrezni latinski izrazi so po vrsti: *apprehensio, voluntas, iudicium synderesis, intentio, consilium, consensus, iudicium practicum, electio, imperium, usus, usus passivus, fruitio*.

tako to niso vsa sredstva, ki jih uporabljamo na poti do cilja. Stvar odločitve je že moč razumeti kot sklep v poteku praktičnega silogizma, kot posledico presoje o splošnih principih. Ko se namreč razum v presoji strinja, da so določena dejanja lahko izvedena, je potreben le še imperativ volje: "Naredi to!" Tukaj pa je seveda že prag izvedbe, tako imenovane aplikacije.

Aplikacija je seveda najpomembnejši del dejanja. Vse ostale stopnje lahko bodisi v idealni obliki (kakor jo predstavlja tabela D. Westberga) ali v bolj diahroni inačici razumemo kot pripravo in preverjanje naših načel ter naše sposobnosti, da bi ta načela uporabili. Bistveno za aplikacijo/ uporabo (STh I-II 16) je gibanje. Namreč nekaj apliciramo tako, da določeno stvar spravimo v gibanje. Uporabljati določeno stvar pomeni spraviti jo v določeno operacijo, to pa naredi aplikacija, ki je stvar volje (Tomaž da primer, ko je 'uporaba' konja v tem, da ga jezdim, seveda pa si to tudi moramo želeti). Pred nami je torej premišljeno zaporedje kognitivno in z voljo določenih korakov, ti pa vodijo do izvršitve dejanja. V širšem smislu, ko gre za višje cilje (se pravi, ko je *prudentia* mišljena v pravem in popolnem smislu) kot je na primer ježa konja, pa je seveda jasno, da je aplikacija in uporaba vsebin naravnega zakona udejanjenje vrline kot take in uresničitev moralnosti v nas. Moralnost kot potencia, kot moč/ zmožnost v nas nam je dana po naravi. Vrlina je tisto, kar lahko to zasnovo neposredno udejanji in šele v tem smislu bomo lahko govorili o dobrem človeku oziroma o krepostnem človeku. Tomaž je s tem jasno začrtal in poudaril pomen praktične filozofije za naše življenje.

Sklep

Praktična filozofija sv. Tomaža Akvinskega še zdaleč ne izgublja svoje aktualnosti. S tem, ko se sprašujemo o vzgibih, ki v človeku pripravljajo pot prihodnjega etičnega razvoja, imamo vedno pred očmi naravo tega iskanja. Seveda ne gre za prikaz sinhronicitete nekega duševnega dogajanja, ki bi na koncu skozi niz 'pravilnih odločitev' (kakor uči *prudentia*) izpolnile vsak posamezni trenutek našega hotenja, delovanja volje. Praktična filozofija je raje nenehno gibanje (v smislu vzgiba, ki ga daje proces aplikacije) in s tem nenehna uporaba implicitnega praktičnega znanja kot naše (naravne) zasnove. Etika Tomaža Akvinskega je s tem etika dinamične strukture človekove moralnosti in zlasti v pomenih, ki jih daje okvir *prudentia*, etika, ki je vezni člen med Aristotelovo *phrónesis* ter modernim etičnim subjektivizmom.

Povzetek: Lenart Škof, Vprašanje etične zavesti in praktična filozofija sv. Tomaža Akvinskega

Tomaž je veliko pojmov za svojo etiko prevzel od Aristotela (njegova *Nikomahova etika*) in jih interpretiral skozi specifično krščansko teološko in filozofsko misel. V nasprotju s spekulativno filozofijo (vprašanje resnice) je poglavitni predmet praktične filozofije in etike pri Tomažu dobro in s tem povezano vprašanje dejanja. Dejanja že po Aristotelu spadajo v sfero spremenljivih stvari - s tem pa se zavedamo njihovih vzrokov in smotrov, v skladu s katerimi želimo delovati. Tu so v ospredju vprašanja naravnega zakona in zmožnosti, ki je v nas - *synderesis*, poglavitne praktične vrline *prudentia* ter ustroja etične zavesti pri Tomažu.

Summary: Lenart Škof, Moral Consciousness and Practical Philosophy of Saint Thomas Aquinas

For his ethics Aquinas took many concepts from Aristotle and his *Nicomachean Ethics* and interpreted them within the frame of specific Christian theological and philosophical thought. Whereas speculative philosophy deals with the question of truth, the main objects of Aquinas' practical and moral philosophy are the good and, consequently, human activity. Already in Aristotle's philosophy human acts belong to changeable objects, which makes man conscious of their motives and purposes. With Aquinas, Aristotle's ideas are broadened by a theory of natural law, *synderesis* and practical virtue (*prudentia*). The author endeavours to show Aquinas' great interest in morals within his synthesis of moral philosophy and theology.

A. Slavko Snoj

Sodobne evropske kulture in kateheza

Mednarodni kongres evropske delovne skupine za katehezo
Kranj, od 3. do 8. junija 1998

1. Priprava in izvedba kongresa

Evropski univerzitetni profesorji katehetike in pedagogike religije imajo vsake dve leti svoj kongres v eni izmed dežel, katerim pripadajo. Svoje združenje so ustanovili na prvem mednarodnem katehetskem kongresu v Rimu l. 1950 (takratni škofijski vodja za religijsko pedagogiko ter poznejši nadškof v Strasbourgu A. Elchinger in katehetski strokovnjak K. Tilmann - v imenu Nemškega katehetskega društva). Na prvem zborovanju so se zbrali v Strasbourgu l. 1951, potem pa skoraj vsako leto v različnih evropskih mestih - s premorom med Drugim vatikanskim koncilom. Šele na dunajskem kongresu l. 1972 so evropski profesorji katehetike sprejeli statut, ki pravi, da se njihovo zasebno mednarodno združenje imenuje **Équipe européenne de catéchèse (EEC)** ali **Europäische Arbeitsgemeinschaft für Katechese (EAK)**; francoščina in nemščina sta namreč po dogovoru sporazumevalna jezika. Člani se zberejo z namenom, da bi ugotovili trenutni položaj kateheze v Evropi.¹

Od 3. do 8. junija 1998 so zborovali prvič v samostojni Sloveniji. Kongres je organizirala Katedra za oznanjevalno teologijo Teološke fakultete v Ljubljani, potekal pa je v Kranju, v hotelu Creina. Celotno organizacijo je za predstojnikom katedre A. S. Snojem, ki je v polletnem semestru predaval v Lubumbashiju, prevzel in suvereno izpeljal docent pedagogike in andragogike F. Škrabl; oba sta namreč člana tega evropskega združenja.

¹ Prim. E. Alberich, *Evropska katehetska ekipa, v: Katehetsko-pedagoški leksikon*, KC-Knjizice, Ljubljana 1992, 176-177 z dodatno bibliografijo. Na Nemškem imajo profesorji katehetike tudi svojo zvezo (AKK), ki so jo ustanovili med zasedanjem Nemškega katehetskega društva (Deutscher Kateheten-Verein) na Bledu l. 1967, a jo ne gre enaciti z EEC oz. EAK, ki je izrazito mednarodnega znacaja. Pri pripravi blejskega srečanja je sodeloval tudi naš pokojni profesor Valter Dermota; prim. V. Dermota, *Kateheza po srečanju docentov katehetike na Bledu*, v: CSS 2 (1968), 17-20 in *Predpostavke kateheze, v: Katehetsko-pedagoški leksikon*, 505-506. Docenti katehetike - kakor jih imenuje Dermota v teh dveh prispevkih - so člani Nemškega katehetskega društva oz. narodne zveze AKK. Za dunajski kongres prim. V. Dermota, *Zborovanje evropske delovne skupine za katehezo*, v: CSS 6 (1972), 166-168.

Znanstveno srečanje je potekalo pod naslovom **Sodobne evropske kulture in kateheza**. Namen srečanja je bil preučevati inkulturacijo kateheze v različnih kulturah: merila, procese in izkušnje; preučevati razmerje med vero in kulturo, med kulturami in religijami v multikulturnih družbah, kakršne nastajajo tudi v evropskih deželah. Zato sta izvedbo kongresa podprla tudi ministrstvo za znanost in tehnologijo in ljubljanska nadškofija, simbolično pa tudi županstvu mesta Kranja in Ljubljane.

Kongresa se je udeležilo 59 znanstvenikov in strokovnjakov iz 23 evropskih dežel od Moskve do Lizbone, od Dublina do Lvova, prišel pa je tudi predstavnik iz Brazilije. Delo je potekalo v plenumu in po jezikovnih skupinah, ki dajejo posebno priložnost za izmenjavo osebnih in krajevnih izkušenj, vse to pa na znanstveno-strokovni, duhovno-doživljajski ter kulturno-informativni ravni.

2. Uvodni diagnostični oris

Profesor U. Gianetto iz Rima je na začetku strnjeno orisal razmerja med vero in kulturo, ki jih je predhodno zbral na osnovi poslanega vprašalnika. Odgovorilo je 15 udeležencev kongresa; malo, a morda dovolj za diagnostični oris. V prvem delu je ob posameznih primerih navedel nekaj vzrokov za prelom med vero in kulturo v nekaterih evropskih deželah. Na Irskem, kjer je bila povezanost med vero in kulturo do nedavnega še močna, je v zadnjih nekaj letih oslabela. Med vzroki za to so spotakljivosti nekaterih nosilcev cerkvenih služb; to pa povzroča zmanjševanje duhovnih poklicev in verskega udejstvovanja. Tudi v Franciji in Italiji se veča prelom med vero in kulturo predvsem zaradi nezaupanja med obema, zaradi verske brezbržnosti in nastajanja kulturno pluralne družbe. V Španiji se prelom med vero in kulturo veča, ker se pogloblja nezaupanje v Cerkev zaradi nepričevalnosti in predsodkov. Seveda pa vzroki niso samo v Cerkvi, pač pa v napredovanju sekularizma, ekonomskega neoliberalizma brez čuta za solidarnost in družbeno pravičnost. Tudi v Avstriji je dialog med vero in kulturo zaradi podobnih vzrokov vse manj uspešen. Težave pa so zlasti v srednjih šolah, kjer je pri verskem pouku v spremenjenih razmerah težko ostati v dialogu z mladimi. Potrebno je poglobljati kulturo in vero: kulturo zato, da bi bolj zablestelo njeno globinsko bistvo, ki bo pomagalo ustreznejše izraziti vsebino vere in jo poglobiti. V Nemčiji se razmerje med vero in kulturo ne oblikuje zgolj negativno, (to velja sicer tudi za druge dežele), saj je razmerje v raznih skupinah in okoljih različno (izredno pozitivno je npr., da se neka liturgična revija ukvarja z moderno umetnostjo). Med vzroki za slab dialog pa je neučinkovita estetska vzgoja pri učiteljih verskega pouka, zaradi česar nekateri morda pavšalno odklanjajo moderno umetnost in glasbo. Dialog otežujejo tudi negativne ocene o sodobnem času, ki jih občasno daje

cerkveno vodstvo. Tu je predavatelj izrazil pomembno misel: naloga kateheta ni zavračati neko (sodobno) kulturo ali spreminjati obliko (mladinske) kulture, pač pa je njegovo poslanstvo v kulturo prinašati evangeljsko osvobajajočo luč in usposabljanje veroučence za odgovorno izbiranje in odločanje. Če bi bila estetska vzgoja temeljitejša, bi mladim posredovala zahtevnejša načela za izbiro vrednejših življenjskih vzorcev in za zavračanje tistih, ki so brez vrednosti, ali vsebujejo protivrednote.² (Kako izredno sta pomembna obseg in kakovost umetnostne vzgoje tudi pri nas!) Na Poljskem in v Ukrajini je v mestih zaradi neustrezne pastorale (na eni strani) in verske brezbržižnosti (na drugi strani) dialog med vero in kulturo skoraj odsoten, na podeželju pa bolj navzoč. Značilen je tudi obrambni slog cerkvene hierarhije, ki je bil v preteklosti potreben, sedaj pa v odnosu do družbe in kulture ovira pozitivno in ustvarjalno sprejemanje znamenj časa.

V drugem delu je Gianetto nakazal tudi nekaj uspešnih primerov dialoga med vero in kulturo. Na Irskem ta poteka v smeri zavzemanja za socialno pravičnost, za keltsko duhovnost in za prenovljene načrte verskega pouka s poudarkom na inkulturaciji. V Italiji je dosti poskusov za vzpostavitev dialoga med vero in kulturo. Omenil je katedro neverujočih ("cattedra dei non credenti"), ki jo prireja milanska Cerkev, dialog med predstavniki Cerkve in predstavniki kulture in znanosti v rimski Cerkvi (Lateran). Omenimo še listino toskanskih škofov o umetnostnozgodovinskih spomenikih kot nosilci vsebine za novo evangelizacijo.³ V Franciji imajo za posebno znamenje dialoga med vero in kulturo izkušnje obnovljenega katehumenata (Pascal Thomas v Lyonu). V Španiji dajejo velik pomen za premostitev predsodkov med vero in kulturo zlasti mnogim temeljnim cerkvenostnim skupinam: za sprejemanje novih članov, za kulturni dialog, za pomoč tretjemu svetu; med Baski pa zlasti skupinam Vera in pravičnost (Fe y Justicia) ter solidarnostni dejavnosti (accion solidaria). Za Slovenijo dodajmo primer draveljskih duhovnih večerov, ki nikakor niso edini poskus srečevanja vere in umetnosti.⁴ V Avstriji se celovski škof Egon Kapellari po naročilu škofovske konference zavzema za dialog med predstavniki vere in umetnosti. Avstrija kot večnacionalna dežela lahko na poseben način razvija dialog med veroizpovedmi in kulturami. V Nemčiji se med vero in kulturo veliko dogaja zlasti na vzgojnem področju. Pri katehezi se uvaja veroučence v umevanje sodobne umetnosti in glasbe: mlade se skuša vzeti resno, oblikuje se njim primerno bogoslužje in nekateri profesorji pedagogike

² Za estetsko razsežnost verske vzgoje prim. G. Hilger, *Novejša vprašanja o šolskem verskem pouku v Nemčiji*, v: BV 58 (1998), 181.

³ Conferenza episcopale toscana, *La vita si è fatta visibile* (Življenje se je razodelo), v: *Il Regno* 42 (1997), 193-201.

⁴ Prim. M. Stanonik (ur.), *Bog je videl*, Župnijski urad Dravljje, Ljubljana 1998.

religije imajo za to posebne zasluge (G. Lange iz Bochuma, G. Hilger iz Regensburga). Na Poljskem k dialogu med vero in kulturo prispevajo sedaj tudi TV programi, v Ukrajini pa predvsem novi načrt za verski pouk. Gianetto je razvijal še druge prvine, ki krepijo razmerje med vero in kulturo (demokracija, soodgovornost, komunikativnost itd.). Navedeni drobci pa nam že lahko pomagajo bolje umestiti tri osrednje referate: Krätzlovega, Ocvirkovega in Adlerjevega.

3. Evropske kulture kot izziv za inkulturacijo vere

Škof H. Krätzl z Dunaja se je po opredelitvi pojmov najprej dotaknil zgodovinskih izzivov, ki jih je za vero vedno predstavljal določen kulturno-politični trenutek. Med drugimi evropskimi procesi je omenil pomen Ciril-Methodovega misijonarjenja za širjenje evropske ekumene, in krepitev katolištva s sprejemanjem narodnih jezikov v bogoslužje; Slomškovo vizijo o luči (veri) in ključu (maternem jeziku) do pristne narodne kulture; povezavo nacionalnih interesov z versko strnjjenostjo, kadar jih je ogrožal fašizem, nacizem ali komunizem.

Nato je prešel na sodobne izzive. Postmoderna kultura s poudarjanjem individualnosti posameznika najprej sili, da išče svojo identiteto v zavetju manjših skupin (odtod pomen gibanj in tudi "konkurenca" sekt), z globalizacijo in komunikacijo pa ga vključuje tudi v soodgovornost za naravna bogastva, okolje, preživetje, tako da se kaže potreba po skupnem svetovnem etosu; iskanje osebne identitete in svobode postaja že kar religiozni problem.

Mladinske kulture in njihove posebnosti se izražajo v tisoč oblikah, ki se med seboj potrjujejo, tu in tam pa tudi izključujejo. Vsaka nova "kultura" hkrati že spodbuja njeno novo nasprotje: individualizem spodbuja vlogo skupin (gibanj, sekt), strah spodbuja tveganje v odnosu do življenja, svoboda v spolnosti spodbuja iskanje čistosti in zvestobe.⁵ Egocentričnost zmanjšuje kritičnost mladih do vodilnih v družbi in Cerkvi, porabništvo pa na prefinjene načine izkorišča njihovo hrepenenje po samouresničenju. Osrednjega pomena v življenju mladih ima glasba raznih slogov in izvajalcev od pristno religioznega rocka do satanističnih oblik, ki nekatere mlade nevarno fascinirajo.⁶ Glasba pa zopet nakazuje, da se razdrobljenost mladinske kulture (v modi in oblačenju, uživanju hrane in pijače, gledanju filmov in

⁵ Prim. Raziskovalec trendov M. Horx, *Die wilden Achtziger, Eine Zeitgeist-Reise durch die Bundesrepublik*, München-Wien 1987, 160.

⁶ N. Copray, teolog, terapevt in publicist (Frankfurt a. Main) po novinarsko a stvarno riše razmerje med mladimi in Cerkvijo v knjigi W. Krieger, A. Schwarz (izd.), *Jugend und Kirche*, München 1998, 10 sl.

video izdelkov ...) na nek način zrašča v občutljivost za okolje, mir in pravičnost. Gre za specifično **mladinsko kulturo**, kakršne doslej nismo poznali. Vse to so za inkulturacijo kateheze v sodobnih kulturah veliki izzivi.

3.1. Za cerkveno poslanstvo kateheze in verskega pouka je v bivših komunističnih deželah poseben izziv že to, da se sme (brez stremljenja po oblasti) pojaviti v pluralni družbi kot ponudba ter pokazati, kakšen je njen nauk in kako koristna je njena predstava o človeku in njegovem dostojanstvu, družbenem življenju in skupnem blagru. Tako se bo tudi verski pouk v javni šoli izkazal koristen za celostno rast mladega človeka.

3.2. V zahodni Evropi pa inkulturacija vere danes pomeni, da se oznanjevalci trudijo približati posameznikom (ki so morda vključeni v manjše skupine), in da prek medijev, ki so jim na voljo, znajo predstavljati alternativne oblike evangeljskega življenja. To je še zlasti zavzemanje za tiste, ki jih družba potiska ob rob, pomoč tistim, ki doživljajo težke trenutke, in spremljanje tistih, v katerih se po ljudskih pobožnostih prebujajo stara ali nova hrepenenja. Med takimi "obrobniki" so tudi narodne in verske manjšine. Za krščansko versko vzgojo so slednje poseben izziv, da mlade uvaja ne le v strpnost, temveč v ljubeznivo in ustvarjalno sožitje.

3.3. Mladinska kultura je za katehezo poseben izziv. Družno s skupinami mladih je treba v pastoralni oblikovati jasne cilje in orise ter jih preverjati. Čarobna beseda mladinske pastore je **odnos**. Odnos pa pomeni spremljanje, pomoč, zdravljenje; to pa pomeni pričevanje. Mladi ne povprašujejo po cerkvenih uslužbencih, temveč po prijateljih. Inkulturacija vere gre le prek medsebojnih odnosov, v katerih in od katerih mladi živijo. Zato bo pastoralni delavec preučeval okoliščine in občutljivosti mladih; te pa se hitro spreminjajo. Krščansko veselo oznanilo bo za mlade le tedaj zanimivo, če jim bo prinašalo smisel, blagoslov, osvoboditev in moč. Mladi hočejo biti na strani močnih, ne na strani poražencev, zato jim je treba pomagati do zdrave samozavesti in jim pokazati močne strani krščanstva. Te pa niso le v morali in karitas, temveč predvsem v praznovanju življenjskih skrivnosti, v liturgiji in mistagogiji. To daje kristjanom potrebno moč za življenje in to je pot do oblikovanja občestvenega življenja in bogoslužja v slogu mladih, ki jih bo odpiralo globokim skrivnostim. Krätzlov pristop do mladinske kulture in pastore so udeleženci sprejeli s posebnim odobravanjem.

Cerkev je danes v podobnih okoliščinah kakor na svojem začetku, ko je za inkulturacijo vere uporabljala judovsko izročilo, prevzemala grško miselnost (filozofijo) in se zgledovala po rimski upravi. Ker je Cerkev v Evropi danes pred popolnoma novimi oblikami kulture, so zanjo nepredvidljiv izziv za popolnoma novo obliko posredovanja vere. Saj je kultura sama že čudovito posredovanje (medij) Božje navzočnosti v svetu.⁷

⁷ Prim. R. Schreiter, *Inkulturation*, v: LThK 5 (1996), 508.

4. Stanje duha in oznanjevanje vere v postkomunističnih deželah

Naš profesor D. Ocvirk je v predavanju z zgornjim naslovom in živahnem pogovoru zablestel kot interdisciplinarni poznavalec obravnavane tematike. Omejil pa se je na razmere v *Vmesni Evropi* (D. Jančar), na dežele s pretežno katoliškim kulturnim izročilom in slovanskim prebivalstvom (kar je bila prava izbira za zbrano populacijo). Poleg Litve in Madžarske so to Poljska, Češka, Slovaška, Slovenija in Hrvaška.

V prvem delu, ki ga je izčrpnje predstavil, je izhajal iz trostopne Etchegarayeve biblične prispodobe za dežele v tranziciji, ki to stanje duha imenuje "prehod, v katerem so ljudstva šla iz Egipta pojoč, potem pa v solzah odkrila puščavo pred obljubljenim deželom."⁸ Povzemamo: prvo navdušenje in up, da bo Cerkev kot dejavnik svobode smela prispevati k nadaljnjemu prerajanju družbe na vzhodu in zahodu Evrope, je prehitro zadušila hitra pozaba pomena velike prelomnice (1989), gonja proti Cerkvi in smešenje njenih simbolov. Prikrito se nadaljuje razvrednotenje moralnosti, naravnega reda, solidarnosti, spoštovanja zakonov in kulture medosebnih odnosov s strani "prenovljenih" ali preimenovanih politikov, zato V. Havel predlaga ponovno gojitev moralnega reda.⁹ Sedaj so dežele teh narodov v čakalnici "pred obljubljenim deželom" (Evropo!). Po večini gre za relativno manjše narode (razen Poljske), to pa nikakor ni njihova krivda, ampak pravica. Toda najprej bodo morali sami poskrbeti za svojo dušo, za svojo etično in etnično kulturo; pomanjkanje kulture je namreč tipičen izraz postkomunističnega sindroma (V. Havel).

V drugem delu, za katerega je žal zmanjkovalo časa, je predavatelj nakazoval vlogo delnih Cerkev in delež vernih pri novi evangelizaciji, moralni in duhovni prenovi družbe v spremenjenih okoliščinah, ko se je čas (totalitaristične) gotovosti umaknil času svobode (V. Havel). Tudi Janez Pavel II. je aprila 1990 dejal v Pragi, da svojega odnosa do družbe ne moremo graditi na starih vzorcih. Poslej je pluralna družba naš dom. Ne smemo se postavljati "na obrobje tega, kar je človeško, torej tega, kar je kultura",¹⁰ saj sinteza kulture in vere ni le zahteva kulture, marveč tudi vere same. Evangelizacija in kateheza bosta uspešni, če bomo znali in mogli zajeti in oblikovati ne le posameznika, marveč vse tisto, kar je pogoj, da človek sploh postane oseba, to je kultura. Če vera osvetli kulturo, lahko v marsičem prispeva k vsestranski kakovosti življenja ljudi, naroda in človeštva.

Za strokovnjake pedagogike religije in katehetike bi bil posebno zanimiv

⁸ *L'Etat du monde. Annuaire economique et géographique mondial*, Paris 1997, 698.

⁹ Prim. *The State of the Republic*, v: *The New York Review*, March 5 (1998), 42-43.

¹⁰ Janez Pavel II., *Apostolska konstitucija o katoliških univerzah*, 44, v: *Cerkev in kultura, Cerkevni dokumenti* 59, Ljubljana 1995.

tisti del predavanja, ki ga predavatelj ni podal. Namreč kako si moramo prizadevati, da bi v novi kulturi svobode ustvarjali novo upodobitev vere. Treba je ponovno sprostiti krščansko imaginacijo. To bo mogoče le v interakciji s sodobno kulturo. To bo pomenilo inkulturirati vero. Kako zgovorne so bile npr. nekatere podobe (nebes, pekla itd.) v nekdanji kulturi. Sedaj pa smo pred novo nalogo, da ustvarimo podobe vere, ki bodo v sozvočju z našim družbenim imaginarnim svetom, pa tudi pristni izraz Kristusovega Duha. Pri tem je izjemno pomembna vloga navdihnenih arhitektov in umetnikov. Vera z novim umetniškim izrazjem bo s tem spreminjala tudi cerkvene strukture in družbeno-kulturno okolje. Vendar je to trajen proces, ki je še posebno pomemben na področju oblikovanja družbeno-političnega življenja, gospodarstva in denarne politike, ekološke vzgoje ter vzgojnoizobraževalne politike, pri kateri je treba okrepiti vlogo družine. To so prostrana področja in trajne naloge za inkulturacijo kateheze v delnih Cerkvah kot krajih in pospeševalkah dialoga in sodelovanja.

5. Inkulturacije vere in katehetska dejavnost

Profesor G. Adler z inštituta za pedagogiko religije v Strasbourgu si je v svojem slogovno zahtevnem predavanju, ki so ga udeleženci s težavo spremljali, prizadeval razgrniti problematiko inkulturacije kateheze, izhajajoč izključno iz francoskih razmer; da so ga kljub temu kritično sprejemali je pokazala diskusija. Izhajal je iz hipoteze, da se o inkulturaciji preveč govori, in navedel delo M. Amaladossa, v katerem trdi, da bi bilo na inkulturacijo bolje pozabiti zaradi njenega presplošnega značaja in pomanjkanja intelektualne ostrine.¹¹ In vendar je vseskozi uporabljal pojem inkulturacije, čeprav bi po njegovem kateheza morala preusmeriti svoje napore na druga obzorja, da bi bila bolj učinkovita. Sam pojem je prišel med katehetsko izrazje na sinodi in v sporočilu vernikom leta 1977, novi *Splošni pravilnik za katehezo* (1997) pa mu daje ključno vlogo pri katehizaciji. Tega se predavatelj veseli, ob tem pa se ne more znebiti občutka nezadovoljstva, saj so se izzivi za oznanjevanje medtem spremenili in namnožili zlasti vsled naraščajočega individualizma, globalizacije (la mondialisation), ki teži k poenotenju kultur, in religijskega pluralizma (ki rojeva relativizem). Če je vera preveč zakoreninjena v kulturo posameznega naroda, lahko kaj hitro okameni in jo je težko izročiti naprej (ali drugim narodom). Kako pojmujeemo kulturo danes? Tudi to pojmovanje se je v zadnjem času spremenilo: substancialistično pojmovanje se je umaknilo funkcionalnemu pojmovanju kulture. Zato nekateri danes ne morejo sprejeti že inkulturirane vsebine vere, ki jo izražajo katekizemski obrazci. Predavatelj je nakazoval, da identiteto

¹¹ Prim. *A la rencontre des cultures*, Paris 1997.

ene kulture razpoznavamo bolj v primerjanju in srečevanju z drugimi, da gre torej najprej za sociološki proces akulturacije, ki je področje humanističnih ved, in šele nato nastopi inkulturacija kot nekakšno sklepno dejanje, ki je lahko predmet teološkega razglabljanja, ne pa obratno. Tako je predavatelj postavil pod vprašaj ustaljeno pojmovanje, ne da bi ponudil prepričljiv alternativni odgovor.

V drugem delu predavanja je govoril o pogojih za inkulturacijo, oz. o diakoniji, ki odpira pot do pričevanja - martirije in bogoslužja - liturgije (in v tretjem delu je govoril o katehetski dejavnosti). Pri katehezi moramo z odprtimi očmi videti in sprejeti multikulturno družbo (ne da bi jo obsojali ali idealizirali), in ne da bi se nostalgичno ozirali na lažje delo v bolj srečni preteklosti. Skupaj z drugimi kulturami in religijami (medreligijsko!) imamo nalogo prispevati k humanizaciji človeka, posameznika, nosilca in "uporabnika" neke določene kulture, ter se zavzemati za mir, ohranjanje stvarstva in človečnosti. S humaniziranjem odnosov bomo (še pred bogoslužjem) poglobljali družbene vezi med sovaščani, sokrajani, someščani in sodržavljeni, nenazadnje z vstopom v internet. Tudi to je oblika inkulturacije vere. Kajti k osebnem sprejemanju (personalizaciji) krščanskega oznanila danes večkrat vodijo doslej neizhojena pota. Človeku, ki išče srečo in svobodo, bomo oznanjali živega Jezusa Kristusa. To aktualizirano oznanilo sodobnika lahko najbolje varuje pred nasiljem in fanatizmom, pred zavedenostjo in integralizmom.

V sklepnem delu se je zavzel za prehod od nekdanje paradigme oznanjevanja, namreč posredovanja nauka, k novi paradigmi komunikacije žive besede (ki je v katehezi že dodobra navzoča), za kar je potrebna kateheza kot hermenevtična dejavnost (ki razlaga besedilo tako, da ustreza kulturnim okoliščinam posameznika). Taka kateheza ni uspešna tako, da podamo celovito in povezano oznanilo, ampak tedaj, ko posameznik reče: ta beseda se me je dotaknila in mi pomaga živeti in misliti. Za inkulturacijo kateheze je torej potrebna dobra ozemljitev: tako bo prva (iniciatična) kateheza usmerjena v prihodnost subjekta, nadaljevalna (kritična) kateheza k drugi osebi, mistagoška (simbolična) kateheza pa k skupnosti verujočih.

6. Izmenjava katehetskih izkušenj

K izmenjavi konkretnih katehetskih izkušenj so prispevali prikazi iz Francije, Nemčije in Španije ter predstavitev novega *Splošnega pravilnika za katehezo* (Anglija, Belgija, Italija), zlasti pa delo po skupinah (2 francoski, 2 nemški in 1 italijanska), ki so razpravljale o vsebini predavanj in katehetskih procesih v posameznih deželah in podale poročila na plenumu.

Posebnega pomena je bil tudi večerni program, ki je omogočil vrsto srečanj: od prijateljskih v vrnjenih župnijskih prostorih, ki jih je gostoljubno

dal na voljo mestni dekan S. Zidar, do informativnih. Dekan Teološke fakultete J. Juhant je udeležence seznanil s svojim vztrajnim sodelovanjem v nacionalnem kurikularnem svetu pri prenovi slovenskega šolstva in z vprašanji o verskem pouku v šoli. Voditeljica katehistinj in katehistov s. K. Ocepek je predstavila Teološko pastoralno šolo s katehetsko specializacijo in nadaljnje katehetsko oblikovanje, škof Alojz Uran pa katehetsko delovanje v Sloveniji.

Udeleženci so lahko vsaj malo spoznali našo deželo in zgodovino. Pod vodstvom S. Okorna so si ogledali mesto Ljubljano, obiskali slovenskega metropolita nadškofa F. Rodeta, ki jim je predstavil položaj Cerkve v naši družbi, in Škofijsko klasično gimnazijo v Šentvidu. Kongresnike je pozdravil in seznanil s salezijansko katehetsko dejavnostjo tudi višji predstojnik slovenskih salezijancev S. Hočevar.

7. Konferenca za novinarje in sklep kongresa

Ob sklepu je bila novinarska konferenca, ki jo je pripravil tiskovni urad Slovenske škofovske konference. Sodelovali so časnikarji TV Slovenije, TV 3, radio Vatikana (ki je tudi sproti poročal o delu kongresa), radia Ognjišče in radia Kranj. F. Škrabl je na konferenci pojasnil, da to združenje skrbi za nenehno izpopolnjevanje svojih članov ter na kongresih obravnava najbolj žgoča vprašanja, ki si jih zastavljajo kateheti in profesorji verskega pouka. Gre za posebno interdisciplinarnost med pedagogiko in sociologijo, psihologijo in teologijo; vedno pa se išče tudi konkretizacija, ozemljitev z določenim področjem človekove dejavnosti. Tokrat je bila ta ozemljitev sodobna kultura.

S Salezijanske papeške univerze iz Rima je bila - kot vedno - skupinica udeležencev, saj ima njena fakulteta za pedagoške vede eno od številnih študijskih smeri katehetiko oz. pedagogiko religije (ob sklepu kongresa so obiskali tudi gimnazijo Želimlje). Njihov predstavnik E. Alberich, predsednik (1996/98) evropskega združenja profesorje katehetike, po rodu Španec, ki se je posebej zavzemal, da bi bil bil ta kongres v Sloveniji, je dejal, da je kongres skušal s pomočjo predavateljev nakazati operativne rešitve za posredovanje verskih in etičnih vrednot v spreminjajočih se evropskih kulturnih razmerah. Nato je na kratko povzel vsebino osrednjih predavanj. Ta naj bi omogočila odgovoriti na sklop vprašanj: Kateri so skupni imenovalci sodobnih evropskih kultur? Kakšen je položaj vere in kulture v postkomunističnih deželah? Kaj nam danes sredi sodobnih kultur omogoča inkulturacijo kateheze in oznanjati Jezusa Kristusa? Kakšna pota je treba ubrati, da bi sodobniki dojeli evangelij kot veselo oznanilo, kot ponudbo za kakovostno življenje človeka in njegovo svobodo. Premik torej od kateheze za otroke na katehezo za odrasle; od kateheze, ki je bila usmerjena

v posredovanje krščanskega oznanila, na katehezo, ki komunicira s človekom in obravnava njegova bivanjska vprašanja.

Naloga združenja evropskih univerzitetnih profesorjev katehetike in pedagogike religije ni v sprejemanju odločitev in objavljanju zavezujočih sklepov. Njihovo zborovanje pa je kljub temu zelo pomembno zaradi izmenjave katehetskih izkušenj in zaradi zorenja evropske katehetske misli ter usmerjanja katehetskega delovanja.¹² Tako bi lahko ocenili tudi delo tokratnega kongresnega srečanja.

Jezuit A. Fossion, voditelj bruseljskega inštituta Lumen Vitae in novozvoljeni predsednik združenja (1998/2000) je podal sporočilo kongresa: "Že od začetka Cerkve so kristjani čutili potrebo, da izrazijo in živijo vero v različnih kulturah. Tudi za nas kristjane obstaja danes isti izziv ... Naša živa želja je, da bi lahko možje in žene današnjega časa, predvsem mladi, živeli vero na svoj način, s svojo umetnostjo, znanostjo in tehniko. Zato so naše srčne želje, da bi ljudje lahko živeli v Cerkvi s svojo duhovnostjo, s svojimi demokratičnimi skrbmi in z zavzetostjo za človeške pravice ter v spoštovanju okoliščin."¹³

Posebno duhovno in občestveno doživetje je bilo bogoslužje v kranjski župnijski cerkvi, ki ga je vsak dan pripravila druga jezikovna skupina. Nekateri udeleženci so nam gostiteljem po sklepnih nedeljski maši "z ljudstvom" čestitali, da imamo mlado Cerkev, "lepo deželo imate!" so vzklikali drugi ob slovesu. Zadovoljstvo nad hotelsko ponudbo, dobre komunikacije, lepota gorenjske pokrajine, sončno vreme, vse to je prispevalo, da je s koristnim bilo še toliko dobrega in lepega. Polovica udeležencev se je pisno zahvalila z laskavimi pohvalami deželi in organizatorjem, ki niso zamudili priložnosti za promocijo Slovenije. Kje bo prihodnji kongres čez dve leti? Ali bo to Dresden ali Praga? Oči vseh se zopet ozirajo proti vzhodu.

¹² Prim. E. Alberich, n. d., 177.

¹³ K. Hočevar, *Živeti vero v različnih kulturah*, v: *Družina* 45 (1998), št. 24, 3.

Jože Štupnikar

Človekovo izkustvo bolezn

Kadar človeka napade bolezen, poruši ritem v njegovem telesu in postavi v krizo tudi njegovo komunikacijo s svetom. Pogostokrat človek na to reagira z bojaznijo, agresivnostjo, depresijo, ker se čuti ogroženega. Te reakcije so njegova obramba.

Bolezen je lahko kriza, lahko pa tudi čas milosti, v katerem človek raste v veri, upanju in ljubezni, ki so temeljne krščanske kreposti.

Za zdrave je pomembno, da so ob bolniku in ga spremljajo, kot je Marija stala pod križem in molčala.

Bolezen kot del življenja

Živimo v družbi, ki obožuje zdravje, lepoto telesa, mladost, dobro počutje in tako težko razume izgubo in porušenje vsega tistega, kar se zgodi, če se v našem življenju pojavi bolezen, bolečina, invalidnost, starost. Vse to pa nekako prikljče v človekovo zavest tudi pozabljeno misel na smrt. Zdravje in bolezen sta kot dve strani našega življenja, prva dnevna in druga nočna. "Vsi, ki se rodijo" - piše Susan Sontag v knjigi o raku - "imajo dvojno državljanstvo, kraljestvo dobrega in slabega. Vsi želimo služiti in hoditi v dobrem, toda prej ali slej je vsak v določenem času vkleščen kot državljan tega drugega kraljestva".¹

Pogled na bolezen pri zdravem in pri bolnem je različen. Za tiste, ki delajo v zdravstvu, je velikokrat bolezen le sovražnik, s katerim se je treba spopasti. Za bolnika pa je lahko izkušnja, ki močno odmeva v njegovi notranjosti in ga uči tudi živeti. Pomagati bolniku in biti z njim, pomeni, da so samo besede premalo, če v njih ne začuti globoke razumljenosti in solidarnosti.

Sprejemanje bolezn je pri ljudeh različno. Glede bolezn se izražamo z dvema glagolskima oblikama: imeti in biti. Imeti bolezen pomeni, da prihaja kot sovražnik od zunaj, parazit, ki se je vgnezdil v osebi. V tem primeru je dovolj odkriti povzročitelja, se z njim spopasti, ga odstraniti in se povrniti v prvotno stanje (*restitutio ad integrum*). Duševni svet bolnika - njegova čustva, reakcije, lastna osebnost - niso pri tem bistveno prizadete in vpletene. Nekaj drugega je biti bolan. Tukaj je vpletена vsa bolnikova osebnost, vse njegovo življenje je v globini spremenjeno.²

Tu ne gre za dve drži bolnikov, ki se izključujeta, temveč za dva pola enega pogleda. Bolnik vedno živi svojo bolezen kot popolno izkušnjo, v kateri ni možno ločiti sprememb v telesu od psiholoških sprememb in v odnosih ter

¹ S. Sontag, *Malattia come metafora. Il cancro e la sua mitologia*, Einaudi, Torino 1979, 3.

² Prim. M. Porot et collaborateurs, *Psychologie des maladies. Manuel alphabetique clinique*, Masson, Paris 1989, 1.

razmerjih. Bolezen namreč prekine in spravi v habitualni nered posameznika in s tem povzroči krizo v odnosu do lastnega telesa in okolice. V tem stanju se pogostokrat izgubi poklicna odgovornost, družinske obveznosti, ki definirajo vlogo posameznika v socialnem pogledu in mu dajejo občutek pomembnosti. Če gre za krajšo bolezen, se vse povrne v prejšnje stanje. V primeru, če bolezen postane kronična, je stvar težja in bolnik bo živel drugače celo svoje življenje. Na poseben način doživlja negotovost svoje identitete, ki je ni vedno lahko živeti, saj jo pogostokrat občuti kot hujšo osebno krizo. Velikokrat je le-ta težko rešljiva, saj se kaže kot kriza lastne podobe v različnih fizičnih, psihičnih, socialnih in nenazadnje tudi duhovnih pogledih. Vsi ti gradijo celotno življenje posameznika in odnose v njem. Če se dotaknemo le enega od vidikov osebnosti, pomeni to zaplet z drugimi. Kadar telo stopi v krizo, počti pomembna osnova lastne osebnosti; človek postane negotov.

Reakcije na bolezen so pri posameznikih različne in odvisne od mnogih faktorjev: od teže bolezni, vrste in načina reakcije same bolezni, od trenutka, v katerem se pokaže, od osebnosti bolnika, od starosti, od predhodnih izkušenj o bolezni, od stanja bolnikove duhovnosti, od razumevanja bolnikovih svojcev, od bolnikovega okolja in njegovih odgovorov na bolnikove potrebe in zahteve.³

Pri bolniku se prepletajo medsebojno razumski, miselni in čustveni pogledi. Njegove reakcije niso vedno "logične", temveč pogostokrat "psihološke", ker logika izvira iz njegovega psihičnega sveta in pogledov. Če želimo razumeti bolnika in njegove čustvene reakcije in obnašanje, je pomembno, da smo pozorni na način, kako je obolel, na izvor bolezni, njegovo izobrazbo, njegova spoznanja, načela in ocene; da poznamo družinsko in socialno okolje, iz katerega izhaja. Pri tem se moramo nujno "empatično spustiti" v bolnika, ki doživlja bolezen. Ob tem moramo upoštevati danost bolezni in biti uglaseni z lastnim čutenjem. Reakcija namreč ni vedno dosledno usklajena s težo bolezni. Človek preceja dobljene danosti in jih sprejema ter oblikuje glede na lastne družbene izkušnje. Pri tem imajo določeno težo emotivni poudarki, ki so posledica spominov iz preteklosti, pa tudi trenutne želje, pričakovanja in skrbi.⁴

Izkušnja bolnika je v njegovih prikritih pogledih, čustvih in obnašanju v veliki meri odvisna od tega, kako pojmuje lastno bolezen, kako jo sprejema in ocenjuje, kako v njej odkriva smiselnost in tudi od tistih, s katerimi se srečuje. Velikokrat so pomembni tudi osebni in kuturni simboli, ki so povezani z bolnikovo psiho. Ti namreč včasih bolj ali manj zavestno vplivajo na bolnikovo obnašanje in njegove reakcije. Tudi njegovo izkustvo bolečine je tu pomembno.⁵

Pogostejše psihološke reakcije

Najpogostejše reakcije pri bolnikih so: anksioznost (nediferenciran strah, tesnoba), agresivnost in depresija. So odraz bolezni, ki povzroči občutek

³ Prim. L. Sandrin, A. Brusco, G. Policante, *Capire e aiutare il malato. Elementi di psicologia, sociologia e relazione d'aiuto*, Camillianum, Torino 1991.

⁴ L. Pinkus, *Psicologia del malato*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985, 22.

⁵ Prim. L. Sandrin, *Come affrontare il dolore. Capire, accettare, interpretare la sofferenza*, Paoline, Milano 1995.

nevarnosti, oviro za normalno življenje in izgubo dobrega počutja. Bolezen, novo bolnišnično okolje, zdravniški diagnostični in terapevtski posegi, bolečine zaradi preiskav, strah pred narkozo, skrivnost operativnega posega ogrozijo psihično ravnovesje bolnika. Bolnik je ogrožen in negotov. V nevarnosti je njegovo življenje, njegova fizična celovitost. Podoba o sebi je nejasna. Bolnik v preizkušnji pogosto misli na smrt.

Pogosto se v bolniku razvije agresivnost, ki je posledica frustracije zaradi bolezni, ki mu onemogoča uresničevanje želja, ciljev, načrtov. Ob hospitalizaciji se težave kar vrstijo, bolnik se počuti izkoreninjen iz sveta. Na to pogosto odgovarja z napadalnostjo.

Zgodi se tudi, da se bolnik usmeri proti samemu sebi. Navzven se to pokaže v obliki depresije, ki jo spremlja žalost, obup in malodušje. Depresijo navadno spremlja tudi občutek osamljenosti, ki jo bolnik dostikrat doživlja kot bolečino zaradi izgube ciljev, ljudi, življenjskega okolja, komunikacije, sanj, načrtov, zaradi izgube dela lastnega telesa, določene fizične funkcije ali socialne vloge. Bolnika navdaja žalost. Pogostokrat je pasiven in težko sodeluje pri zdravljenju. V njem ni več borbenosti. Posebej očitno je to takrat, kadar se zapre vase in nima več želje in objektivnih možnosti za življenje. V njem ugasne sposobnost, da bi se spopadal s prihajajočimi težavami in tudi pomoči okolice ne išče več. Tak obupan bolnik je prikazan tudi v evangeliju. To je hromi mladenič, ki ga je Jezus srečal pri Betesdi. Jezus ga je vprašal, če želi ozdraveti. V odgovoru je zaslediti trpljenje zaradi samote, ki je posledica pomanjkanja človeške solidarnosti do bolnika in je hujša od lastne bolezni.⁶

V bolezni igrajo čustva velikokrat izjemno pomembno vlogo. Bolnik je v nevarnosti, da zaradi tega izgubi psihično ravnovesje. Upira in brani se na različne načine, z vsemi obrambnimi mehanizmi, ki mu pomagajo zmanjšati strah, ki ga sproži bolezen. Tudi mehanizmi prilagajanja (prikrite ukane in triki) nekoliko podaljšajo čas, da se lažje prilagodi novim razmeram. Posamezniki se znebijo strahu s pomočjo agresivnega obnašanja in to tudi v odnosih z osebami, ki so jim zelo blizu in jih imajo radi. To jih sicer notranje razbremenijo, toda oteži jim odnose z zdravniki, bolniškim osebjem in svojci.

Bolnikova obramba je lahko tudi v pootročnem obnašanju. Polž se na nevarnost odzove z umikom v hiško, morska veterinica z lovkami. Človek išče pomoč v svojem domu. Bolnik pa se ob bolezni, ki predstavlja nevarnost, želi vrniti v stare čustvene situacije, kjer se čuti bolj varnega. Ni se moč vrniti v naročje svoje matere, možno pa se je vrniti v različne stopnje iz otroštva. Ta zeleni raj nedoraslosti je namreč v podzavesti odraslih latentno vedno prisoten. V primeru bolezni se ponudi kot zavetje, ko bolnik želi kot otrok biti ljubljen, cenjen, sprejet; od bolniškega osebja si želi materinskega odnosa.⁷

V regresivnem obnašanju se psihološko obrača vase, kar pomeni močan korak nazaj. Ob tem doživlja medicino kot vsemogočno znanost. Tudi Boga doživlja podobno: njegovo češčenje in molitev postaneta sredstvo za pričakovano čudežno ozdravitev. Bolezen vidi kot pokoro ali kazen za kršenje

⁶ Prim. G. Segalla, *Gesù e i malati*, Gregoriana, Padova 1987, 48.

⁷ Prim. M. Porot, n. d., 5.

kakega zakona ali zapovedi. Ob tem doživlja močne občutke krivde, ki jih izpoveduje ali prikriva.

Včasih bolnik zapre oči pred stvarnostjo. Soočenje z boleznijo je zanj prezahtevna naloga.

Nekateri bolezen sprejmejo in se prilagodijo; v boleznijo včasih vidijo tudi dobro, saj so deležni večje pozornosti in ljubeznivosti in se ob njej zblížajo s svojimi bližnjimi. Ni jih tudi sram razmišljati o težavah in se na neki način "najdejo" v svoji boleznijo ali invalidnosti.⁸

Bolezen - težava in priložnost

Bolezen, posebej kronična ali težka, predstavlja za bolnika eksistencialno krizo, v kateri je porušena osebna integriteta; prizadeti so odnosi z drugimi; posebej se čutita omejenost in bližina smrti. Kako ob tem najti nove naloge, možnosti in izzive za bolnika.⁹

V boleznijo vidimo, kako naše telo, ki je bilo do sedaj ubogljivo in učljivo, naenkrat odpove poslušnost. V boleznijo se kot prvo razodene tudi možnost, da telesnost sprejmemo kot pomembno razsežnost človekove osebnosti in ob tem odkrijemo nove nadomestke, nove možnosti, kjer tudi v boleznijo najdemo pot za kreativnost in moč za premagovanje ovir, ki jih prinaša bolezen.

Vsaka bolezen prinaša tudi težave v odnosih z drugimi. Odvisnost od drugih je pri bolnikih različno sprejeta. Bolnik ob tem lahko odkrije solidarnost in dobroto svojih bližnjih. Tedaj se odnosi lahko očistijo in poglobijo, ko bolnik odkrije, da temeljijo medčloveški odnosi na dajanju in prejemanju. Če je bil pred boleznijo zagledan vase in je verjel v svojo samozadostnost, sedaj občuti svojo ranljivost in bivanjsko negotovost. Zave se, da je izpostavljen smrti, ki je bila prej daleč, sedaj pa je naenkrat blizu. Bolezen postane zanj "resnična kopel", v kateri se preizkuša tudi njegova vera.¹⁰ Bolezen je lahko možnost, da se podoba o Bogu "izčisti", da se ponovno odkrijejo pozabljene vrednote, da se na novo odkrije okus upanja.¹¹

Bolezen je vedno preizkušnja in prav v njej se pokažejo nove možnosti in priložnosti. "Vsakokrat se ob preizkušnji rodi vprašanje o smislu upanja, ki je lahko neuresničljivo ali se kaže kot popoln obup. Največkrat ne moremo storiti veliko, da bi stvari spremenili, vendar jih je možno preoblikovati."¹² "Bolezen je tudi izziv (kairos)", pravi hudo, za rakom bolni Häring, "ne samo za skupno prizadevanje zdravnikov, bolnika in svojcev v skrbi za ozdravljenje. Na prvem mestu mislim, da je za kristjana izziv za odkritje smisla in naloge, ki jo prinaša bolezen; je močan čas milosti za rast v veri, ki se rodi v dobroti in odgovornosti za zdravje posameznika in soljudi."¹³

⁸ Prim. L. Sandrin, n. d., 63-75.

⁹ Prim. M. Porot, n. d., 6-8.

¹⁰ G. Colombero, *La malattia. Una stagione per il coraggio*, Paoline, Cinisello Balsamo 1981, 124-127.

¹¹ *Speranza dove sei? L'immagine della speranza nel mondo della salute*, Camilliane, Torino 1995.

¹² J. F. Malherbe, *Per un'etica della medicina*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, 69-72.

Stanje bolnika lahko primerjamo z brodolomcem, ki se je rešil na samotni otok in kmalu zagleda na površini vode svojo prtljago. "Prtljaga vsebuje stvari, za katere je prej mislil, da so nujno potrebne za potovanje. Ko pa pride do nesreče, posameznik odkrije, da bi potreboval druge stvari. Bolezen je kot nesreča na potovanju in pokaže resnične potrebe, ki jih človek ima. V njej odkrijemo tisto, kar je nujno potrebno."¹⁴

Sezuti obuvala

Pripovedujejo, da je kardinal in pariški nadškof Veillot ob izkušnji bolečin, ki jih je imel v končni fazi raka, dejal: "Mi znamo lepo govoriti o trpljenju. Jaz o njem ne govorim z gorečnostjo. Recite duhovnikom naj trpečim ne govorijo ničesar, saj ne vemo, kaj je trpljenje, in jaz zato niti nisem žalosten."¹⁵

Izkušnja bolnika velikokrat popolnoma zaznamuje z bolečino.¹⁶ V soočanju z njim izraža popolno notranjo zlomljenost. Izkušnja naše bolečine je odvisna od načina življenja in okoliščin, v katerih se z njo srečamo. Zato smo sposobni poslušati bolnika in stopiti z njim v odnos ter sprejeti njegovo izkušnjo bolečine, kadar vstopimo v sozvočje z njegovimi občutji. To pomeni, da "sezujemo svoja obuvala", sicer ne moremo vstopiti na področje skrivnosti, ki se tako vedno bolj odpira, ker izginjajo naše predstave in sheme in nas tako bolnik nepričakovano "preseneti in očara".

Velikokrat pred bolečino stojimo nemočni in obmolkujemo. Prav v molku je velikokrat naša pomoč. Ostati ob bolniku in istočasno opustiti "gojenje" praznih upov ali iskati razne vzroke za bolečine, pomeni možnost za okrepitev poguma pri globokem strahu, ki navdaja bolnika. Naša osnovna naloga je bdeti ob njih, kar pomeni preprosto skrb, ki jo je Jezus prosil od svojih učencev v vrtu Getsemani in jo je Marija uresničevala na Kalvariji pod križem.

Stati ob bolniku pa istočasno pomeni biti blizu njegovim bližnjim. Ob tem se pojavijo med bolnikom in svojci čustva, ki se vzajemno krepijo. Velikokrat se pojavljajo tudi občutki krivde, agresivnost, negiranje in mnoga druga negativna čustva.¹⁷

Bolezen je preizkušnja za bolnika in njegovo družino. Velikokrat povzroča hude napetosti v življenju družine. Resnična pozornost bolniku pomeni tudi pozornost njegovim bližnjim, v psihološki in pastoralni razsežnosti.

¹³ B. Häring, *Il cristiano di fronte alle sfide di malattia e della violenza*, v: *Credere oggi* 6 (1987), št. 42, 88-89.

¹⁴ A. Liarge, *La maladie traversée*, Desclée de Brouwer, Paris 1989, 74-75.

¹⁵ Prim. X. Thevenot, *Sofferenza Felicità Etica. Conferenze spirituali*, LDC, Leuman 1992, 7-10.

¹⁶ L. Sandrin, n. d., 89-105.

¹⁷ Prim. L. Sandrin, *I risvolti della malattia nel tessuto familiare*, v: *Insieme per servire* 1 (1995), 5-20.

IN MEMORIAM

JOŽE RAJHMAN
1924-1998

Doktor teoloških in filozofskih znanosti Jože Rajhman, ki je umrl 25. julija 1998 v Mariboru, se je rodil 17. novembra 1924 v župniji Sromlje pri Brežicah v učiteljski družini, ki so jo zaznamovale globoka vera, narodna zavest in ljubezen do slovenske besede in kulture. Pred drugo svetovno vojno je v Celju obiskoval osnovno šolo in gimnazijo, ki jo je končal leta 1943 v Nišu, saj so ga nemški okupatorji z družino izgnali v Srbijo. Po maturi se je zaposlil v Srbiji kot uradnik na železnici. Po vojni se je vrnil v Celje, kjer je bil od junija do oktobra 1945 zaposlen pri celjski Mohorjevi družbi. Jeseni leta 1945 je začel študirati na Ljubljanski univerzi slavistiko in romanistiko. Leta 1947 je postal gojenec lavantinskega semenišča v Ljubljani in začel študirati na Teološki fakulteti. V mašnika je bil posvečen 29. junija 1950. Eno leto je še nadaljeval študij in bil semeniški duhovnik v Ljubljani, nato je bil dva meseca duhovni pomočnik v Celju. Njegova naslednja duhovniška postaja je bila mariborska stolnica, kjer je bil trinajst let kaplan. Njegovi učenci pri Mariji Snežni in v mariborski stolnici so skromnega in sočutnega kaplana vzljubili in številni so vse do smrti ostali z njim povezani. Na pogrebu se mu je misijonarka s Slonokoščene obale, zdravnica Anica Starman, frančiškanka Brezmadežnega spočetja, zahvalila v imenu prijateljev in veroučencev, še posebej pa za svoj redovniški in misijonski poklic.

Rajhmanovo izredno razumevanje mladega človeka, izostren pedagoški čut, zreła osebnost s pravilno duhovno in teološko usmeritvijo, poleg tega pa še nenehno poglobljanje v teološke vede, vse to je škofa dr. Maksimilijana Držečnika nagnilo, da ga je leta 1968 postavil za spirituala v zopet oživelem bogoslovju v Mariboru.

Okrog 150 duhovnikov, se pravi nad polovico sedaj delujočih duhovnikov v mariborski škofiji, je bilo deležnih njegove duhovniške vzgoje, duhovniškega oblikovanja in pastoralnega usmerjanja. Z duhovnimi va-

jami, z vsakdanjo meditacijo, s svojo osebnostjo je Jože Rajhman oblikoval duhovniške kandidate v dušne pastirje. Kakor se ga s hvaležnostjo spominjajo njegovi nekdanji veroučenci iz mariborske stolnice, tako tudi Rajhmanovi nekdanji bogoslovci radi omenjajo njegove meditacije, v katerih jih je rad popeljal v mistiko sv. Terezije Velike, sv. Janeza od Križa, mojstra Eckharta ter v človekoljubje sv. Frančiška Asiškega in matere Terezije.

Med službo spirituala v bogoslovnem semenišču je nekaj časa poučeval tudi slovenščino v Slomškovem dijaškem semenišču in sodeloval pri študijskem oblikovanju prvih katehetov in katehistinj v mariborski škofiji.

J. Rajhman je bil poleg svojega duhovniškega in znanstvenega dela vedno pripravljen pomagati sočloveku, pa naj je šlo za pomoč pri študiju, svetovanje v duhovnih stiskah, za materialno pomoč revnim, ali za povsem vsakdanje človeške usluge znancem in prijateljem. V svoji zadnji veliki publikaciji je omenil svojo najhujšo bolezensko preizkušnjo ("oculorum passio") in se zahvalil sodelavcem, ki so mu pomagali pri izdaji knjige *Pisma slovenskih protestantov* (Ljubljana 1997, 7).

Po upokojitvi je ostal v Mariboru in s svojim nekdanjim obolelim župnikom dr. Vinkom Frangežem vsak dan somaševal v kapeli upokojenih duhovnikov, občasno pa pomagal po župnijah.

Ob svojem duhovniškem delovanju je bil Jože Rajhman predavatelj duhovne (od 1968-1987) in pastoralne (docent od 1975, leta 1979 izvoljen za izrednega profesorja; upokojen je bil leta 1987, čeprav je še v akademskem letu 1993/94 predaval del pastoralne teologije) teologije na mariborski enoti Teološke fakultete v Ljubljani in znanstvenik. Rajhmanova znanstvena dela lahko razdelimo v štiri glavne sklope:

1. duhovna teologija,
2. pastoralna teologija,
3. literarna zgodovina in jezikoslovje,
4. ekumenizem in kulturna zgodovina Slovencev.

1. Duhovna teologija

Jože Rajhman je kot predavatelj duhovne teologije (1968-1987) in dolgoletni spiritual v mariborskem semenišču (1968-1981) poglobljeno raziskoval duhovno teologijo, kar izpričujejo njegove razprave. Kot pobudnik "teoloških večerov za laike" je sodeloval na mnogih teoloških tečajih za laike in svoja predavanja objavil v zbornikih: *Bog Cerkve* (v: *Bog v človeški zavesti in življenju*, Ljubljana 1977, 101-114); *Bog mistikov* (v: *Bog v človeški zavesti in življenju*, Ljubljana 1977, 115-129); *Izkustvo Boga in svoboda* (v: *Vera in svoboda*, Ljubljana 1978, 54-68); *Jedro religij* (v: *Duha ne ugašajte*, Ljubljana 1979, 7-21); *Od kod si človek* (v: *Živeti za smrt*, Ljubljana 1980, 25-39); *Ali je Bogu do posameznika? (problem osebne vere)*

(v: *Kristjani za prihodnost*, Ljubljana 1981, 195-208); *Bi morali tudi danes doživljati take čudeže, kot so jih v prvi Cerkvi?* (v: *Poslednja revolucija*, Ljubljana 1982, 180-192).

Kot spiritual mariborskih bogoslovcev je v pastoralni reviji *Cerkev v sedanjem svetu* izčrpno predstavil koncilsko teologijo o duhovništvu, ki ji je dal zagrebški profesor T. Šagi-Bunić naslov *Svečenik kome da služi* (v: CSS 4/1970/, 91-92) in dve leti pozneje napisal recenzijo o Klostermannovi knjigi *Priester für morgen* (v: BV 32/1972/, 213-218). Leta 1971 je predstavil nova pokoncilska gledanja na duhovnost v članku "*Horizontalizem*" v *duhovnosti sodobnega kristjana* (v: CSS 5/1971/, 139-142). V CSS, ki je leta 1973 obravnavala molitev in naš čas, je prispeval sestavek *Potrebnost molitve* (v: CSS 7/1973/, 175-176). Pozneje je še objavil sestavke in razprave: *Ustvarjalnost v liturgični molitvi* (v: CSS 11/1977/, 12-16); *V svetlobi kontemplacije* (v: *Znamenje* 6/1976/, 306-315), *Bog v zavesti novejših mistikov* (v: *Znamenje* 8/1978/, 489-496) in mnoge druge.

Na simpoziju *Krščanska duhovnost in Jacob Böhme*, ki je bil od 24. do 26. oktobra 1993 v dvorani teološke fakultete v Ljubljani, je J. Rajhman v predavanju *Zahodnoevropska katoliška in evangeličanska duhovnost* (v: BV 54/1994/, 155-163) s svojo razgledanostjo podal tehten zgodovinski prerez katoliške in evangeličanske duhovnosti in nakazal nastajanje nove ekumenske duhovnosti. "Katoliška duhovnost je predvsem zahodnoevropski odgovor na evangelijsko duhovnost, kakor jo razumeva v svojem času in svojem prostoru. Ta duhovnost ni statična, zaprta vase, ampak dinamična. V visokem srednjem veku se vedno bolj srečuje s svetom, ki ga pozitivno vrednoti, ter prenaša svoje izkušnje v 'laični' krog, že v začetku nemške (renskoflamske) mistike. Evangeličanska duhovnost je Lutrova duhovnost, ki jo oblikuje v skladu z avguštinsko in nemško duhovno tradicijo. V naslednjem stoletju prihaja po Jacobu Böhmeju in še pozneje po pietistih do 'popravka' preveč toge Lutrove smeri, ko se srečuje z naravo, biblijo in skupno molitvijo. V pokoncilskem času, pa še pred njim, se obe duhovnosti najdevata v skupnih naporih za posvečevanje sveta, tako v Taizéju, kakor v mnogih drugih ekumenskih gibanjih, ki jih navdihuje isti Duh. Zato bi že mogli govoriti o ekumenski duhovnosti" (163).

Predvsem pa moramo tukaj omeniti *Predgovor k Življenju svete Terezije Jezusove, kakor ga je opisala sama* (MD, Celje 1974, 5-11), kjer kaže Rajhman široko poznavanje krščanske duhovnosti, v katero je umestil "prevod najzanimivejšega in literarnozgodovinsko pomembnega dela Terezije Avilske" (5). "V vsakem priročniku asketike in mistike je Terezijin vpliv močno zaznaven, njeni spisi postanejo merodajni za mistično teologijo, bolj kot spisi Alfonza Liguorijskega za moralno in Tomaža Akvinskega za dogmatično. Iz njenega okolja so zrasle duhovne šole, v 17. stoletju zaznamo njen vpliv v Franciji, ki ga je označil H. Bremond kot

‘mistično invazijo’. V njenem duhovnem ozračju se je šolal Frančišek Saleški, ki je ‘v njej našel zvest odmev najčistejše duhovne tradicije.’ Prav tako je ‘pohlepno’ bral njene spise Alfonz Liguori... Charles de Foucauld je izjavil, da so mu bili spisi Terezije Avilske vsakdanji kruh... Upati je, da bo tudi med nami širok krog bralcev. Obenem naj bi *Življenje* pomagalo premostiti prepad med asketiko in mistiko in v modernem času odprlo tudi nam pot k bolj notranjemu doživljanju Boga in sebe. Prav to bo pomagalo marsikateremu prek krize vere, ki jo doživlja v moderni, preveč racionalistično usmerjeni dobi” (str. 9-10).

Uredništvo *Božjega okolja* je J. Rajhmana povabilo k objavi meditacij, ki so v ponatisu *Božje okolje v človeku* (Ljubljana 1996) izšle pri Družini in izražajo Rajhmanovo credo in njegov odnos do Boga. “Avtor prizadeto razmišlja o smislu trpljenja, o naši hoji za Gospodom. Zavrača ‘sanje o prijetnem krščanstvu’, zavrača pesimizem, napuh (ne Tvoja, moja volja se zgodi!) in strah pred svetom, ko se opravičujemo Bogu, ki nas pošilja v svet: ‘Pošlji drugega!’. Prvi pogoj za srečanje z Bogom je spoznati lastni Nič in se najprej srečati s človekom. Potrebna nam je živa vstajenjska vera” (J. Čar, *Uvodna beseda*, 7). Z obžalovanjem lahko le omenimo, da v isto smer ni bilo več vabil, saj je znano, da je bil J. Rajhman skromen in je predvsem za pisno izpovedovanje osebnega odnosa do Boga potreboval vabilo in spodbudo, čeprav Rajhmanove meditacije v *Božjem okolju* (1977-1981) lahko primerjamo s kvalitetnimi meditacijami predstavnikov velikih narodov. Morebitna objava Rajhmanovih rokopisnih meditacij in duhovnih vaj bi nam lahko Rajhmana še bolje predstavila kot spirituala mariborskih bogoslovcev.

2. Pastoralna teologija

Jože Rajhman žal ni napisal učbenika pastoralne teologije, čeprav je dobro poznal njeno zgodovino, tudi slovensko, saj je prvi opozoril na Vogrinovo *Pastirno* (*Mariborska “Pastirna” iz leta 1873*, v: *Znamenje* 10/1980/, 205-211), ki so jo uporabljali na mariborskem bogoslovnem učilišču (1873-1885) do izida *Duhovnega pastirstva* Antona Zupančiča leta 1885.

O sodobni pastoralni problematiki je napisal številne razprave. Omenimo vsaj poglobitve: *Obrodite torej vreden sad pokore* (v: CSS 3/1969/, 56-58), kjer govori o zakramentu pokore s pastoralnoduhovnega vidika; ob predstavitvi novega obrednika pokore (*Ordo Paenitentiae*), čeprav še takrat ni izšel v slovenskem prevodu, je napisal sestavek *Pastoralna vrednost novega obrednika pokore* (v: CSS 9/1975/, 18-21) in o *Patologiji apostolata* (v: CSS 9/1975/, 38-41), kjer je nakazal nekatere patološke pojave, na katere mora biti duhovnik pozoren v lastnih vrstah in pri svojih vernikih. V CSS, ki je bila posvečena pastoralnemu pogovoru, je prispeval sestavek *Teološki vidiki človeške besede* (v: CSS 11/1977/, 70-73).

Ob prvem razmišljanju o morebitni slovenski sinodi je že leta 1969 predstavil *Sinodalne izkušnje iz Rouena* (v: CSS 3/1969/, 234-235), ob ponovnem razmišljanju o prenovi in sinodi na Slovenskem je prispeval svoj razmislek *Ni prenove brez bratskih človeških naporov*, kjer je zatrdil, da je prenova dolgotrajen proces in da bo le "napor vseh in vsakega posameznika prinesel sad" (v: CSS 11/1977/, 140-143). V CSS je še objavil sestavek *Poglobitvena gibanja danes* (v: CSS 13/1979/, 69-72), kjer je predstavil najprej poglobitvena gibanja v nekrščanskih in nato poglobitvena gibanja v krščanskih verstvih. "Najslabše, kar se nam utegne pripetiti, je namreč zagrizeno vztrajanje na 'preživelih pozicijah'. Prenova Cerkve je prenova, ki na eni strani temelji na slovenskih tleh vernosti, na drugi strani pa je odprta za gibanja, ki tako živo pretresajo vesoljno Cerkev" (72).

Ob stari in novi podobi "župnijskega doma" je v CSS prispeval sestavek *Duhovnik med Bogom in občestvom* (v: CSS 16/1982/, 66-68), kjer je poudaril, da je duhovnik zaradi občestva in ne občestvo zaradi duhovnika. V sestavku *Strpnost - neznana beseda?* je zatrdil, da je prav "strpnost prvi pogoj za rast vere v narodu" (v: CSS 20/1986/, 131-132; 132).

Najpomembnejše Rajhmanove razprave iz pastoralne teologije so: *Vizija neke pastorale* (v: BV 35/1975/, 156-164), *Duhovnikovo mesto v sodobni pastoraciji* (v: BV 36/1976/, 34-46), in *Problem duhovnih poklicev v pokoncilski dobi* (v: BV 36/1976/, 355-364).

Omenimo še nekatere Rajhmanove pastoralne sestavke: *Spovedna praksa v luči sodobne praktične teologije* (v: Znamenje 6/1976/, 475-484), *"Po službi Cerkve"* (v: Znamenje 7/1977/, 109-115), *Nova pota slovenske evangelizacije; Teološka govorica in sodobni človek*, (v: Vprašanja našega časa v luči teologije, Tinje 1978, 35-70). *K problemu teorija-praksa v slovenski Cerkvi* (v: Znamenje 12/1982/, 113-118), *Pastorala po meri človeka leta 2000* (v: Znamenje 18/1988/, 195-201) idr.

3. Literarna zgodovina in jezikoslovje

Jože Rajhman je bil eden od najpomembnejših poznavalcev slovenskega protestantizma. To obdobje slovenske literarne in duhovne zgodovine je podrobneje raziskoval s teološkega, literarnozgodovinskega in jezikovnega vidika. Na Filozofski fakulteti v Ljubljani je leta 1972 doktoriral iz filoloških ved z disertacijo *Primož Trubar v letu 1550*. Nekoliko spremenjeno in popravljeno jo je izdal leta 1977 (pri založbi Partizanska knjiga, zbirka Znanstveni tisk, v Ljubljani) v knjigi z naslovom *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav*. Na Teološki fakulteti v Ljubljani je leta 1973 doktoriral iz teoloških ved z disertacijo *Teološka podoba Trubarjeve Ene dolge predgovori* (Maribor 1974). Ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja (1986) je Cankarjeva založba v Ljubljani izdala reprint *Ena dolga pred-*

govor k novemu Testamentu in v enaki luksusni izdaji prva tri poglavja Rajhmanove teološke disertacije *Teološka podoba Trubarjeve Ene dolge predgovori*. Izšla so tale poglavja: (Predgovor), 1. *Vsebinska razčlenitev razprave in ocena Trubarjevih navedb v sumaričnem poročilu leta 1560/61* (13-72); 2. *Trubarjeve teološke ideje* (73-94) in 3. *Trubarjeva izvirnost in odvisnost* (95-109) z znanstvenim aparatom (111-129). Dejstvo, da sta obe disertaciji izšli v tisku, pomeni, da je bil od vsega začetka Rajhmanov znanstveni prispevek k reformaciji na Slovenskem sprejet v slovenskih znanstvenih krogih. Zato ni čudno, da so ga vabili na številna predavanja o protestantizmu na Slovenskem doma in v tujini.

K omenjenima temeljnima študijama o Primožu Trubarju je J. Rajhman pripravil, prevedel, uredil in z opombami opremil *Pisma Primoža Trubarja* (Ljubljana 1986, 376 str.) in *Pisma slovenskih protestantov* (Ljubljana 1997, 346 str.), ki jih je izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede. Ob štiristoletnici Trubarjeve smrti je v Trubarjevem letu Založništvo tržaškega tiska izdalo v zbirki "Eseji" Rajhmanov *Trubarjev svet* (1986).

Med razpravami in članki o reformaciji na Slovenskem omenimo: *Trubarjev stik z Bullingerjem v Eni dolgi predgovori* (v: BV 32/1972/, 213-218), *Prolegomena k Trubarjevi Eni dolgi predgovori* (v: BV 32/1972/, 213-218), *Zgodovinski okvir nastanka Trubarjevega katekizma iz leta 1550* (v: BV 29/1969/, 377-383), *Trubarjeve zveze s švicarskimi reformatorji* (v: *Znamenje* 5/1975/, 55-66), *Vprašanje cerkvene službe v Trubarjevi Cerkovni ordnuni* (v: *Znamenje* 5/1975/, 348-354), *Nekaj značilnosti Trubarjevih pisem* (v: *Znamenje* 13/1983/, 190-195), *Slovenski protestantizem ob koncu 19. stoletja* (v: *Znamenje* 13/1983/, 423-424), *Razvoj Trubarjeve teološke misli* (v: *Znamenje* 13/1983/, 510-516), *Luter in Slovenci* (v: BV 44/1984/, 21-29), *Jurij Dalmatin in njegova Biblija v luči literarnozgodovinskih in teoloških dognanj* (v: *Glasnik SDD* /1984/, 97-108), *Trubarjeva pisma* (v: *Protestantismus bei den Slowenen, Wiener slawistischer Almanach, Sonderband 13*, 39-56), *Pomen Kreljevega Christlich bedencken in Dalmatinove De catholica et catholicis disputatio za razvoj slovenske reformacije* (predavanje na simpoziju v SAZU 1984, objavljeno tudi v zborniku tega simpozija 1986, 41-47 in v: *Znamenje* 14/1984/, 495-501), *Slovenska reformacija v evropskem duhovnem previranju* (v: *Znamenje* 14/1984/, 395-402; izšlo tudi v zborniku *Jugoslavenski seminar za strane slaviste*, Zadar 1985, 25, 141-152), *Pomen Dalmatinove Biblije v slovenskem protestantizmu* (v: *Znamenje* 14/1984/, 110-119; izšlo tudi v zborniku *Štiristo let prevajanja na Slovenskem*, Ljubljana 1985, 27-32), *Sodobni pogled na slovenski protestantizem* (v: *Znamenje* 15/1985/, 106-113), *Trubarjev antropocentrizem* (v: *Znamenje* 15/1985/, 488-497), *Razvoj Trubarjeve teološke misli (1557-1575)* (v: *Zbornik Slovenci v evropski reformaciji*, Ljubljana 1986, 165-172),

Ozadje Trubarjeve Cerkevne ordnunge (v: BV 46/1986/, 271-278). V *Domu in svetu* (Maribor 1991, 119-123) je objavil biografijo avtorja prve slovenske knjige *Primož Trubar* (1508-1586).

Ob pregledu razprav in sestavkov o slovenskem protestantizmu lahko razumemo besede predsednika SAZU prof. dr. Franceta Bernika, ki je ob predstavitvi *Pisem slovenskih protestantov* (1997) dejal, da je J. Rajhman "naš največji živeči raziskovalec 16. stoletja in slovenskega protestantizma".

Kot najboljši poznavalec Primoža Trubarja in protestantizma na Slovenskem je J. Rajhman prispeval številna gesla za *Slovenski biografski leksikon* (*Primož Trubar*, v: SBL 4, 206-225 idr.), *Enciklopedijo Slovenije* in *Slovensko književnost, Leksikon Cankarjeve založbe*.

Rajhmana so vabili na številna znanstvena predavanja doma in v tujini. Med drugim je predaval na znanstvenih simpozijih v Tübingenu (1986), kot gostujoči profesor na univerzi v Regensburgu (1982), v Celovcu (1979), Bukarešti, Beogradu in Zadru na Jugoslovanskem seminarju za tuje slaviste, v Ljubljani pa na slavističnih simpozijih Obdobja slovenske književnosti (1989) in na Seminarju slovenskega jezika, literature in kulture (1988).

Široko poznavanje zgodovine slovenskega knjižnega jezika je J. Rajhman pokazal v svoji razpravi *Vloga Petra Dajnka v zgodovini slovenskega knjižnega jezika* (v: *Časopis za zgodovino in narodopisje* /1970/, 296-320), kjer je opozoril na Dajnkov prispevek k slovenskemu knjižnemu jeziku. S Petrom Dajnkem se je srečal v eni izmed svojih zadnjih raziskav, ko je imel predavanje o *Dajnkovem jezikovnem nazoru* na Dajnkovem simpoziju v Črešnjevcih leta 1997 (v: *Dajnkov zbornik*, Slavistično društvo Maribor, Maribor 1998, 57-69).

4. Ekumenizem in kulturna zgodovina Slovencev

Poznavanje protestantizma je Rajhmana odpiralo za ekumenizem. Že leta 1969 je napisal razpravo *Trubarjevi ekumenski nazori v luči katoliškega ekumenizma* (v: BV 29/1969/, 85-94). V *Ekumenskem zborniku V edinosti* je objavil svoja predavanja: *Novi pogledi na protestantizem* (v: EZ 1973, 58-63), *Luteranska Cerkev* (v: EZ 1973, 20-28), *Slovenski protestantizem v luči sodobnega ekumenizma* (EZ 1978, 51-54), *Augsburška veroizpoved kot temelj protestantsko-katoliškega dialoga* (v: EZ 1980, 179-186), *Srečanje z Lutrom v slovenski reformaciji* (v: EZ 1983, 142-149) in *Primož Trubar in Slovenci* (v: EZ 1986, 78-84). Med objavljenimi ekumenskimi prispevki v *Znamenju* omenimo *Slomškov delež v ekumenskih prizadevanjih 19. stoletja* (v: *Znamenje* 7/1977/, 388-395). Svojo ekumensko vizijo je Rajhman strnil v poglavljeni razpravi *Od reformacije do reformacije (Tridentinum - II. Vaticanum)* (v: *Dom in svet*, Maribor 1996, 42-53), ki zasluži posebno pozornost.

Dragocene so tudi razprave *Duhovna podoba brižinskih spomenikov* (v: *Dom in svet*, Maribor 1995, 167-181), *Brižinski spomeniki v luči irske duhovnosti* (v: *Znamenje* 8/1988/ 213-223) in *Kopitarjev avstroslavizem v luči njegovega katolicizma* (v: *Znamenje* 7/1977/, 205-210).

Katoliški dom prosvete v Tinjah je izdal dve knjigi, v katerih je prispeval svoje razprave tudi J. Rajhman: *Teološka govorica in sodobni človek in Nova pota slovenske evangelizacije* (v: V. Grmič - J. Rajhman, *Vprašanja našega časa v luči teologije, Sodobna evangelizacija*, Tinje 1978, 35-55; 57-70) in *Trubar v luči pokoncilске teologije ter Politična teologija* (v: V. Grmič - J. Rajhman, *Teologija v službi človeka, Teološki pogledi na družbo*, Tinje 1975, 59-78; 79-93).

Preko petnajst let je sodeloval na simpozijih "Südosteuropa Seminar" v okviru univerze v Heidelbergu, kjer je predaval o aktualnih vprašanjih v Cerkvi na Slovenskem, o slovenski kulturni zgodovini in o ekumenskih vprašanjih. V Heidelbergu je sodeloval na simpoziju *Profil südosteuropäischer Kirchen und Kulturen* (1974). Omenimo predavanja: *Geistesleben in katholischen Slowenien unter protestantischen Impulsen* (v: *Zum Kulturwirkung des Christentums im südosteuropäischen Raum*, Bukarest-Heidelberg 1984, 82-90), *Zur innerkirchlichen Lage der nordöstlichen Slowenien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (mit besonderen Rücksicht auf die zeitgenössischen Berichte und Quellen)*, (ciklostil, študija v okviru tem Univerze v Heidelbergu, 1-40 /format A4/).

Bibliografija Jožeta Rajhmana je izredno bogata, saj obsega več kot 430 enot, žal pa še ni v celoti zbrana.

Sklep

Jože Rajhman je z meditacijami v knjigi *Božje okolje v človeku* kvalitetno presegal večino izvorno slovenskih in prevedenih meditacij, ki so jih izdale različne slovenske založbe.

Različni prispevki iz pastoralne teologije so izhajali v času po 2. vatiškem cerkvenem zboru v luči ekleziologije dogmatične konstitucije *Lumen gentium* in pastoralne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu *Gaudium et spes* in so izraz podanašnjeja (aggiornamenta) pastorale pri nas. Zato nekateri med njimi nakazujejo iskanja in tretji odgovor na izzive časa. Podrobnejša analiza, ki jo Rajhmanov opus vsekakor zasluži, bo lahko izrekla objektivnejšo in celovitejšo sodbo o Rajhmanovem prispevku pastoralni teologiji.

Rajhmanov ekumenizen ni kratkoročen, marveč teološko vizionarski, saj izhaja iz zgodovine odrešenja in iz zavedanja reka: "Ecclesia semper reformanda". Zato vidi prihodnost krščanskih cerkva v ekumenskem zbliževanju

Prihodnji raziskovalci Primoža Trubarja in slovenskega protestantiz-

ma ne bodo mogli nadaljevati raziskav brez upoštevanja znanstvenega prispevka J. Rajhmana.

Že danes pa lahko rečemo, da je J. Rajhman izredno obogatil trubarologijo in objektivno presojo protestantizma na Slovenskem, kar mu je omogočala teološka in filološka izobrazba. "J. Rajhman je bil velik znanstvenik, a skromen človek. Zato njegovo delo ni v zavesti široke javnosti. Toda njegova vrednost, ki je priznana med vrhunskimi znanstveniki doma in po svetu, je tolikšna, da je vgrajena v temelje slovenske narodne identitete" (B. Hartman, *Jože Rajhman*, v: *Večer*, 27.7.1998).

Celovito in objektivno vrednotenje Rajhmanovega znanstvenega dela še čaka raziskovalce. Po izidu rokopisov in celotne bibliografije bi si Jože Rajhman zaslužil tudi interdisciplinarni simpozij (SAZU, Filozofska in Teološka fakulteta).

Vinko Škafar

Jože Krašovec, *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*, **Mohorjeva družba, Celje 1998, 284 str.**

Sedaj je tudi v slovenskem jeziku pri Mohorjevi založbi izšla knjiga Jožeta Krašovca o Božji pravičnosti v Svetem pismu in izročilu. Avtor jo je leta 1986 predložil kot doktorsko disertacijo iz teologije in zgodovine religij-religijske antropologije na Sorboni in na Katoliškem inštitutu v Parizu. Pod izvirnim naslovom *La justice (Šdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne* je leta 1988 izšla v ugledni zbirki *Orbis biblicus et orientalis* 76, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz/Vanderhoeck & Ruprecht v Göttingenu (452 strani). Avtor jo je posvetil slovenskim manjšinam v Italiji, Avstriji in na Madžarskem.

Knjiga je izvirna in izjemno kakovostna, tako po izbrani temi kakor po njeni predstavitvi. Posveča se pravičnosti kot enemu najpomembnejših pojmov v hebrejski Bibliji, ki pa doslej še ni bil celostno in izčrpno obdelan. Pravičnost je osrednjega pomena za vse človekove odnose. Zato je toliko bolj nujno, da jo poznamo v njenem izvirnem, svetopisemskem pomenu. Prav ta pa je pri našem "evropskem" pojmovanju pravičnosti utrpel resne, lahko rečemo usodne pomenske premike. Tisti, ki so doslej preučevali ta pojem, ga zaradi pomanjkljive metode niso mogli dojeti v vsej njegovi globini in pomenu za človekov odnos do Boga, sebe in sveta. Jože Krašovec pa na temelju natančne analize zagovarja takšno razlago Božje in človeške

pravičnosti, kakršna je v zgodovini eksegeze redka, naši sodobni evropski miselnosti pa naravnost nasprotna.

Izziv za raziskavo je dejstvo, da izvirni hebrejski izraz *šdq*, ki se nahaja v hebrejskem Svetem pismu 523-krat in ga prevajamo z izrazom pravičnost, obsega kvalitete, ki jih naš pojem nima oziroma jih z njim ne povezujemo. Raziskava skuša odkriti izvirni pomen svetopisemskega pojma pravičnosti in ugotoviti, koliko se je v prevodih v evropske jezike ohranil ali izgubil.

Avtor je knjigo razdelil na tri dele. V prvem delu je predstavil metodo raziskave. V drugem delu je analiziral 140 svetopisemskih odlomkov, v katerih je subjekt pravičnosti Bog. Hkrati je predstavil zgodovinski pregled judovske in krščanske eksegeze teh mest od Septuaginte preko targumov, midrašev, Vulgate, patrističnih ter judovskih srednjeveških komentarjev do Kalvina in Lutra. Ta razčlemba pokaže ves razpon nasprotujočih si razlag pravičnosti v svetopisemskem in evropskem miselnem svetu. V tretjem delu sledi sinteza in soočenje s tistimi pogledi na evropski razlagi, ki ne temeljijo v svetopisemskih besedilih.

Avtor se je odločil za celostno strukturalno metodo preučevanja. Najodločilneje namreč določa pomen posameznega pojma vsakokratno besedilo v vsej svoji strukturalni celoti in medsebojni povezanosti vseh slovničnih in slogovnih prvin. K določitvi pomena besed odločilno prispeva tudi primerjava med vzpored-

nimi mesti, med izvirnikom in prevodi ter med nesvetopisemskimi hebrejskimi in sorodnimi besedili. Ker pa na pomen besed nenazadnje vpliva tudi civilizacija oziroma religija z vsem njenim idejnim in čustvenim svetom, je resno upošteval tudi temeljne značilnosti hebrejskega verovanja. Ob primerjavi z nebibličnimi besedili pa enako tudi miselni svet določene civilizacije oziroma religije.

Najprej je raziskal koren *šdq* v drugih semitskih jezikih. Pri tem opozarja, da bi razumevanje *šdq* kot podrejanje objektivni pravni normi pomenilo zožiti pomen pravičnosti, česar pa obstoječa besedila ne opravičujejo. Vendar tudi opozarja, da primerjanje besedil iz različnih kultur, v katerih se pojavljajo isti pojmi, ne sme zavesti k mišljenju, da isto besedišče v hebrejski Bibliji in literaturi sirske-palestinskega področja pomeni tudi isto ideologijo oziroma verovanje.

V osrednjem delu raziskave razčlenjuje besedila v hebrejski Bibliji, v katerih *šdq* označuje Boga. Večina se nahajajo pri preroku Izaiju in v Psalmih. Pri Izaiju gre za besedila, ki na prvi pogled kličejo po razlagi pravičnosti v pomenu sodbe in povračila po zaslugah pravičnim in krivičnim. Tako so ta mesta večinoma razumeli tudi sami judovski razlagalci, prevodi v grščino, latinščino in aramejščino ter cerkveni očetje in Luter. Vedno pa je kdo izmed naštetih razlagal *šdq* tudi v pomenu Božjega usmiljenja, ki rešuje iz lastnega nagiba. Pri krščanskih prevajalcih in razlagalcih pa beseda pra-

vičnost zelo pogosto pomeni Kristusa. Večkrat so si prevodi in komentarji posameznega odlomka popolnoma različni.

Jože Krašovec upošteva kontekst celotne Biblije in v skladu z njim vidi v Božji pravičnosti njegovo naklonjenost in odrešenjsko voljo, v človeški pravičnosti pa zvestobo Božji postavi. Na temelju analize Izaijevih besedil povzema, da je Božja pravičnost odrešenjska Božja zvestoba do zvestega ljudstva. Je izraz popolne Božje svobode. Njeni razlogi so onkraj človeških norm in zaslug. Božja pravičnost je namreč razodevanje in delovanje Boga, ki je začetek in konec vsega. Božja pravičnost je Bog sam, Stvarnik in Rešitelj. Zato izraz *šdq* v različnih sobesedilih izraža najrazličnejše vidike ene same pozitivne stvarnosti. Ko pa Bog rešuje svoje zveste, to je pravične, iz rok krivičnikov, postane njegova odrešujoča pravičnost sodba nad krivičniki. Toda sodba je le posledica in ne prvoten namen ali izhodišče, niti ne sestavni del Božje pravičnosti. To sta med razlagalci najbolje dojela Ciril Aleksandrijski in Kalvin. Drugi razlagalci pa so začeli v sveto-pisemsko besedilo vnašati juridično-povračilni pojem pravičnosti, ki se je sčasoma uveljavil v evropski civilizaciji. Ugotavlja pa, da kljub temu ta tuji duh ni mogel izmaličiti duha Svetega pisma, ki pričuje za Božjo odrešenjsko pravičnost onkraj vseh človeških kategorij. Vendar med Božjo in človeško pravičnostjo obstaja vzajemnost. Le pravični dosežejo Božje rešenje, čeprav Bog ne

odrešuje na podlagi človekovih del. Grešnikom odpira vrata do Božje pravičnosti spreobrnjenje, ki je že tudi samo Božje delo.

Do podobnega odkritja je prišel tudi po analizi šestintridesetih psalmov in ostalih mest, v katerih nastopa Božja pravičnost. Največjo globino je avtor zaznal tam, kjer izraža Božje usmiljenje do minljivega in grešnega človeka. Človeška zakrnjenost v nezvestobi edina prepreči sprejem Božje pravičnosti, ki je namenjena vsakomur.

Tretji del raziskave nosi naslov: Sintetična in primerjalna presoja besedišča in razlage. V tem delu v sintezi vseh oblik in vseh razmerij in ob soočenju s sodobnimi razlagalci povzame in poglobi spoznanja kot sad celotne analize. To je najprej, da v Božji pravičnosti ni mogoče videti pravnega pomena. Bog ne deluje po pravnih normah, ampak po notranji nujnosti zvestobe do svojega lastnega bistva. V luči edinstvenega bibličnega personalizma in univerzalizma so tudi ostali sinonimni pojmi le različni izrazi svobodne in vseobsegajoče Božje ljubezni.

V povzetku o najstarejših prevodih je pomembna ugotovitev, da v vsej grški literaturi izraz *dikaioσύνη* (pravičnost), s katerim Septuaginta prevaja *šdq*, nikoli ne označuje Božje pravičnosti. Tam namreč manjka teološki temelj za takšno poimenovanje grških bogov. Zato je prevajalec grški pojem "obarval" hebrejsko, namreč s pomenom odrešenjske dejavnosti in tako so ga tudi razumeli judovski bralci grške Septuaginte.

Tudi v devteronomičnih knjigah Stare zaveze *dikaioσύνη* popolnoma ustreza hebrejskemu pojmu *šdq*. V Vulgati uporabljeni pojem *iustus*, *iustitia* je v krščanski razlagi latinskega jezika pogosto dobil pomen povračila. Cerkveni očetje pa so ga večinoma razlagali v odrešenjskem smislu.

V Novi zavezi se izraz *dikaioσύνη* pojavlja 88-krat. Analiza novozaveznih odlomkov je pripeljala avtorja do sklepa, da je med starozaveznim in novozaveznim pojmovanjem pravičnosti tesna vzajemnost. Gre za Božje odrešenjsko delovanje, ki velja pravičnim. Številna besedila zavračajo judovsko trditev, da človeka opravičijo dela. Opravičenje je lahko le Božji dar po Kristusovi daritvi samega sebe.

V povzetku o Božji pravičnosti v evropskih prevodih in eksegezi avtor ugotavlja, da je na ozko in enostransko opredeljevanje pojma pravičnosti vplivalo ne v prvi vrsti nepoznavanje izvirnih bibličnih jezikov in semitske miselnosti, temveč neorganško, nesobesedilno razlaganje bibličnega besedišča. Trdi, da noben evropski jezik ne daje podlage za ozko pravno povračilno opredeljevanje pojma Božje pravičnosti. In vendar je tudi še danes močno zakoreninjeno prepričanje, da pojem Božje pravičnosti v evropskih jezikih pomeni le ali predvsem strogo pravičnost. Zato avtor predstavi pojem pravičnosti v glavnih skupinah evropskih jezikov. Njihov pomenski obseg je soroden. Pojma Božje pravičnosti večina sodobnih slovarjev

sploh ne pozna. Opredeljujejo skoraj izključno le človeško pravičnost. Pravičen je, kdor ravna v skladu z določenimi normami, ki upošteva resnico, ravna v skladu z moralnimi in drugimi priznanimi načeli. Besede, ki v evropskih jezikih izražajo pravičnost, tako v prvi vrsti označujejo smer, torej odnos, najsi bo med ljudmi ali med Bogom in človekom in obratno. Same na sebi še ničesar ne povedo glede temeljnih svetovnonazorskih trditev, namreč o izhodišču, poti in cilju smeri. Zato si avtor zastavlja vprašanje, ali besedišče obsega le pomen, ki je izraz univerzalnih potez človeške eksistence in njene temeljne naravnosti na določen red, ali pa kaj bolj specifičnega in bolj radikalnega: je podlaga in norma kozmični red in zgolj naravni zakon sam na sebi ali pa presežne razsežnosti? In če gre za priznanje presežne stvarnosti, se sprašuje o vsebini in intenzivnosti védenja za Božjo osebo in odnos z njo. To je namreč pomembno, kajti na nedoločen pojem se lahko sklicujejo najbolj nasprotujoči si nazori in ustanove.

Avtor ugotavlja, da so kljub splošnim opredelitvam pojma med hebrejsko in vsemi ostalimi tako antičnimi kot sodobno evropsko civilizacijo nespravljava nasprotja. Nobeno drugo filozofsko in religiozno sporočilo se ni dvignilo nad kozmične zakone, v hebrejski Bibliji pa je seglo v nadkozmično območje osebnega Boga, ki je začetek, konec in temelj vsega. Zato je tukaj norma pravičnosti Božji zakon in ne zakon

katerekoli družbe. To vsebino pravičnosti lahko izrazimo v kateremkoli evropskem jeziku, vendar jo je moč dojeti le v celotnem sobesedilu Biblije in v identifikaciji z vsebino, to je v veri.

Avtor se na koncu ponovno sooča s sodobnimi razlagalci in sodobnimi vprašanji. Zlasti izpostavi pojem svetovnega reda ali naravnega zakona, ki ga nekateri uporabljajo za predstavitev Božje pravičnosti. Izjavlja, da ta pojem nikakor ne ustreza bibličnemu verovanju v osebnega Boga. Iz kozmičnega in juridičnega determinizma, v kakršnem se znajde zagovornik svetovnega reda, lahko človeka izpelje le priznanje in izročitev absolutno svobodni Božji osebi. Od človekovega odnosa do Boga je odvisno, ali bo deležen vsem ljudem namenjenega odrešenja. Zaradi omejene svobode grešnik lahko doseže pri Bogu usmiljenje. V neosebnem kozmičnem zakonu tega ne bi mogel. Pri osebnem Bogu pa je zakon povračila popolnoma podrejen zakonu dobrote in zvestobe. Božja pravičnost je dar, ki presega vse človekove zasluge. Ker je to že v Stari zavezi jasno, je v Novi zavezi možno stopnjevanje v Božji solidarnosti s človekom do smrti na križu.

Avtor se sprašuje še o odnosu med biblično vero v Božjo pravičnost in naravnim zakonom. Gre za to, ali je odpuščanje grešnikom, ki rušijo "svetovni red", v skladu z naravnim zakonom. Avtor odgovarja, da je Božja pravičnost absolutni ontološki zakon Božje zvestobe samemu sebi, človeku in stvarstvu.

Zato je tudi edina norma človeške pravičnosti in edina za človeka odrešilna avtoriteta, ki ni vezana na zakon stroge pravičnosti. Je skrivnost onkraj vseh kategorij človekove racionalnosti in vendar v globokem soglasju z zahtevami človeške narave.

Snežna Večko

J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt. Regensburger Neues Testament. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1994, 971 str.*

Josef Zmijewski je za zbirko novozaveznih komentarjev, ki jih izdaja založba Pustet v Regensburgu, prevedel in obširno razložil *Apostolska dela*. Z bibliografijo (23 strani) ter osebnim in stvarnim seznamom pojmov Apostolskih del (16 strani), ima knjiga 971 strani. Ker ni natisnjena razkošno, spremno besedilo k razlagi je morda celo preveč drobno, daje tisk tem stranem tudi notranjo polnost. Tako komentar že po obsegu presega dosedanje komentarje Apostolskih del.

Komentar je zasnovan na zgradbi Apostolskih del. Ta imajo, poleg uvoda (1,1-11), dva glavna dela (1,12-15,35; 15,36-28,31). Nju prepoznamo iz vsebine in vodilnih osebnosti v vsakem od njiju. V prvem

poročajo Apostolska dela o nastanku Cerkve v Jeruzalemu in njenem širjenju med Judi; v drugem pa o širjenju Cerkve med pogani. V prvem je vodilna osebnost Peter, v drugem Pavel. Ker ima vsak del več vsebinskih enot, Zmijewski samo načelno deli komentar v dva dela, v podrobnosti pa deli Apostolska dela na uvod, ki ga razširi na vse prvo poglavje, in pet vsebinskih enot.

V prvi enoti (2,1-8,3) pripoveduje o nastanku Cerkve v Jeruzalemu, njenem širjenju po Jeruzalemu in Judeji. V drugi (8,4-11,18) pripoveduje o širjenju Cerkve v Samarijo in v kraje Sredozemskega morskega obrežja; v tretji poroča o prvih krščanskih občestvih iz poganov, ki so nastala zunaj Palestine z Antiohijo na čelu (11,19-15,35). Enoto sklene poročilo o apostolskem koncilu v Jeruzalemu (15,1-35). Koncil je dal Pavlovemu oznanjevanju evangelija poganom prosto pot, zato je poslej Pavel osrednja osebnost Apostolskih del. V četrti enoti popisuje Pavlovo drugo misijonsko potovanje (15,36-19,20), tako da v prvi podenoti prikaže njegovo pot iz Antiohije v Korint (15,36-18,17), v drugi pa njegovo vrnitev iz Korinta v Efez (18,18-19,20). V zadnji, peti enoti, spremlja Pvlav na tretjem misijonskem potovanju in poroča o njegovem jetništvu v Cezareji in Rimu (19,21-28,31).

Zmijewski je tako obdržal delitev Apostolskih del na pet delov,

kar je prvi znanstveno utemeljil belgijski biblicist Lucien Cerfaux. Ker tem delom lahko rečemo tudi *knjige*, so Apostolska dela *novozavezno peteroknjižje*. Apostolska dela se tako že po zgradbi uvrščajo med najbolj značilne svetopisemske knjige. V stari zavezi sta to *Mojzesovo peteroknjižje* in *Psalterij*; v novi zavezi pa *Matejev evangelij* in *Apostolska dela*. Kakor je *Mojzesovo peteroknjižje* temelj vsemu razodetju in je *Psalterij* pesniški izraz tega razodetja, tako je *Matejev evangelij* temeljno novozavezno razodetje, *Apostolska dela* pa prikaz udejanjanja tega razodetja in njegovega širjenja iz Jeruzalema prek Palestine do skrajnih mej sveta (prim. 1,8).

Najprej kratko spregovori o vprašanih, ki so povezana z vsako svetopisemsko knjigo, to je o njenem nastanku, književni vrsti, zgradbi, teološkem sporočilu, avtorstvu ter času in kraju nastanka. Povsod navaja zadnja dognanja in jih prepričljivo utemeljuje. Tako ne more biti pisatelj Apostolskih del po imenu ne znani spremljevalec apostola Pavla na njegovem drugem misijonskem potovanju, ki se mu je pridružil v Troadi (prim. 16,10) in ga spremljal do Filipov, na tretjem misijonskem potovanju pa s Filipov v Jeruzalem in pozneje v Rim. Razlog za to ni v tem, ker se je mnenje, ki je tega spremljevalca poistilo z Lukom pojavilo šele proti koncu 2. st.,

prvi ga omenja Irenej (+ 202), temveč ker pisatelj Apostolskih del ne omenja nobene Pavlove osrednje teološke resnice in ne njegovih pisem. Ne glede na to pa imamo zaradi starega izročila še naprej Luka za pisatelja Apostolskih del, čeprav drži, da jih ni napisal Luka, ki ga Pavel izrecno prišteva med svoje sodelavce (prim. Flm 24), pač pa jih je zanesljivo napisal človek, ki je napisal tretji sinoptični evangelij. Med njima je taka jezikovna in miselna sorodnost, da se dva, ki se ne bi poznala, nikdar ne bi tako enako izražala. *Tretji sinoptični evangelij* in *Apostolska dela* sta bili izvorno knjiga v dveh delih, ob sprejetju v zbirko novozaveznih knjig pa sta postali dve knjigi, vendar enega in istega pisatelja.

Zmijewski razlaga Apostolska dela tako, da razčlenjuje vsebinske enote (*knjige*) v krajše, vsebinsko zaokrožene pripovedi (*perikope*). Najprej prevede pripoved. Razlage ne opira na katerega od veljavnih prevodov, temveč sam sproti prevaja izvorno besedilo. Njegov prevod je jasen, lep in tekoč. Seveda je prevod le v pomoč bralcu; razlaga sama pa dosledno sloni na izvorniku.

Vsako pripoved najprej preuči pod književno-oblikovnim, jezikovno-slogovnim in teološkim vidikom. Pod teološkim zato, ker različnost ali celo protivnost misli v besedilu odpira vprašanje porekla in integritete besedila. Vse to pa daje pripo-

vedi zgodovinsko verodostojnost in kaže na njeno vpetost v sobesedilo.

Za zgled naj navedem *uvod* v Apostolska dela (1,1-11). Ta vsebuje tri enote: 1. predgovor (1,1-3), ki ima značaj povzetka (*sumarija*); 2. Jezusov pogovor z učenci (v.4-8), ki kaže značilno *dialoško* zgradbo in 3. Jezusov vnebohod (v.9-11), ki ga zaradi pripovedne oblike imenujemo *poročilo*. V vsaki od teh enot izstopa pogled na Jezusa. V prvi: *kar je Jezus delal in učil (v.1b)*; v drugi: *ko je bil z njimi pri jedi (v.4)*; v tretji: *po teh besedah se je vzdignil (v.9)*. Vse tri enote so povezane med seboj tako, da kažejo na Jezusovo razodevanje oziroma govorjenje. Prva enota: *se jim je prikazoval in jim govoril (v.3c)*; druga: *rekel jim je: Ni vam dano, da bi vedeli za čase in trenutke (v.7)*; tretja: *potem besedah se je vzdignil (v.9a)*. V vseh treh enotah je omenjen odziv učencev na Jezusovo govorjenje. Učencem *se je prikazoval (v.3)*, učenci ga *poslušajo (v.4)*, *sprašujejo (v.6)*, *vidijo iti v nebo (v.11)*. Vse enote se končajo s pogledom v prihodnost. Vse to skladje kaže na premišljeno sestavljanje poročila o Jezusu.

Po temeljiti in vsestranski analizi, ki obsega ponekod kar več strani v drobnem tisku, začne razlagati vrstico za vrstico. Namen razlage ni kar najbolj natančno rekonstruirati odrešenjski dogodek ali navesti besede govornika, temveč pokazati na verski (odrešenjski) pomen do-

godka ali govora. Luka res velja za zgodovinarja med novozaveznimi pisatelji (24), vendar ni zgodovinar v smislu današnjega znanstvenega zgodovinopisja. Veliko krivico bi mu delal vsak, ki bi ga zavračal, ker v njegovih knjigah ne bi našel natančnih krajevnih in časovno-zgodovinskih podatkov dogodkov, ki jih opisuje. Lukovo zgodovinopisje niso poročila o golih dejstvih. Kdor bi to od njega pričakoval, bi bil hudo razočaran (114). Njegovo zgodovinopisje so v resnici poročila, ki pojasnjujejo dogodke, tako da iz njih razberemo njihov verski pomen.

Pri ključnem dogodku, nastanku Cerkve na binkošti, ostaja v več stvareh nedorečen. Niti tega ne pove natančno, kje v Jeruzalemu se je to zgodilo. Ali v nastropju hiše, kjer so se apostoli v molitvi zadržavali skupaj z ženami in Marijo, Jezusovo materjo, ko so pričakovali Svetega Duha (prim. 1,13), ali, najbrž v istem nastropju hiše, kjer je bilo zbranih 120 ljudi, ki so volili novega apostola na mesto odpadlega Juda Iškarijota (prim. 1,15sl), pa Luka z besedico ne omenja spremembe kraja, ko začne pripovedovati binkoštni dogodek? Ali morda na tempeljskem dvorišču, kjer je po vsej gotovosti nastopil Peter, ko je množici pojasnjeval binkoštni dogodek (prim. 2,14sl)? Luka samo pravi, *da so bili vsi na istem kraju (2,1b)*. Kako naj bi se v nadstropju palestinske hiše zadrževalo 120 lju-

di? In če na tempeljskem dvorišču, ali je potem vsa množica prejela Svetega Duha?

Iz Lukovega poročila 2,1-13 težko razberemo natančen potek binkoštnega dogodka, kar pa ne pomeni, da dogodek ni resničen, temveč da ga je zapisal le toliko, da je iz njega jasno vidno njegovo odrešensko sporočilo. Luka ni pisatelj svetne zgodovine, temveč pisatelj odrešensjske zgodovine (14).

Pri iskanju in pojasnjevanju izvirnega pomena je Zmijewski izvrsten metodik. Vse najprej pojasnjuje, dokler je mogoče, v teološki perspektivi Apostolskih del in tudi tretjega evangelija, se pravi, da Luka pojasnjuje z Lukom. Vsak pisatelj namreč najbolje pojasnjuje sam sebe. To je za pojasnjevanje Lukovih del še posebno važno, kajti Luka ima od vseh novozaveznih pisateljev največji besedni zaklad. Tako je beseda *diaporeo* - *sem v veliki zadregi, ne vem pri čem sem, čudim se* v Novi zavezi samo v Lk 9,7; Apd 2,12; 5,24; 10,17. Z njo Luka pove, kako si ljudje niso znali pojasniti binkoštnega dogajanja in iskali odgovor nanj. Samo natančen pomen Lukovega izraza razkriva pravo počutje ljudi na binkošti.

Kadar ne more določiti besedi pravega pomena samo z vidika Lukovih del, ga poskuša določiti z vidika Nove zaveze ali še širše, z vidika Svetega pisma sploh. V Lukovih delih je najbolj pogosto ime

Gospod. V *Septuaginti* pomeni *Gospod* (*kyrios*) isto kot v hebrejskem izvirniku Jahve (*Bog*). Ker Luka odraža močan vpliv miselnosti *Septuaginte*, upravičeno trdimo, da v njegovih delih *Gospod* pomeni *Bog*. V Apostolskih delih pa imenuje tako tudi poveličanega Jezusa. Z *Gospod* imenuje zdaj Boga, zdaj poveličanega Jezusa. Najbolj svojska lastnost Boga v Stari zavezi je, da pozna obisti in srca ljudi. Isto trdi *Razodetje* 2,23 tudi za poveličanega Jezusa. Ker ima poveličani Jezus lastnosti Boga, ga Luka upravičeno imenuje *Gospod*, zato se učenci z molitvijo *Gospod, ti poznaš srca vseh, pokaži, katerega od teh dveh si izbral, da prevzame mesto v tej službi in apostolstvo* (1,24-25a) pri volitvi apostola na mesto odpadlega Juda Iškarijota, niso obračali na Boga, temveč na poveličanega Jezusa (88). Kakor je zgodovinski Jezus zbral okrog sebe dvanajstere, tako zdaj poveličani Jezus po odstopu Juda Iškarijota zapolnjuje to število.

In če dogodkov ne popisuje celovito kakor bi jih današnji zgodovinar, niso zato nič manj resnični, kajti popisuje jih z izrazi kakor Stara zaveza popisuje odrešensjske dogodke, ki so hkrati tudi del judovske narodne zgodovine. Luka popisuje binkoštni dogodek v luči Božjega razodetja na Sinaju (106). Zdaj omenja ista znamenja, ki v Stari zavezi kažejo na Božjo prisotnost

(prim. 1 Kr 19,11). Zapis novozaveznega dogodka v luči starozaveznega pa daje dogodku verodostojnost in odrešenjski značaj.

Njegova razlaga je torej dosledno biblična. Bogati jo tudi temeljito poznanje krajevnih, časovno-zgodovinskih okoliščin, navad in običajev. Čemu je prav 120 ljudi volilo novega apostola (prim. 1,15sl)? Čemu je zbor, ki naj bi oskrboval mize v jeruzalemski Cerkvi štel ravno sedem mož (prim. 6,5)? Samo dobro poznanje ustaljenih življenjskih navad daje odgovor na to. *Sanhedrin* je zahteval, da kraj lahko ustanovi versko skupnost, zbor ali shodnico, če šteje 120 bratov (85) in da so antični kolegiji, kakor tudi zbori starešin pri shodnicah šteli vedno sedem mož (285). Iz tega sklepamo, da možje niso bili postavljeni samo zato, da bi oskrbovali mize, temveč da bi vodili versko občestvo, Cerkev, katere člani so bili helenisti, torej bližji kristjanom iz poganstva kakor kristjanom iz judovstva. Njegova razlaga s tem dobro oživlja dejanski utrip prve Cerkve. Ob njej zasije njeno duhovno sporočilo v izvirni svežini. Tako tudi bolje zaslutimo moč, pri njenem prodiranju v svet.

Razlago bogati tudi temeljito poznanje današnjega preučevanja Apostolskih del in njenih žgočih tem. Domala ob vsaki stvari, ki jo pojasnjuje, navaja misli in dognanja sodbnih preučevalcev Apostolskih

del. Z njimi se sooča, jih potrjuje ali zavrača. To dela tako dosledno in natančno, da zbuja pozornost. Zaradi tolike navzočnosti sodobne eksegetične znanosti ima komentar enciklopedični značaj. Toliko tujega znanja vsebuje redke biblični komentar. Z njim ne bogati samo sebe, temveč odseva tudi stanje biblične znanosti danes.

Po končani razlagi vsake pripovedi razmišlja še o njenem vplivu na življenje posameznika in Cerkve. Gre za aktualizacijo povedanega. To pokaže že pri oblikovanju prvega krščanskega občestva. Ko so se apostoli vrnili z Oljske gore v Jeruzalem po Jezusovem vnebohodu, se niso razšli, temveč so ostali skupaj ter z ženami in Marijo, Jezusovo materjo, v pričakovanju Svetega Duha enodušno vztrajali v molitvi (prim. 1,12.13-14).

Poročilo vsebuje vse, kar mora imeti verska skupnost, če hoče biti Kristusova Cerkev. Prva krščanska skupnost je živela in delovala v Jeruzalemu. Tako je tudi Cerkev vezana na določene kraje. Z njimi živi in je z njimi notranje povezana. Cerkev ima krajevno razsežnost. V njih deluje duhovno. Prva krščanska skupnost je enodušno vztrajala v molitvi. Cerkev je skupnost ljudi, ki molijo (*ecclesia orans*). Molitev jih notranje povezuje in v veri utrjuje. Po tej duhovni razsežnosti se Cerkev razlikuje od drugih človeških skupnosti. Prva krščanska skupnost je

tudi notranje urejena. Na čelu je bil zbor apostolov, njeno srce pa Marija. Tako mora biti v vsaki Cerkvi. Če krajevna Cerkev prek izročila ni povezana z apostoli, ni apostolska.

Posebno bogastvo v komentarju so *skoki v stran (ekskurzi)*. Kar 23 jih je v komentarju. Ko pride v razlagi do stvari, ki so za Apostolska dela ključnega pomena, prekine razlago in poglobljeno pojasnjuje te stvari, na primer *Jezusov vnebohod, umevanje Svetega Duha v Lukovih delih, govorjenje v jezikih itd.* Z ekskurzi prehaja komentar v poglobljene študije ključnih vprašanj Apostolskih del.

Komentar že zaradi obsega in izjemno obsežnega poznanja eksegetične znanosti zlepa ne bo presežen. Vreden je naše pozornosti, ne le branja, temveč preučevanja. Toliko znanja in tako pregledno prikazanega ni mogoče najti v vsakem komentarju.

France Rozman

A. Rebič, *Stvaranje svijeta i čovjeka. Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1996, 175 str.*

Polni naslov se glasi *Stvarjenje sveta in človeka z uvodom v Petero-knjižje* (Predgovor, 5). Na naslovnici je samo prvi del stavka *Stvarjenje sveta in človeka*. Iz polnega naslova

bi sklepal, da bo najprej razpravljajal o stvarjenju sveta in človeka, nato pa vse umestil v kritično vrednotenje *Pentatevha*. Vendar ne postopa tako, temveč najprej kritično ovrednoti *Pentatevh* (11-40), nakar zoži razpravo na značaj in teologijo Prve Mojzesove knjige, *Knjigo nastanka* (41-47) in končno preide k razlagi prvih treh poglavij te knjige z naslovom *Stvarjenje sveta in človeka* (49-164). Ta vrstni red razpravljanja, ki je sicer nasproten kakor ga najavlja polni naslov, je edino razumen, logičen in pravilen. To še posebno velja za knjigo, ki vsebuje temeljne resnice vsega razodetja, vsebuje najstarejše svetopisemsko izročilo sploh in je v načinu pripovedovanja tako drugačna od našega, da brez popolnega poznanja vsega tega, ne moremo prav razumeti njenega sporočila. Brez poznanja značilnosti te knjige in njene govornice, bi jo težko prav razumeli.

Knjiga je tretji ponatis njegove *Biblične prazgodovine*. Ta je izšla 1970 kot ciklostilno razmnoženi učbenik (skripta) za slušatelje Teološke fakultete v Zagrebu. Zaradi visoke strokovnosti, znanstvene usposobljenosti, ki je v polnosti predstavila novejšje znanstvene izsledke teh preučevanj v naš čas in zaradi preglednosti, je bil učbenik nadvse ugodno sprejet, ne le pri študentih, temveč tudi pri stroki. Že po dveh letih je bil potreben ponatis. Medtem je prof. še poglobljal preučevanje

vanje biblične prazgodovine in izsledke objavljaj v *Bogoslovki smotri* (prim. str. 63, op. 86; 83, op. 125). Naprej je zasledoval strokovno literaturo in tako poglobljaj spoznanja. Pedagoško delo mu je kazalo, kaj je pri teh dosežkih obrobno, tako da včasih bolj zastira kakor odkriva resnico. Učilo ga je povedati pridobljeno znanje jasno, pregledno in prepričljivo. Tako je dozorela potreba po tretji izdaji *Biblične prazgodovine*, vendar jo je v prvi knjigi zožil na prva tri poglavja *Knjige nastanka*.

Že z ozirom na zoženje vsebine na prva tri poglavja *Knjige nastanka* in še zlasti zaradi tolikih novih spoznanj, je knjiga več kot ponatis *Biblične prazgodovine*. Končno je tretja izdaja izšla v knjigi, medtem ko sta bili prejšnji skripta. Knjiga vsebuje vse novejšje dosežke biblične znanosti, ne le eksegetične, temveč tudi introduktorne. To se kaže posebno v teoloških razmišljanjih (prim. 55sl; 127sl), po svoje pa dosežke potrjuje uporabljena ali svetovana novejša strokovna literatura. V obsežnem seznamu (165-170) je več kot četrtnina razprav, monografij in komentarjev, ki so izšli po letu 1980. Po preglednosti, načinu pisanja in ugotovljenih dejstev je tako zrel dosežek znanosti, da vsakega nagovori, bogati in postavlja v tok najnovejših dosežkov biblične znaosti.

V knjigi je tudi zanimiv dostavek *Mojzesovo peteroknjižje v hrvaški*

biblicistiki (37-40). V njen kratko prikaže delo hrvaških biblicistov v preteklosti, posebno njihovo privrženost konkordizmu. Dostavek je po eni strani pošteno priznanje za njihovo delo na področju preučevanja in širjenju Svetega pisma, po drugi pa boleč prikaz vrzeli, ki je zijala v povojnih časih pri nas. Rebičevi prispevki in prispevki drugih današnjih hrvaških biblicistov žastno polnijo to vrzel in dvigajo biblično znanje na znanstveno raven evropskega dosega.

France Rozman

Jean-Yves Lacoste (urednik), *Dictionnaire critique de Théologie, Presses Universitaires de France, Paris 1998, 1336 str.*

Ob izteku 20. stoletja se pluralizem kaže tudi na področju teologije. V tem stoletju je teologija naredila izjemen razvoj. Okrožnica *Aeterni patris* papeža Leona XIII. (1879) je tožila nad nepreglednostjo modernih filozofskih tokov, ki zlahka zavede tudi v zmoten verski nauk. Nasproti modernim idealističnim in materialističnim tokovom je podčrtala pomen realistične filozofije Tomaža Akvinskega in spomnila na dejstvo, da je Tridentinski cerkveni zbor izrazil željo, «*naj bo v sredi svetega zbora skupaj s Svetim pismom in dekreti papežev, na oltarju samem, tudi odprta Summa Tomaža Akvinskega.*» Leonov

naslednik Pij X. v protimodernistični okrožnici *Pascendi dominici gregis* (1907) zahteva, »naj bo sholastična filozofija v temelju svetih znanosti.« Toda že v začetku tridesetih let se v Franciji in Nemčiji pojavijo katoliške teološke šole in gibanja (M.-D. Chenu, Y. Congar, H. de Lubac, J. Danielou, P. T. de Chardin, R. Guardini, K. Rahner, H. U. von Balthasar), ki kažejo prenovitvene težnje in iščejo nov in sodoben izraz za posredovanje nadčasovnega zaklada vere. Še v okrožnici *Humani generis* (1950) Pija XII. so bila ta iskanja zavržena in označena kot nepreviden "irenizem" in "dogmatični relativizem" z zahtevo, da teološka misel brezkompromisno posreduje celostno resnico. Vseeno pa so te težnje privedle do pravega prenovitvenega gibanja na področju teologije in duhovnosti, ki ga je institucionaliziral 2. vatikanski koncil. Panorama teologije 20. st. zato kaže izredno razvejanost teoloških usmeritev tako v katoliškem kot tudi protestantskem prostoru. Poleg že omenjenih katoliških pionirjev preнове omenimo še nekatere druge predstavnike sodobne protestantske in katoliške misli: dialektična teologija K. Bartha, eksistencialna teologija R. Bultmanna, hermenevtična teologija (E. Fuchs, G. Ebeling), teologija kulture P. Tiliicha, teologija sekularizacije F. Gogartna, teologija zgodovine O. Cullmana, teologija upanja J. Moltmanna, politična teologija J. B. Metzja, teologija izkustva E. Schillebeeckxa, teologija osvoboditve, črna teologi-

ja, feministična teologija, teologija tretjega sveta, ekumenska teologija (H. Küng). Dejavniki in kriteriji, ki torej določajo sodobno razvejenost in razvoj teologije, niso več samo metafizične narave, ampak tudi socialnega, kulturnega, eklezialnega, geografskega in rasnega značaja.

Predstaviti tako razčlenjeno panoramo teološke misli pomeni svojevrsten izziv tudi za enciklopedičen pristop k teologiji. Rešitve in odgovori so lahko zelo različni, od monumentalnih projektov, kakršna sta Herderjev *Lexikon für Theologie und Kirche*, ki ga ponovno posodablja, ali francoski *Catholicisme*, ki imata oba po več kot deset knjig, pa do poljudnih, nekaj sto strani obsežnih informativnih slovarjev, kot so npr. *Kleines theologisches Wörterbuch* (K. Rahner in H. Vorgrimler), *Dictionnaire théologique* L. Bouyera ali Truhlarjev *Leksikon duhovnosti* v slovenščini.

Kot sicer slovarji, ki jih izdajajo Presses Universitaires de France, poskuša tudi *Kritični slovar teologije*, ki ga je uredil francoski filozof in teolog J.-Y. Lacoste ter urednik zbirke za teologijo pri isti založbi, ubrati srednjo pot: strokovno in poglobljeno, a ne preveč izčrpno. Njegov glavni namen ni posredovati obilico dejstev, ampak privedi bralca do razumevanja bistvenih značilnosti obravnavanega pojava ali avtorja. O tem priča že izbor okoli 500 temeljnih gesel s področja teologije ali mejnih področij teologije s filozofijo, ki se našajajo na različne avtorje, dogodke,

nauke in teorije. V mednarodni družbi sodelavcev, ki sodijo med najvidnejše sodobne teologe, bibličiste in filozofe, predstavljajo uveljavljene raziskovalne ustanove in izhajajo iz različnih kulturnih in verskih izročil, je sodelovalo okoli 250 avtorjev: med njimi npr. P. Beauchamp (Sveto pismo), W. Beinert (ekleziologija), O. Boulnois (srednji vek), R. Brague (antika in islam), E. Brito (Hegel), G. Greshake (eshatologija), F. Kerr (teološki jezik), P. Hünnermann (teologija), Ch. Kannengiesser (patrologija), A. de Libera (srednji vek), N. Lossky (pravoslavje), A. Louth (duhovnost), F. Marty (Kant), J. Milbank (postmoderna), R. Minnerath (Cerkev in država), J. Splett (filozofija religije), M. Vetö (zgodovina) itd.

Slovar ni namenjen izključno ozkemu krogu specialistov, ampak tudi in predvsem izobraženemu bralcu, ki bi želel poglobiti svoja spoznanja s področja teologije ali pa se njegovo delovno področje kakorkoli dotika s področjem teologije (npr.: profesorji ali študenti humanističnih smeri). Koristen je lahko študentu, ki šele vstopa v svet teologije in filozofije, pa tudi strokovnjaku, ki si želi osvežiti nekoč že pridobljeno znanje ter najti točno in zanesljivo strokovno informacijo o kakem teološkem vprašanju.

Pri delu, ki se imenuje *Kritični slovar teologije*, nas seveda zanima, katere pojave delo sploh uvršča v obseg pojma *teologija*. J.-Y. Lacoste v uvodu poudarja zgodovinsko

pogojenost teologije: *“gre za sklop razmišljanj in naukov, ki jih je krščanstvo oblikovalo o Bogu in o svojem izkustvu Boga. Besedo “teologijo» le predlagamo, da z njo poimenujemo sadove neke določene povezave med grškim logosom in krščansko obnovitvijo judovskega izkustva.»* Ta omejitev seveda ne zanika drugih religioznih praks in razmišljanj, ki jih je mogoče obravnavati v sklopu religiologije ali kakšne *“druge teologije»* niti ne odreka filozofiji, da bi se ukvarjala s pojmom Boga; dejstvo pa je, da niti ni filozofija teologija niti ne govorimo o budistični ali islamski teologiji. Zato pojem *“teologije»* že vnaprej razumemo v smislu *“krščanske teologije»*. To pomeni, da je tudi v drugih kulturnih okoljih in izročilih možen znanstven govor o božjem razodetju, torej teologija, vendar pa to ne bo več teologija v tistem pomenu, ki pripada zahodnemu kulturnemu izročilu. Pojem *“teologije»*, kakor ga razume zahodno kulturno izročilo, po vsebinski strani obsega razodevanje Boga v zgodovini judovskega ljudstva in v osebi Jezusa Kristusa, ki je temelj krščanskega občestva, t.j. Cerkve, s formalnega vidika pa ga omejuje in določa izrazoslovje (*hieratični jezik*), ki ga je judovsko-krščanski nauk o Bogu privzel od antične, grško-rimske filozofije. *“Teologija»*, t.j. *“krščanska teologija»*, je sad konkretnih zgodovinskih razmer in nanje tudi vpliva. Univerzalnega pojma *“teologija»* ni! *“Teologija je pozitivna znanost in se*

kot taka absolutno razlikuje od filozofije» (M. Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, str. 49).

Pojmi, ki jih slovar obravnava, so izbrani iz judovsko-krščanskega kulturnega kroga, ki je razvil svojo teologijo. Izpostavijo zgodovinsko in praktično razsežnost teologije: nanašajo se na staro in novo zavezo, na življenje Cerkve v antiki, v srednjem in novem veku, na sodobne, že omejnene teološke tokove in družbene pojave (npr. demokracija), s katerimi se Cerkev srečuje; obravnavajo prelomne dogodke in glavne akterje iz zgodovine odrešenja, pomembne za notranje duhovno ali zunanje družbeno življenje vernega občestva: preroke, papeže, svetnike in koncile. Predstavijo pa tudi teološko sistematiko: dogmatiko, ekleziologijo, liturgiko, praktično teologijo itd. Nenazadnje so zanimivi tudi tisti deli slovarja, ki spregovorijo o mejnih področjih med teologijo in filozofijo. Po uredniku, ki je tudi pisec najbolj obsežnega gesla o teologiji, je namen teologije govoriti o vseh stvareh z Božjega vidika, *sub ratione Dei*, kot bi se izrazil Tomaž Akvinski.

Namenoma smo v začetku predstavili današnjo razvejanost teoloških tokov. Razvejanost in pluralizem silita h kritičnemu razmisleku. Iz tega prihaja v naslov dela pojem "kritičen". Pojem "kritičnosti" so poudarjali zlasti predstavniki razsvetljenstva, čeprav je razsvetljenstvo samo bilo do kritičnosti nekritično. Svoje geslo "*Sapere aude!*"

Imej pogum uporabljati svoj lastni razum!» (I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 481) so razumeli v smislu izkoreninjenja vseh predsodkov, predpostavk in izročil, ki bi ogrožali prvenstvo avtonomnega razuma. To modernistično "lustracijo" je opravil razum, ki je veljal samemu sebi za edini kriterij resnice. Hermenevtika danes nasprotno poudarja, da človek živi znotraj zgodovine in izročil ter je podrejen različnim avtoritetam (npr. otrok staršem), ki ga določajo in pogojujejo. Živeti pomeni živeti pogojeno in s "predsodki", se pravi na način, ki si ga nisem sam izbral, ampak sem ga prejel od okolja. Dejanja in izbire, ki jih torej storim po prejetih miselnih in delovanskih vzorcih še preden jih sam razumsko upravičim in presodim, pa niso nujno slaba; "predsodki" (= izročila) niso nujno negativni in odvrtajoči od resnice, ampak so velikokrat tudi nosilci globoko življenjske izkušnje predhodnih rodov. "*Prave predsodke mora umno spoznanje končno upravičiti,*" ugotavlja največji predstavnik sodobne hermenevtike, H.-G. Gadamer (*Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1990, str. 277) V tem smislu je kritičen tudi Lacostov slovar teologije: kritičen pomeni biti najprej kritičen do sebe, do načina razumevanja in izražanja, za katera se interpret odloči v zavezi, da racionalnost pojma izhaja iz obravnavanega predmeta. Če to prenesemo na področje teologije, lahko uporabimo Pascalovo misel: "*Bog dobro govori o Bogu*» (*Misli,*

§ 799, Mohorjeva družba, Celje 1986, str. 294). Zato namen hermenevtične kritike ni izkoreninjenje izročil in vsega, kar razum presega, ampak subtilnost v razumevanju in izražanju (*subtilitas intelligendi et explicandi*). V tem smislu je opredelil vlogo hermenevtike protestantski teolog G. Ebeling: "*Hermenevtično*« je to, kar spodbuja in pomaga, da se zavemo odgovornosti besede» ("*Hermeneutische Theologie?*«, v: *Wort und Glaube II*, Mohr, Tübingen 1969, str. 106). V tem smislu je treba razumeti tudi pojem "kritičen«, ki se nahaja v naslovu Lacostovega teološkega slovarja.

V tem je tudi velika vrednost slovarja. Poleg zanesljive strokovne informacije bralca navaja k odgovornemu samostojnemu razmisleku in oblikovanju osebnih sodb. Podobno kot je zapisal Kant, da se filozofije ni mogoče naučiti, mogoče pa se je naučiti filozofiranja (prim. *KrV*, A 837, B 865), velja tudi za *Kritični slovar teologije*, da ne želi podati nekakšnega teološkega sistema, ampak spodbuditi raziskovalno in problematizirajočo misel o Bogu.

Robert Petkovšek

Dajnkov zbornik (ur. **Marko Jensenšek** in **Bernard Rajh**), **Slavistično društvo Maribor, Maribor 1998, 337 str.**

V Dajnkovem zborniku so objavljeni referati z znanstvenega simpozija o Petru Dajniku (1787 v Črešnjevcih pri Gornji Radgoni - Velika Nedelja 1873), duhovniku sekovske (graške) škofije in pozneje (od 1859) lavantinske škofije, nabožnem in poljudnostrokovnem pisatelju, jezikoslovcu in neutrudnem vzhodnoštajerskem prosvetitelju, ki je bil od 27. do 29. novembra 1997 v rodnih Črešnjevcih pri Gornji Radgoni.

Razprave v zborniku so razdeljene na štiri tematske sklope.

Prvi sklop razprav vsebuje prispevek Bernarda Rajha, ki je predstavil Petra Dajnka kot predstavnika vzhodnoštajerskega razsvetljenstva (str.11-26), njegovo slovstveno in knjižnojezikovno delo in ga poskušal umestiti v širši duhovnozgodovinski okvir. Ugotovil je osnovne idejne značilnosti Dajnkovega opusa, ki so s svojim zamudniškim značajem onemogočile uspeh njegovih (zlasti književnojezikovnih) prizadevanj. Dajniku priznava neverjeten avtorski in izdajateljski zalogaj in pozitivno naravnost njegovih narodnoproporodnih prizadevanj.

Akademik Vasilij Melik je v predavanju *Slovenske dežele v Avstro-Ogrski* (str. 27-34) predstavil zgodovinsko-upravno in geografsko razdeljenost Slovencev, ki so sredi 19. stoletja živeli v šestih avstrijskih deželah, dveh ogrskih županijah in

eni italijanski provinci, ter opozoril, da so ob narodni zavesti (leta 1816 je nastala oznaka Slovenija za ves prostor, na katerem so živeli Slovenci) bile med Slovenci močno prisotne tudi deželna in pokrajinska pripadnost ter pripadnost ožjemu domačemu okolju.

Antonija Bernard iz Nacionalnega inštituta za vzhodne jezike in kulture v Parizu je dala naslov svojemu predavanju *Posebnosti slovenskega razsvetljenstva v primerjavi s francoskim z ozirom na regijo in jezik* (str. 35-54). Svojo izvirno razpravo je strnila v povzetku: "Kljub nekaterim evidentnim razlikam med francoskim in slovenskim razsvetljenstvom obstajajo med njima tudi globlje povezave, ki izvirajo iz istih idejnih osnov tega novodobnega evropskega gibanja: skupne predstave in prizadevanja človeka, drugačnega pojmovanja religije (in položaja cerkvene organizacije), zlasti pa novega pojmovanja narodne skupnosti in pomena (knjižnega) jezika ter šolstva" (str. 35).

Drugi tematski sklop, ki prinaša jezikoslovne razprave, je najobsežnejši. Jože Rajhman v razpravi *Dajnkovi jezikovni nazor* (str. 57-69) ugotavlja, da je Dajnko v skladu z razsvetljenskimi načeli tedanje dobe začel svoj knjižni program s hkratnim opismenjevanjem vzhodnoštajerskega človeka, ki je hotel najprej sebe in svoj bivanjski smisel doživeti v cerkvenem prostoru. "Zato je bila Dajnkova poglobljena skrb, vzhodnoštajersko narečje s slovnico in abecednikom preobli-

kovati v knjižni jezik" (str. 57). Svojim rojakom je želel omogočiti branje in razumevanje svetopisemskih beril pri bogoslužju, ki jih je kar dvakrat izdal še v bohoričici. Rajhman je prepričan, da je Dajnkov pomen v tem, "da je z uveljavljanjem novih oblik preko Murka in Miklošiča odločilno vplival na uveljavitev enotnega knjižnega jezika. S tem je pomembno vplival na to, da se je vzhodna Štajerska tudi po jezikovni plati priključila osrednji Sloveniji, tako kot je Slomšek s priključitvijo mariborskega okrožja k svoji škofiji uspel to območje vključiti v enoten slovenski prostor" (str. 68).

Martina Orožen, z ljubljanske Filozofske fakultete, v svoji razpravi *Sistemske in upovedovalne razlike v Dajnkovem in Ravnikarjevem prevodu zgodbe Svetega pisma* (str. 71-92) osvetljuje "dajnkovi knjižno-normativni vzorec oz. besedilno upovedovalno neodvisnost ob osrednjeslovenskem (M. Ravnikar, 1815) in prekmurskem (M. Küzmič, 1795). Ugotovljena besedilna stična mesta (Dajnko - Küzmič) potrjujejo določen ozir na sistemsko bližji prekmurski knjižni jezik, knjižnojezikovni nazor (preusmeritev h govornim besedi, določene ujemalne sistemske prvine, puristična načela) pa Dajnka samodejno zblizuje z Ravnikarjevo knjižno normo. Dajnkovi knjižni jezik kot svojstven 'vezni člen' dveh skrajnih knjižnih žarišč (kranjskega in prekmurskega) v danem času dejansko pozitivno integracijsko deluje" (str. 71).

Urednik zbornika Marko Jesenšek predstavlja *Nekatere oblikoslovno-skladenjske značilnosti vzhodnoštajerskega knjižnega jezika 19. stoletja* (str. 93-110), kjer omenja Slomška in šest vzhodnoštajerskih duhovnikov. "Z uresničevanjem Dajnkovega razsvetljensko-predromantičnega jezikovnega programa, ki so ga sprejeli vsi pomembnejši vzhodnoštajerski pisci razen Krempla, Slomška in Murka, je bil v začetku 19. stoletja normiran vzhodnoštajerski knjižni jezik. Dajnko, Šerf, Rižner in Lah so izoblikovali normativno in stilistično prepoznaven slog pisanja, ki je od osrednjeslovenskega najbolj odstopal v besedju, njegove prepoznavno vzhodnoštajerske oblikoslovno-skladenjske značilnosti pa so nedoločniške in deležijske polstavčne zveze (skladenjski strnjevalci) ter raba povratnih glagolov s se" (str. 93).

Zinka Zorko, redna profesorica na Pedagoški fakulteti v Mariboru, ima v zborniku razpravo *Oblikoslovna in skladenjska analiza Dajnkovega dela Kmet Izidor s svojimi otroki in lydmi* (str. 111-128), Irena Orel razpravo *Dajnkova raba predlogov v primerjavi z osrednjeslovensko* (str. 129-141), Majda Merše iz ZRC SAZU *Dajnkov prikaz in raba glagolskega vida v primerjavi z osrednjim slovenskim knjižnojezikovnim prostorom* (str. 143-154), Irena Stramljič Breznik s Pedagoške fakultete v Mariboru *Dajnkovo besedotvorje med slovansko in slovensko besedotvorno tradicijo*

(str. 159-170), Milena Hajnšek-Holz *Slovarsko delo Petra Dajnka* (str. 183-197), France Novak *Dajnkovo čebelarsko izrazje* (str. 199-207), Mirko Križman *Jezik in slog pesmi Petra Dajnka in Andreja Gutmana* (str. 233-255) in Mihaela Koletnik *Slovenskogoriško narečje v Dajnkovem rojstnem kraju* (str. 257-271).

V drugem tematskem sklopu je za zgodovinopisje liturgike na Slovenskem zanimiva razprava Andreje Legan Ravnikar iz ZRC SAZU, ki je dala svoji razpravi naslov *Liturgična terminologija v Dajnkovih katekizmih* (str. 171-181), kjer primerja izbrane termine z Murščevim *Bogočastjem* (1850), prvo slovensko liturgiko in Slomškovima katekizmom (katekizemski del *Svetih evangeljev z molitvami ino branjem*, 1845, in *Mali katekizem*, 1869) (str. 173-179). Za zgodovinopisje slovenskih prevodov Prve Mojzesove knjige pa je zanimiva jezikovna razprava *Nekaj vidikov o Dajnkovem prevajanju Knjige Poroda* (str. 209-232) o Dajnkovem rokopisu 50 poglavij prve Mojzesove knjige, ki jo je objavila Francka Premk iz ZRC SAZU. Razprava je nastala iz primerjav obsežnega latinskega in slovenskega dokaznega gradiva. "Poglabljanje v Dajnkovo besedilo kaže sposobnost slovenskega jezika za tvorbo fraz z območja bibličnih realij duhovnega, materialnega in obrednega značaja in njihov abstraktni (nadjezikovni, mišljenjski) in konkretni obstanek v sodobni slovenščini" (str. 211).

V tretjem tematskem sklopu je

Vinko Škafar predstavil *Nabožno slovstvo Petra Dajnka* (str. 275-295), kjer je izhajal iz dotedanjih pisnih besedil med Muro in Dravo, da bi tako lažje umestil razvejeno Dajnko nabožno slovstvo v takratno dobo in obenem poskušal nakazati nekatere posebnosti Dajnkovega nabožnega slovstva (str. 284-294).

Majda Potrata s Pedagoške fakultete v Mariboru je predstavila *Dajnkove posvetne pesmi* (str. 297-306). Jožica Čeh prav tako z mariborske Pedagoške Fakultete je kritično in zanimivo predstavila *Prispodabljanje v Dajnkovem Kmetu Izidorju* (str. 307-315), kar je tudi svojevrsten prispevek k zgodovini pisju pedagogike na Slovenskem. Marija Stanonik iz ZRC SAZU pa je objavila razpravo *Peter Dajnko in slovstvena folklor* (str. 317-330), saj je pri Dajniku mnogo gradiva o življenju na vasi, in sicer z vidika materialne, družbene in duhovne kulture v dvajsetih letih 19. stoletja.

V zadnjem tematskem sklopu je Ivan Rihtarič kratko predstavil *Cene živine, poljščin in vina na spodnjem Štajerskem v Dajnkovem času* (str. 333-338). Darko Friš s Pedagoške fakultete v Mariboru je obdelal *Zgodovinisje na spodnjem Štajerskem v Dajnkovem času* (str. 339-349), kjer je prikazal življenje in delo duhovnika, narodnega buditelja, nabožnega pisca, zgodovinisca in Dajnkovega rojaka Krempla (1790-1844), ki je napisal *Dogodivščine štajerske zemle* (1844), prvo obsežnejšo zgodovino v slovenskem

jeziku. Lucijan Bratuš, docent na akademiji za likovno umetnost v Ljubljani, v svoji razpravi *Črke v slovenskih rokopisih in tiskih od Brižinskih spomenikov do danes* (str. 351-372) predstavlja razvoj rokopisne latinice in pot iskanja najprimernejše tipografije za tiskanje slovenskih besedil, ki pelje od gotice prek bohoričice, poskusov, kot sta dajničica in metelčica, do gajice, v kateri pišemo danes. Predavanje je v zborniku nazorno opremljeno s številnimi vzorci različnih črk in pisav od Trubarjevega *Abecedariuma* (1550) do Janežičeve slovnice (1854), v kateri je dokončno uzakonjena gajica kot slovenski črkopis. Zadnje predavanje *Čebelar Peter Dajnko* (str. 373-377) je prispeval Anton Novak, ki je predstavil Dajnko *Čelarstvo* (1831) in ocenil vedenje o čebelah, ki je bilo za tisti čas visoko strokovno in je pomembno vplivalo na razvoj slovenskega čebelarstva.

Sklep

Referati, objavljeni v Dajnkovem zborniku, so izvirne razprave o duhovniku Petru Dajniku kot predstavniku vzhodnoštajerskega razsvetljenstva in bistveno presegajo dosedanje vrednotenje Dajnkovega dela, saj mu odmerjajo značilen delež v razvoju slovenskega knjižnega jezika in odkrivajo nekatere njegove nove slovstvene in narodno-prebudne dosežke. Razprave ugotavljajo, tudi v primerjavi s sočasnimi osrednjeslovenskim knjižnim jezikom, "Dajnkov avtonomen in sa-

mosvoj jezikovni sistem, ki je bil doslej vse premalo raziskan" (Zinka Zorko). Rezultati simpozija kažejo, "da je bil 'separatizem' Petra Dajnka in njegovih sodobnikov le navidezen, saj jim je v 19. stoletju šlo predvsem za iskanje in ohranjanje narodne identitete, ki je bila na slovenskih narodnostnih mejah na še težji preizkušnji kot v središču" (Marko Jesenšek). "Zbornik odkriva nove razsežnosti Dajnkovega jezikovno-literarnega delovanja, prevrednoti in poudarja njegove zasluge pri oblikovanju slovenske knjižne norme v 19. stoletju in ga uvršča med pomembne slovenske predromantike, ki so odločno vplivali na razvoj slovenskega jezika in pisave" (str. 8).

Tudi Dajnkovemu nabožnemu slovstvu, namenjenemu "sekovskim" Slovencem med Muro in Dravo, ki je zaradi dajničice in vzhodnoštajerskega knjižnega jezika bilo neraziskano in pozabljeno, bo odslej lažje dati objektivnejše mesto ob nabožnem slovstvu v osrednjeslovenskem in prekmurškem knjižnem jeziku in dopolniti nabožnoslovstveno zgodovino na Slovenskem v prvi polovici 19. stoletja.

Slavističnemu društvu Maribor gre priznanje, da je ob 210-letnici Dajnkovega rojstva organiziralo znanstveni simpozij in z referati, ki so zdaj tudi objavljeni, dalo duhovniku, neutrudnemu vzhodnoštajerskemu prosvetitelju in narodnoprebudnemu delavcu Petru Dajniku tisto mesto, ki mu objektivno pripada na

jezikovnem, poljudnostrokovnem in nabožnoslovstvenem področju.

Vinko Škafar

Vsebina
Contents

- Razprave *Articles*
- 5 **Borut Košir**, Pravica vernikov do učinkovitega nastopanja pred cerkvenim sodiščem
Right of the Faithful to Effectively Appear before Church Courts
- 19 **Snežna Večko OSU**, Savel - preganjalec ali preganjani?
Saul - the Persecutor or the Persecuted One?
- 33 **Mira Stare**, »Jaz sem pot in resnica in življenje«. Jezusova samooznačitev v Jn 14,6
»I am way, and the truth, and the life.« Jesus' Self-Description in Jn 14.6
- 53 **Libero Pelaschiar**, Inculturazione della fede
Inkulturacija vere in evangelizacija kulture
- 77 **Lenart Škof**, Vprašanje etične zavesti in praktična filozofija sv. Tomaža Akvinskega
Moral Consciousness and Practical Philosophy of Saint Thomas Aquinas
- Pregledi *Reviews*
- 93 **A. Slavko Snoj SDB**, Sodobne evropske kulture in kateheza
- 103 **Jože Štupnikar**, Človekovo izkustvo bolezn
In memoriam
- 109 **Vinko Škafar OFMCap**, Jože Rajhman 1924 - 1998
Ocene Book Reviews
- 119 **Snežna Večko OSU**, J. Krašovec, Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi
- 123 **France Rozman**, J. Zmijewski, Die Apostelgeschichte
- 128 **France Rozman**, A. Rebič, Stvaranje svijeta i čovjeka. Krščanska sadašnjost
- 129 **Robert Petkovšek**, J.-Y. Lacoste (urednik), Dictionnaire critique de Théologie
- 133 **Vinko Škafar OFMCap**, M. Jesenšek in B. Rajh (urednika), Dajnkov zbornik

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

- Prof. dr. **Borut Košir**, Štula 23, 1210 Ljubljana-Šentvid
Prof. dr. **Libero Pelaschiar**, via P. Revoltella 138, IT-34122 Trieste
Mag. **Robert Petkovšek** CM, Maistrova 2, 1000 Ljubljana
Prof. dr. **France Rozman**, Partizanska 23, 1000 Ljubljana
Prof. dr. **A. Slavko Snoj SDB**, Rakovniška 6, 1108 Ljubljana
Mag. **Mira Stare**, Claudiaplatz 3/III, A-6020 Innsbruck
Doc. dr. **Vinko Škafar OFMCap**, Ob izvirkih 5, 2000 Maribor
Mag. **Lenart Škof**, Tomažičeva 40, 1000 Ljubljana
Dr. **Jože Štupnikar**, Trubarjeva 82, 1000 Ljubljana
Doc. dr. **Snežna Večko OSU**, Koroška 1, 2000 Maribor

