

Letnik 60 leto 2000

1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

60

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Anton Jamnik, **Rawlsova teorija pravičnosti kot poštenosti**

Lenart Škof, **Etična zavest pri Lévinasu.**

Filozofska dediščina in Lévinasova filozofija

Krijn A. van der Jagt, **Cutting in Halves and Passing Through.**

An Anthropological Interpretation of the Ritual in Genesis 15

Borut Košir, **Območni zakoni Cerkve na Slovenskem. II.**

Giovanna Parracino, **Življenjska odločitev kot prostor**

celostne uresničitve človeka

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 OFMCap,
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 OFMCap,
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

UDK 2(5)

ISSN 0006 - 5722

Letnik 59 leto 1999

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

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

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 Consciousness 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 - pregnanjalec ali pregnanjeni?	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>Politierte 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 (Gradeč)

**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

Poština: plačana pri pošti 1102, Ljubljana

*Doktorju Antonu Strletu,
dolgoletnemu predavatelju
na Teološki fakulteti v Ljubljani
in zvestemu sodelavcu naše revije
ob petinosemdesetletnici
čestita uredništvo Bogoslovnega vestnika*

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 60 leto 2000

1

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2000

Anton Jamnik

Rawlsova teorija pravičnosti kot poštenosti

V sedemdesetih letih John Rawls, eden najbolj značilnih predstavnikov modernega liberalizma, objavi svoje temeljno delo *Teorija pravičnosti*¹, kar pomeni izredno pomemben preobrat ali kar prelomnico na področju moralne filozofije. V ospredje ponovno stopi zanimanje za vsebinsko oziroma normativno etiko. Dolgo obdobje je prevladoval utilitarizem, ki moralnost ravnanja oziroma pravila za izvršitev le-tega izvaja iz cilja tega dejanja. Tej takoimenovani teleološki etiki Rawls postavlja alternativo s svojo deontološko etiko. Določena pravila so obvezna, to je treba storiti, ker je tako prav, ne pa zaradi učinkov dejanja. Osnova za takšno teorijo je kantovski konstruktivizem in poudarek na avtonomnem, enakopravnem in racionalnem subjektu.

1. Osnovne značilnosti Rawlsove teorije

Na področju etike se Rawls posveča predvsem družbeni etiki, oziroma kako na podlagi pravičnosti kot poštenosti utemeljiti konkretne družbene odnose. Bistvo družbene pravičnosti so osnovne dobrine, ki so temeljnega pomena za uresničitev življenjskega načrta prav vsakogar: svoboda, enakost možnosti, dohodki, bogastvo itd. Jedro pravičnosti je predvsem moralna enakopravnost vseh ljudi, ob tem pa se seveda ni nikoli mogoče popolnoma izogniti neenakostim na drugih področjih (npr. materialni ravni, naravne danosti itd). Principa pravičnosti,² ki sta bila

¹ John Rawls se je rodil leta 1921 v ZDA. Velja za enega največjih filozofov na področju moralne teorije in zmernega liberalnega teoretika danes. Po končanem študiju na Princetonu je predaval na Cornellu in Harvardu. Zaslovel je s svojim delom *Theory of Justice*, ki je izšlo leta 1971, katerega glavna ideja je pravičnost kot poštenost, oziroma oblikovanje takšne družbe, kjer bo zagotovljena socialna varnost vsakega posameznika, ne pa da bodo eni imeli vedno več privilegijev na račun drugih. Zaradi vseh teh poudarkov velja Rawlsov liberalizem za zmernega. Pri oblikovanju svoje moralne teorije se v veliki meri nasloni na Kanta, na tradicijo družbene pogodbe in nasproti utilitaristični moralni (teleološki) postavlja deontološko. Vsi ti elementi naredijo njegovo teorijo zelo zanimivo, saj na novo odpre celo vrsto vprašanj, ki so bila že nekoliko pozabljena. Po *Teoriji pravičnosti* je Rawls objavil več razprav, odgovorov itd., vsa ta so na neki način povzeta v njegovem zadnjem delu *Political Liberalism*, ki je izšlo leta 1993.

² Osnovna principa bi bilo glede na osnovne družbene dobrine mogoče razdeliti na tri principe:

sprejeta v izhodiščnem položaju³ in sta temelj pravičnosti kot poštenosti, se glasita:⁴

Prvi princip:

Vsak človek mora imeti enako pravico do najširšega skupnega sistema enakih temeljnih svoboščin, ki so kompatibilne s podobnim sistemom svoboščin za vse.

Drugi princip:

Družbene in ekonomske neenakosti⁵ morajo biti urejene tako, da so: kar najbolj koristne za tiste, ki so najbolj zapostavljeni, skladne s principom pravične varnosti⁶;

vezane na dolžnosti in mesta, ki so v pogojih poštene enakosti možnosti odprta vsem.

Prvo pravilo prioritete (prioriteta svobode):

Principi pravičnosti morajo biti urejeni po leksičnem redu in zato je mogoče svobodo omejiti samo zaradi svobode.

1. Princip čim večje enakosti svobode (svoboščine: ekonomske, osebne, intelektualne in politične)

2. Princip poštene enakopravnosti možnosti (možnost doseči želeni položaj)

3. Princip razlike (dohodek in blagostanje)

Brown drugi princip tako razdeli na dva. Ob takšni razporeditvi pride še bolj do izraza prioriteta svobode pred enakostjo možnosti. Rawls je tako poskušal definirati vrednosti sistema tistega, kar bi mogli imenovati socialna demokracija ali liberalizem blagostanja.

Prim. A. Brown, *Modern moral Philosophy*, Penguin books, London 1990, 58.

³ Da bi imeli nazorno predstavo o enakovrednosti ljudi in življenjskih izbir, nas Rawls poziva, da se vživimo v situacijo, v kateri bi lahko izbirali družbo, kjer bi se rodili, ne da bi v trenutku izbire vedeli, kakšne bodo naše sposobnosti, želje in interesi. S tem se rešimo partikularne perspektive in se postavimo v položaj, v katerem so različne možnosti ljudi predstavljene kot naše lastne. To situacijo Rawls imenuje izhodiščni položaj. V izhodiščnem položaju partnerji veliko vedo o ljudeh nasploh, a nič o sebi. Od tega, kakšni bodo, ko se bodo znašli v družbi, ki so jo izbrali, jih ločuje tančica nevednosti, ki zagotavlja pogoje poštenosti pri izbiri principov.

⁴ Glede obeh principov, predvsem pa njune aplikacije, zelo podrobno z vidika politične filozofije govori T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991. Njegova obravnava je pravzaprav že blizu politični ekonomiji, saj natančno obdelava, kakšne so ekonomske možnosti posameznika v družbi, seveda še posebej tistega, ki je v najslabšem položaju.

⁵ Prim. N. Daniels, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 275. Drugi princip neenakosti v dobrinah in moči (oblasti) more glede vrednosti osnovnih svoboščin povzročiti velike neenakosti. Rawls o takšni možnosti preprosto ne spregovori.

⁶ Pogge postavlja analogijo med biblično moralnostjo - »Resnično, povem vam: Kar ste storili kateremu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25,40) - in vizijo, kakor jo odpira Rawls, saj daje sistemu, ki je v najslabšem položaju, ključno vlogo. Rawls s principoma pravičnosti daje, po njegovem mnenju, najboljši odgovor na vprašanje socialne pravičnosti. Prim. T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, 110.

Gre za dva primera:

kadar gre za manj razširjeno svobodo, se mora s tem konsolidirati celoten sistem, ki mu pripada določena svoboda;

manj kot enaka svoboda mora biti sprejemljiva za tiste z manjšo svobodo.

Drugo pravilo prioritete (prioriteta pravičnosti nad učinkovitostjo in blagostanjem):

Drugi princip pravičnosti je leksično pred načelom učinkovitosti in načelom maksimiranja skupne koristi; poštena enakost možnosti je pred načelom razlike.

Tudi tu gre za dva primera:

»Nenakost možnosti mora povečati stopnjo možnosti tistim, ki imajo manjšo možnost;

prekomerna stopnja prihrankov mora na tehtnici lajšati breme tistih, ki nosijo njegovo breme.«⁷

V drugem principu se skriva socialna razsežnost Rawlsove teorije, ki hkrati pomeni tudi to, da njegovo teorijo lahko prištevamo med zmerne znotraj različnih liberalističnih poskusov oblikovanja etične teorije. Prvi princip poudarja pomen človekove svobode, drugi pa rešuje problem nenakosti in posebej naglasi pomen poštene enakosti možnosti in seveda še posebej položaj tistih, ki so najbolj zapostavljeni. S pravilom prioritete poskuša preprečiti možnost različnih konfliktov, ko gre za aplikacijo osnovnih principov. Tako je na prvem mestu svoboda, ki se jo lahko omeji samo zaradi svobode same; nato pa je načelo pravičnosti pred načelom maksimiranja skupne koristi.

Zelo očitno je torej, da Rawls s takšno teorijo pravičnosti nasprotuje utilitaristični računici skupne koristi. Pomebna je vsaka oseba, je enako-pravna in se je nikakor ne sme žrtvovati za neko skupno dobro utilitarizma, kjer je oseba popolnoma zapostavljena. Rawlsova načela so izredno zanimiva, že skoraj platonsko univerzalna in široko aplikativna. Zato so sprožila številne razprave, različne interpretacije, ugovore in pomisleke. Pri Rawlsovi teoriji je še posebej zanimivo to, kako je do osnovnih principov sploh prišel. Principi poudarjajo, kako so vsi ljudje enakovredni, kar pomeni, da jih je treba enako obravnavati. Prav tako trdi, da sta sveta človeško dostojanstvo in pravica do izbire lastnega življenjskega načrta. Posebnost Rawlsa je v tem, da je našel zares izvirno pot, metodo, da je prikazal to svoje stališče. Rawls izhaja iz določenega apriornega moralnega vedenja, mogli bi celo reči iz določenih vrednot (npr. poštenosti), ko opiše svoj izhodiščni položaj, v katerem so izbrani principi pravičnosti kot poštenosti. Poudarjeni so pogoji izbire, poštenost, ki jo omogoča tančica

⁷ J. Rawls, *Theory of Justice*, Belknap - Harvard University Press, Cambridge, Ma. 1971, 302.

nevednosti in vse druge okoliščine v tem položaju. Izhodiščni položaj ima torej predvsem hevristično vlogo.

Prav ta novi način, kako oblikovati teorijo pravičnosti, ki bo temeljila na poštenosti in Rawlsovo implicitno vključevanje določenih osnovnih vrednot v svojo liberalistično teorijo, je tako v filozofiji kot teologiji izzvala zelo burno razpravo in zelo različne poglede in vrednotenja njegove teorije.

»Pravičnost kot poštenost« je torej geslo, ki si ga je izbral ameriški družbeni etik in predstavnik zmernega liberalizma John Rawls, da bi na preprost način povzel bistvo svoje teorije. Prefinjeni argument njegovega dela Teorija pravičnosti, da je pravičnost poštenost, se je izkazal za izjemno vplivnega in pomembnega. Rawls je spodbudil obsežno, še vedno aktualno akademsko debato in obenem dokazal, da angleška socialna filozofija še ni izumrla, kot so mnogi domnevali. Rawls je v dialogu s številnimi sogovorniki prepričljivo zagovarjal in razvijal svojo teorijo.

Rawlsove ideje pa niso vplivne zgolj znotraj akademskega foruma. V Ameriki govorijo o t. i. »Rawlsovi generaciji«, ki jo sestavljajo politiki, politični teoretiki in tisti, ki oblikujejo javno mnenje, skratka vsi, ki so našli v Rawlsovi teoriji prepričljivo sekularizirano pojmovanje pravičnosti, ki žanje široko, a ne nujno splošno odobravanje in ki ima vpliv na javno mnenje. Rawlsove ideje so padle na plodna tla tudi v Angliji, opazne so med drugim v poročilu Commission on Social Justice, ki ga je ustanovil pokojni John Smith z namenom, da bi vzpostavil prioritete in začrtal smernice delavski stranki in ne nazadnje tudi državi.

Rawlsova teorija je kljub preprostosti svojega osrednjega koncepta kompleksna in intelektualno zahtevna. Odpira različne možnosti interpretacije. Stuart Hampshire jo je označil za krščansko, Anthony Flew za hobistično, po mnenju Roberta Nozicka je individualistična, po Danielu Bellu pa neliberalna in socialistična.⁸ Mogoče je bil eden od razlogov za njeno priljubljenost vse večja neprepričljivost marksistične ideologije, predvsem po letu 1968. Tako so v Rawlsu mnogi prepoznali alternativno teorijo enakopravnosti, ki je bila sicer radikalna in reformatorska, vendar ni zahtevala, da se sprejme njen svetovni nazor v celoti. Kar nekaj kristjanov je prepoznalo v Rawlsu elemente sekulariziranega sporočila evangelija. Prepričani so bili, da je Rawls ponudil odlično priložnost, da ljudje iz najrazličnejših družbenih okolij sprejmejo teorijo, ki na neteološki način artikulira temeljne vrednote judovsko-krščanske tradicije. Temu je sledila delna »posvojitve« Rawlsa s strani kristjanov. Po drugi strani pa je bilo tudi mnogo takih, tako kristjanov kot drugih, ki so trdili, da je Rawlsova drža iz različnih razlogov nezadovoljiva.

⁸ J. W. Chapman, *Rawls's Theory of Justice*, v: *American Political Science Review* LXXIX (1975), 588.

V tej razpravi si bomo približe pogledali nekatere možne interpretacije in aplikacije Rawlsove teorije pravičnosti, ki je za novejšo družbeno misel odločilnega pomena in ima precejšen vpliv na javno življenje. Poskušali bomo odgovoriti na vprašanje, ali je ta teorija ali katera od njenih različic dovolj bogata in dovolj trdna, da bi vzpostavila temelje družbeni skupnosti, ki si prizadeva za pravičnost. Razlogi za privlačnost Rawlsove teorije so raznovrstni. Rawls je prodoren mislec, ki svoje poglede podaja z zanosom in ostrino. Tako kot npr. pri Platonu ima tudi pri njem pravičnost prioriteto v družbenem redu. »Pravičnost,« piše, »je glavna odlika družbenih institucij, kakor je to resnica za sistem mišljenja.« Kakor naj bo še tako prefinjena teorija znova premišljena, če se izkaže za neresnično, tako morajo biti še tako skrbno zasnovani in učinkoviti zakoni in institucije ukinjeni, če so nepravični.⁹ Rawls zagovarja prvenstvo pravičnosti in priznava, da je ljudski čut za pravičnost tisti, ki omogoča varno sobivanje. Pravičnost je temeljnega pomena, imeti mora prioriteto pri vzpostavljanju družbenega reda, saj bi brez nje stvari razpadle.

Njemu značilni pogled na pravičnost je privlačen predvsem zato, ker sovпада s človekovim prvinskim instinktom - vsi verjamemo, da je pravičnost dobra stvar. Teorija na nek način legitimira našo nagonsko slutnjo, da je pravičnost potrebna, in ji daje intelektualno dostojanstvo, obenem pa ponuja tolerantni pluralistični družbi ustrezno mero ideološkega konsenza, saj je deležna veliko večje podpore kot katerakoli od alternativ na trgu.

2. Dve branji Rawlsove teorije

Sprva je bilo mogoče brati Rawlsa na dva različna načina.¹⁰ V prvem primeru gre za razumevanje Rawlsovega projekta kot poskusa oblikovati univerzalno, racionalno in ahistorično teorijo pravičnosti, ki jo lahko uporabimo kjerkoli in kadarkoli. To branje odpira v *izhodiščnem položaju* (Original position) vizijo človekove narave, ki je zreducirana na svoje brezčasovne osnovne lastnosti; posamezniki za *tančico nevednosti* (Veil of Ignorance) so opustili svoje interese ter vsakršno zavest o svojem položaju, kulturi, zgodovinskem in geografskem položaju, pa tudi vsakr-

⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, 3.

¹⁰ Rawls ju razume kot dve »fazi v razumevanju pravičnosti kot poštenosti ... v prvi fazi pravičnost kot poštenost predstavlja samostojni politični koncept, ki izraža velike vrednote, ki so prikladne za posebno domeno političnega, kot ga določa osnovna struktura družbe«. Drugo fazo »opredeljuje poročilo o stabilnosti pravičnosti, ki je sposobna samo sebe podpirati.« (*The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, v: *New York University Law Review* 64 (1989), str. 233-55.) Kljub temu da je imel Rawls med pisanjem v mislih dve fazi, je jasno, da (tako Rawls kot drugi) teorijo obravnavajo z ozirom na dve različni branji.

šen odnos do določene skupnosti in tradicije. Kot taki naj bi delovali bolj ali manj kot katerokoli racionalno človeško bitje v katerihkoli okoliščinah. Ti ljudje naj bi potem dobili nalogo, da izberejo načela pravičnosti, ki naj bi vladala v njihovi družbi. Rawls sicer priznava, da ljudje v *izhodiščnem položaju* poznajo »določeno psihologijo«, ki izvira iz »različnih predpostavk glede njihovih prepričanj in interesov«,¹¹ vendar se nam ob tem branju zazdi, da ima pravičnost v sebi tudi tisto vrsto objektivnosti, ki jo pogojuje zavezanost določeni ontologiji, določenemu razumevanju narave stvari in je zato sposobna ohranjati kritično distanco do okoliščin in tendenc, ki izkrivljajo načela strpnosti, da bi jih prilagodila sebičnim interesom.

Drugo branje je tisto, za katerega Rawls pravi, da odraža namen njegovega pisanja. V skladu s tem branjem naj bi Rawls izoblikoval teorijo, ki »se ujema z določenimi točkami naših premišljenih prepričanj (considered convictions)«,¹² to pomeni, da odraža mnenje večine. Vendar ne gre zgolj za destilacijo nerefektiranih predsodkov; pravičnost kot poštenost temelji na »naših« skrbno pretehtanih sodbah; »mi« pa smo tipični predstavniki moderne liberalne demokracije. Rawlsova teorija pravičnosti je torej nekakšna »dogmatika« liberalizma - raziskovanje in izpopolnjevanje sistema tako rekoč od znotraj. Rawls se ne sklicuje na nikakršen vnaprej oblikovan moralni red. Načela pravičnosti naj bi »se skladala z našimi premišljenimi prepričanji o pravičnosti ali jih na sprejemljiv način razvila.«¹³ Med teorijo in našimi prepričanji mora obstajati »refleksivna uravnoteženost« (»reflective equilibrium«). Teorija ni le odraz javnega mnenja, ampak je v interakciji s premišljenimi prepričanji, ki so podvržena nekakšni notranji kritiki. V skladu s tem branjem pa se Rawlsova teorija ne more sklicevati na nikakršen globlji ali univerzalni moralni red. Načela naj »se skladajo z našimi premišljenimi prepričanji ter naj bodo ustrezno obdelana in prilagojena.«¹⁴ Na kakšni podlagi pa naj se odvija ta obdelava in prilagajanje? Kaj dela teorijo po tej obdelavi bolj rodovitno? Kaj pa če so odstranjene veje življenjskega pomena za zdravje debla? Opraviti imamo s »kompleksnim procesom vzajemnega prilagajanja prepričanj in teorije«, kot ga je označil Paul Ricoeur.¹⁵ Kaj pa v primeru, da le-to degenerira v golo reorganiziranje predsodkov?

Osnovni problem drugega branja je v tem, da je težko prepoznati v teoriji kaj več kot le konvencionalno modrost našega časa. Njegova privlačnost pa je v tem, da ponuja zgled odprtega, strpnega pogovora o pravičnosti in se kot tak lahko izkaže za učinkovito sredstvo družbene

¹¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, 121.

¹² J. Rawls, *A Theory of Justice*, 279.80.

¹³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, 19.

¹⁴ J. Rawls, *A Theory of Justice*, 7.

¹⁵ P. Ricoeur, *Oneself as Another*, University of Chicago Press, Chicago 1992, 237.

kohezije v pluralistični družbi, ki jo zaznamuje bogata raznolikost svetovnih nazorov in religij.

Mogoče je prav v tem razlog, da Rawls tako vztrajno poudarja drugo branje svoje teorije. V članku iz leta 1985 Rawls odločno zavrača tezo, da bi se *Teorija pravičnosti* sklicevala na neko univerzalno resnico.¹⁶ Izogiba se raznih filozofskih in metafizičnih izjav, saj »mora biti v konstitucionalni demokraciji splošno pojmovanje pravičnosti neodvisno od kontroverznih filozofskih in religioznih nauk«. ¹⁷ Pravičnost kot poštenost, tako zatrjuje Rawls, ne temelji niti na liberalizmu kot splošnem moralnem nauku, ampak na »temeljnih intuitivnih idejah, ki jih nahajamo v državni kulturi konstitucionalne demokracije«. ¹⁸ Njegova teorija ni metafizični nauk, ampak stvar politike, to pomeni, da je le-ta temeljni princip politične ureditve, ki jo podpira velika večina državljanov moderne konstitucionalne demokracije, ne glede na njihova različna moralna, religiozna in filozofska prepričanja. Pravičnost je torej odraz izbire večine ljudi; ne more funkcionirati kot kritika teh izbir. Možnost, da bi bila »premišljena prepričanja« lahko nepoštena, pa je izključena. ¹⁹

3. Izhodiščni položaj in edenski vrt

Prvo branje Rawlsove teorije se naslanja na hipotetični scenarij *izhodiščnega položaja*, znotraj katerega so človeška bitja zreducirana na svoje osnovne lastnosti in morajo izza *tančice nevednosti* v skladu s svojimi sposobnostmi, statusom in sredstvi izbrati načela pravičnosti, ki naj bi veljala v njihovi družbi. ²⁰ Gre za prefinjeno varianto že poznanega postopka, ki ga uporablja večina družbenih pogodb, da bi osvetlila osnovne namene in načela, zaradi katerih sta bili osnovani družba in oblast. V vseh svojih različicah poudarja prioriteto posameznika pred družbo; družba in njena oblast sta mišljeni kot sredstvi za spodbujanje in varovanje posameznikovih osnovnih interesov. Obenem gre za način opisovanja in razumevanja človeške narave: določena človeška bitja bodo izbrala takšno življenje v družbi z določeno strukturo vladavine.

¹⁶ J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, v: *Philosophy and Public Affairs*, 14,3 (1985), 223-51.

¹⁷ J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, 223.

¹⁸ J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, 246.

¹⁹ O tem piše Ronald Dworkin. Glej: Daniel Bell, *Communitarianism and its Critics*, Clarendon, Oxford 1993, 214-15.

²⁰ Bolj kantovsko verzijo T. M. Scanlona je sprejelo veliko ljudi. Tukaj nimamo tančice nevednosti. Sodelujoči morajo opravičiti svoja načela tako prepričljivo, da so prisiljeni pristati na univerzalnost teh načel. (*Contractualism and utilitarianism*, v: A. Sen and B. Williams, *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, 103-28.)

Človeška bitja, ki jih preučujemo, so se pojavila tako rekoč od nikoder, »vzklila so iz zemlje ... kot gobe«, če uporabimo slikovito Hobbesovo podobo.²¹ Nimajo preteklosti, so brez čustvenih vezi in brez posebnih interesov. So simpliciter naravna bitja. Avtorjeve predpostavke postanejo z nadaljnjim razvijanjem hipotetične situacije nazornejše in bralec je povabljen, da pripoved preverja z ozirom na izkušnje: »Ali so človeška bitja po svojem bistvu res takšna in če so, v kakšni družbi naj bi potem živel?« Hobbes nas v skladu s svojim prepričanjem, da so človeška bitja v osnovi tekmovalna in antagonistična drugo do drugega, uči, da je naravno stanje stanje vojn, v kateri bi bila človekova eksistenca težka, revna, kruta in kratka. Znotraj tega scenarija se ljudje, prisiljeni od strahu pred soljudmi, odrečejo svoji svobodi in sprejmejo avtoritarnega vladarja. Podobno Locke opaža, kako ljudje pristajajo na dogovore, da bi si zagotovili čim večjo varnost življenja in imetja. V ta namen oblikujejo vlado, ki bi z omejenimi močmi delovala kot njihov pooblaščenec. Rousseau razume družbeno pogodbo kot poskus metodične ureditve in artikulacije obče volje kot nasprotje volje posameznika. Posameznikova volja je sebična in razdvajajoča, zato naj družbo oblikuje obča volja.

Rawlsovi ljudje iz *izhodiščnega položaja* so racionalna, samoljubna človeška bitja, sposobna izbrati to, kar je zanje dobro, ter vzpostaviti in vzdrževati koherenten življenjski načrt čez skozi življenje. Niso nagnjena k tveganju, so brez religioznih prepričanj in niso navezana na družino. Kljub predpostavljenemu samoljubju, je mehanizem *izhodiščnega položaja* zamišljen na tak način, da spodbuja omejeno obliko empatije, saj si mora vsak udeleženec znati predstavljati, kako je biti v koži nekoga, ki so ga družbeni procesi spravili v neugoden položaj ali pa trpi za prirojeno prizadetostjo. Iz *izhodiščnega položaja* lahko torej izvajamo neke vrste zlato pravilo: stori drugemu to, kar želiš, da bi drugi tebi storili. V resnici pa načela pravičnosti, ki jih postavljajo ljudje v *izhodiščnem položaju*, temeljijo na strahu, da se lahko sami znajdejo na dnu družbene lestvice, potrebni pomoči in zaščite. Tako kot pri Hobbesu je strah učinkovita spodbuda pri iskanju takšne družbe, ki bi izkoreninila razloge za strah.

Izhodiščni položaj je za Rawlsa sredstvo, s katerim si skuša zagotoviti objektivnost pri razpravljanju o pravičnosti ter preseči ozkost in kratkoročnost osebnih interesov. Rawls sledi Hobbesu v iskanju moralne teorije, ki je oblikovana *bolj geometrično*: »Prizadevati si moramo za neke vrste moralno geometrijo z vso strogostjo, na katero kaže ta pojem.« Obenem pa priznava, da je njegovo delo zelo intuitivno in ne dosega zamišljenega ideala.²² Rawlsov ideal distanciranega, logičnega razmišljanja, ki

²¹ Citirano v: Susan Moller Okin, *Justice, Gender and Family*, Basic Books, New York 1989, 21.

²² J. Rawls, *A Theory of Justice*, 121.

mu ni mar za podatke ali empirična dejstva, je poučno, a vendar odprto vprašanje. Zanimivo je, da je tolikšen delež njegovega argumenta oprt na nek izhodiščni položaj, ki je zamišljen kot zgodba, fikcija, v kateri ljudje s celo vrsto tipičnih modernih liberalnih potreb in pričakovanj - v tem smislu so si med seboj že kar zaskrbljujoče podobni - sooblikujejo zahteve za družbo, katere člani so »pripravljeni deliti skupno usodo«. ²³ *Drugi*, s katerim imamo opravka v *izhodiščnem položaju*, ni več določena oseba z vsemi posebnostmi in ekscentričnostmi, ki opredeljujejo posameznika. Ta *drugi* je izkoreninjen in breztelesen.

Za kontrast bi bilo poučno razmisliti o odgovoru, ki ga na vprašanje o pravičnosti ponuja Jezus. Človek, ki verjame, da se je držal zakonov pravičnosti, želi, da ga Jezus razglasi za »pravičnega«. Vpraša: »Ampak kdo je moj bližnji?« najverjetneje pričakuje odgovor, ki bi prišel izza *tančice nevednosti*: tvoj bližnji je nekdo, ki ti je enak in nekega dne se lahko sam znajdeš na njegovem mestu. Jezus pa odgovori z zgodbo, prispedobno, v kateri imajo vsi značaji natančno določene vloge in pričakovanja. Po njegovem je treba dati zahtevi po pravičnosti, ki je vedno konkretna, prednost pred tančico nevednosti. Bližnji, ki uresničuje zahtevo po pravičnosti je osovraženi tujec, heretik, pahnjen na rob družbe. On je tisti, ki ravna pravično, ko priskoči na pomoč pretepenemu in preplašenemu Judu, ki leži kraj ceste. Duhovnik in levit, ki bi kot strokovnjaka morala vedeti, kaj je pravičnost in kaj zahteva od nas, iz strahu nista sposobna ali nočeta ravnati pravično. Strah in samoljubje skupaj kujeta zaroto *proti* pravičnosti. Jezus odvrne človeku, ki hoče biti deklariran za pravičnega, naj gre in stori to, kar je naredil Samarijan. Prispedoba mu namreč nudi otipljiv zgled pravičnega ravnanja, zahteve pravičnosti (prim. Lk 10, 25-37).

Pri Rawlsovem postopku gre za oblikovanje načel znotraj hipotetičnega *izhodiščnega položaja* ter za konkretizacijo teh načel v praksi in politiki. Kaj pa če ima stvarnost resnično prioriteto? Je Rawls v nevarnosti, da podleže ostri kritiki R.H.Tawneya, da je »določanje načel, ne da bi jih v praksi preveril, neodgovorno in nerazumljivo?« ²⁴ Veliko lažje je pojasniti zahtevo pravičnosti skozi konkretne primere ali pripovedi in prispedobe.

Judovsko-krščansko izročilo ponuja alternativni, konkretnější opis *izhodiščnega položaja* v pripovedi o edenskem vrtu in padcu. Prvotno in pravo stanje človeškega bitja je tu predstavljeno kot stanje pravičnosti, ki se uresničuje v zaupnem in ljubečem odnosu z Bogom, z drugimi ljudmi in naravo. Adam in Eva napravita izza njune drugačne *tančice nevednosti* napačno odločitev, strah in sramota vdreta v njun svet in izgnana sta iz vrta z vednostjo o dobrem in slabem (prim. 1 Mz 2,4 - 3,24). Prvotna sklad-

²³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, 102.

²⁴ R.H.Tawney, »*The Attack*« and *Other Papers*, Allen & Unwin, London 1953, 178.

nost je uničena, svet je zaznamovan z grehom in v razpadlem svetu je pravičnost *izhodiščne položaja* prisotna le še kot spomin in upanje. Kljub nenehni navzočnosti zahtev po pravičnosti ne moremo nikoli do konca doumeti narave pravičnosti.

Za razumevanje pravičnosti je verjetno nujno potrebna pripoved o *izhodiščnem položaju*, pod pogojem, da nam le-ta pomaga, da se osredotočimo na točno določene zahteve pravičnosti ter skušamo razumeti, kako naj bi ali bo izgledala pravična družba. Upoštevajoč krščansko in ne Rawlsovo razumevanje pravičnosti, je William Blake v rahlo zbadljivih verzih poudaril prioriteto partikularnega, ko je zapisal:

»Kdor želi delati dobro drugemu, mora to storiti z vso natančnostjo: obče dobro je opravičilo podleža, hinavca in prilizovalca, kajti znanost lahko obstaja le v natančno urejenih podrobnostih in ne v posplošujočem razkazovanju razumske moči.«²⁵

Samo po posameznih dejanjih in samo v taki družbi, katere moralni red tvori skrb za konkretnega človeka lahko prepoznamo pravičnost in odgovorimo na njene zahteve.

4. Konsenz: babilon ali binkošti

Kot smo videli, je Rawls izrecno poudaril, da se njegova teorija pravičnosti ne sklicuje na nobeno univerzalijo ali resnico; je »politična, ne metafizična« in je utemeljena na konsenzu, t. j. v prepričanjih, ki jih deli večina ljudi moderne liberalne demokracije.²⁶ Konsenz o pravičnosti je pogoj za obstoj družbe. Naloga socialnih teoretikov je kritično pretresti takšen konsenz, prikazati njegovo notranjo koherenco in ga priporočiti družbi. Na tak način se začrtajo meje okrog prizorišča javnega političnega diskurza, ki naj bo v zvezi s področjem konsenza in brez ustreznih pripomočkov, da bi presojal, kar leži zunaj meja diskurza, ali vrednot družbe, ki operirajo na popolnoma drugačnih predpostavkah. Teoretiki na primer ne smejo obtoževati razumevanja pravičnosti v kastni družbi, v kateri velja splošni konsenz, da ljudje *niso* enaki. Temelj tovrstnih sodb so namreč splošno sprejeta načela liberalne demokracije, ki pa niso nujno dokončna.

Rawls razvije razumevanje konsenza v svojem novejšem delu *Politični liberalizem*. V njem odprto priznava obstoj vrste različnih »smiselnih splošnih svetovnih nazorov« v liberalni družbi.²⁷ Pogoj za dobro urejeno družbo pa je nujen splošno sprejet politični pojem pravičnosti: »Gre za

²⁵ William Blake, *Jerusalem*, 5. poglavje, v: *Complete Writings*. Oxford University Press, Oxford 1966, 687.

²⁶ J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, 230.

²⁷ J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, 59.

družbo, v kateri se vsakdo strinja in ve, da se tudi vsi ostali strinjajo s splošno sprejetim pojmom pravičnosti in v kateri so glavne družbene institucije splošno priznane kot pravične.«²⁸

Znotraj liberalne družbe obstajajo in morajo obstajati različni svetovni nazor, ki jih družba sprejema in tolerira, morda celo spodbuja, saj prispevajo k bogati raznolikosti družbe. »Pravičnost kot poštenost,« piše, »se na vsak način odreka idealu politične skupnosti, če pod tem idealom razume takšno politično družbo, ki jo povezuje en sam (delno ali v celoti) sprejet religiozni, filozofski ali moralni nauk.«²⁹

Prisojanje tolikšne teže konsenzu ima seveda tudi svoje slabe strani. Ronald Dworkin je navedel tehtno tezo, da morajo biti načela pravičnosti, ki jih podpiramo, »načela, ki jih imamo za pravična, in ne tista, ki so našla mesto v kakšni konvencionalni praksi. V nasprotnem primeru bi bila politična teorija zgolj zrcalo, ki bi brez koristi odražalo družbeni konsenz.«³⁰ Če že v principu zavračamo možnost objektivnega moralnega reda, je težje vzpostaviti kritično distanco do konvencionalne modrosti. Konsenz o pravičnosti se lahko izkaže za zgrešenega. Večina ljudi bi se strinjala, da je bil konsenz o pravičnosti, ki so ga vzpostavili nacisti v Nemčiji, zgrešen, na podlagi Rawlsovih predpostavk pa bi bilo težko trditi kaj takega. Smeli bi reči le, da je bil *različen* od tistega, ki prevladuje v liberalnih demokracijah.

Rawls razvije idejo, da obstaja nek soglasni konsenz med različnimi smiselnimi splošnimi nauki, v katerem lahko politični in družbeni koncept pravičnosti kot poštenosti najde svoje mesto.³¹ Javno politično razpravljanje lahko temelji *zgolj* na tej soglasnosti.

Soglasni konsenz ima več pomembnih značilnosti. Ideja pravičnosti, ki je s konsenzom zaščitena, je »koncept politike, ne celote življenja.«³² To pomeni, da ideja pravičnosti kot poštenosti ni nikakršen obči znanstveni nauk, ampak lahko in mora koeksistirati z bogato raznovrstnostjo idej o tem, kaj je dobro in kaj resnično. Pravičnost pa naj ima prioriteto, kar pomeni, da naj določa meje dovoljenemu načinu življenja v družbi, »sprejemljive ideje dobrega morajo spoštovati meje političnega pojma pravičnosti ter znotraj teh služiti svojemu namenu.«³³ Ideje dobrega, ki so nezdržljive s pravičnostjo kot poštenostjo, niso upoštevane.

²⁸ J. Rawls, *Political Liberalism*, 35.

²⁹ J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, v: *Philosophy and Public Affairs*, 17, št. 4 (1988), 251-76.

³⁰ Citirano iz: *The New York Review of Books*, 30 (21. Julij, 1983), str. 43-6, William Werpehovski, *Political Liberalism and Christian Ethics: A Review Discussion*, v: *Thomist* 48 (1984), 93.

³¹ J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, 246; *A Theory of Justice*, 388.

³² J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, 253.

³³ J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, 254.

Tako torej družba, ki jo povezuje skupno razumevanje pravičnosti, poskrbi tudi za drugačne življenjske nazore. Meja med obćimi nazori in soglasnim konsenzom pa ni vedno jasna. Seyla Benhabib, na primer, dvomi, da lahko branimo liberalizem zgolj na podlagi soglasnega konsenza, ne da bi pri tem upoštevali splošno sprejeto pojmovanje človeškega bitja.³⁴ Obstajajo skrajno razliĉna mnenja o človekovi naravi in usodi, ki so obće sprejeta v demokratiĉnih druŹbah, kar dela le-te bolj nekakšne »skupnosti ljudi, ki so priklenjeni drug na drugega z argumenti«, kot pa bi bilo Rawlsu vseeĉ.³⁵ V takšni druŹbi mora biti druŹava pri upravljanju s smiselnimi splošnimi sistemi naukov in raznolikimi razumevanji narave dobrega nevtralna ali nepristranska; njena lastna naĉela so »neodvisna od kakršnegakoli splošnega nauka«. ³⁶ Kljub temu pa poštenost kot praviĉnost vsebuje doloĉeno razumevanje dobrega in je zato dolŹna spodbujati vrednote kakršne so sodelovanje, omika, strpnost, razumnost in čut za dolŹnost.³⁷

Na tem mestu pa nastane doloĉen problem. V sooĉenju z razliĉnimi svetovnimi nazori in pojmovanji dobrega se mora vĉasih vlada, da bi bila kar se da strpna, odloĉati o zadevah, pri katerih ji praviĉnost kot poštenost ne daje nobene smernice. Zgovoren primer je splav, kjer je javno mnenje radikalno polarizirano, kjer ni splošnega konsenza in kjer so vsakršne odloĉitve vezane na sporno vprašanje o statusu fetusa. Obstaja še cela vrsta podobnih primerov. Sprejeti ustrezne odloĉitve v teh primerih pomeni upoštevatı prepriĉanja, ki leŹijo zunaj ali onkraj praviĉnosti kot poštenosti.

V zvezi z Rawlsovım pojmovanjem soglasnega konsenza obstaja še cela vrsta teŹav. Kljub temu Rawls vztraja, da bi vsi smiselni splošni nauki v dobro urejeni liberalni demokratiĉni druŹbi zagovarjali poštenost, kot tisto pojmovanje praviĉnosti, ki ga je mogoĉe aplicirati na javno Źivljenje. Noben smiselni splošni nauk sam po sebi danes ni sposoben prikazati »vsebine javnega mnenja glede temeljnih politiĉnih vprašanj,« trdi Rawls.³⁸ To omogoĉa le soglasen konsenz. Tisti deleŹ smiselnih obĉih znanosti, ki je ostal zunaj soglasnega konsenza je vir številnih alternativnih ideoloških utemeljitev praviĉnosti kot poštenosti;³⁹ trdno je prepriĉan, da vsi ti nauki kljub medsebojnim razlikam podpirajo praviĉnost kot poštenost kot edino razlaganje praviĉnosti, ki lahko funkcioniira na podroĉju javnega Źivljenja.

³⁴ Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York 1992, 77.

³⁵ Stavek je iz: John Courtney Murray, citiran v: D.S. Browning & F.S. Fiorenza, *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad, New York 1992, 161.

³⁶ J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, 256.

³⁷ J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, 256.

³⁸ J. Rawls, *Political Liberalism*, 134.

³⁹ J. Rawls, *Political Liberalism*, 12, 126.

Ampak kaj od tistega deleža smiselnih občih znanosti s katerimi imamo opravka in ki ležijo zunaj soglasnega konsenza o pravičnosti kot poštenosti Rawls sploh upošteva? Ali ne bi ta delež lahko pripomogel k izpolnitvi pravičnosti kot poštenosti, njeni dopolnitvi in obogatitvi? Ko beremo Rawlsa se zdi, da so takšna stališča v javnem političnem diskurzu neupoštevana. Veliko zanimivih in pomenljivih prispevkov k razumevanju pravičnosti iz Cerkevne tradicije ostaja neupoštevanih, kar pomeni siromašenje in redukcijo javnega političnega diskurza. Specifični pogledi, ki ne podpirajo pravičnosti kot poštenosti, so namreč izvzeti iz javnega političnega diskurza. Religija kot taka je odrinjena v privatno sfero in njen glas je v javnem življenju dobrodošel zgolj takrat, ko odobrava že sprejete nazore. Religiozna govorica kakor tudi sklicevanje na specifične vire določene tradicije v javnem življenju nista zaželeni. Religija ima, po besedah Stephena Carterja, v takšni teoriji le vrednost »hobija«, ki je za javno življenje do take mere nerelevanten, da zadnje čase ne izzove niti sovražnosti več.⁴⁰ Vse to trivializira naravo religije kakršna je krščanstvo in jo onesposablja, da bi prispevala svoj pristni delež k javnemu življenju. V preteklosti je religija pomagala pri določanju, ohranjanju in preoblikovanju političnih vrednot liberalne države. Danes bi bilo to možno pod pogojem, da se prizna tisti del religioznega sistema, ki leži zunaj konsenza, to pomeni, da s strani večine ni splošno sprejet. Če iz javnega življenja odstranimo metafiziko in teologijo, nam ne ostane nič, s čimer bi lahko zapolnili njuno mesto. Pristati bi morali na okrnjeno pojmovanje pravičnosti in narave družbe. In prav to izrinjenje metafizike oziroma teologije, ki je značilna za Rawlsovo teorijo, istočasno pa vključi, kot smo videli, celo vrsto vrednot iz judovsko-krščanske tradicije, je ena najbolj problematičnih in hkrati protislovnih točk njegove teorije pravičnosti.

Zdi se, da je Rawls v precejšnji meri spremenil svoj pogled na religijo. V svojih zgodnjih spisih označuje religijo kot po svojem bistvu razdvajajočo in zato za javno življenje razdiralno silo. Zdaj pa verske argumente sprejema, seveda pod pogojem, da so kompatibilni s splošno priznanimi kriteriji javnega mišljenja ter da so prevedljivi v posvetno govorico. Religija lahko utrdi zavezanost vernih idealom omike in liberalne demokracije. Kljub temu pa se zdi, da tole, še vedno nekoliko zadržano sprejemanje religije v sfero javnega diskurza ni temeljni premik Rawlsove pozicije.⁴¹

Utemeljevanje koncepta pravičnosti na soglasnem konsenzu in ne na določeni ontologiji ali predstavah o resničnosti ima za posledico ozko

⁴⁰ Prim. S. Carter, *The Culture of Disbelief*, Doubleday, New York 1994, 21-2, 51.

⁴¹ Glej pomembni simpozij na temo »Political Liberalism: Religion and Public Life«, v katerem so Rawlsovi sogovorniki v razpravljanju o tej problematiki: Martha Minow, Michael Sandel, Ronald Thiemann in Cornel West, v Harvard Divinity School, *Religion and Values in Public Life*, 3, Mass: Harvard Divinity School, Cambridge 1995.

pojmovanje pravičnosti, takšno, ki je po vsej verjetnosti nesposobno ukrotiti sebičnost in graditi osebno zavzetost za pravičnost. Rawlsov konsez temelji na predpostavkah, da služi interesom vseh ljudi ter da zahteva po pravičnosti ne terja hujše omejitve osebnih interesov. Skratka, če zado- stimo načelu pravičnosti, bo to »v korist vsem«. ⁴² Po Rawlsu so človeška bitja po svoji naravi sebična: »pri izbiranju načel si po svojih najboljših močeh prizadevajo za promoviranje lastnih interesov«. ⁴³ Zdi se, da ta dvomljiva predpostavka temelji na njegovem pojmovanju konsenza: pravičnost, ki vsem koristi; ne terja žrtev; ni v nasprotju s posameznikovimi interesi. Glavna motivacija oseb v *izhodiščnem položaju* ni dobrohotna skrb za interese drugih ljudi, zaradi določenih okoliščin pa so ti posamezniki kljub temu prisiljeni upoštevati interese in dobro drugih. ⁴⁴ Sebičnost na bi spodbujala čut za pravičnost in določeno mero altruizma. Celotno načelo razlike, h kateremu se bom vrnil kasneje, je v korist vsem.

V zvezi s to vrsto konsenzualizma naj dodamo še dve misli: prvič, zelo malo ima opraviti z vizionarskimi teorijami pravičnosti, ki so motivirale večino velikih gibanj za družbene spremembe in reforme; drugič, zdi se, da ne upošteva človeške sebičnosti, greha in človeško sposobnost, da izkrivlja pravičnost v orožje močnejših in v obrambo ustaljenih interesov. Vsakršna teorija pravičnosti, ki je - kot bi želel Rawls - »prva vrednota socialnih institucij, kakor je to resnica za sistem mišljenja«, ⁴⁵ mora biti dovolj stabilna, da se zna soočiti s konkretnimi konflikti interesov in mnenj ter dovolj vizionarska, da zna vzbuditi osebno zavzetost, ki je pripravljena na žrtvovanje in je izziv osebnim interesom.

Ideja soglasnega konsenza je mišljena kot sredstvo za vzpostavitev kriterijev javnim diskusijam v pluralistični družbi, ki ji preti nevarnost, da postane babilon nesoglasij. Rawlsov cilj so neke vrste »politične binkošti«, v katerem lahko oživita pristna komunikacija in politični dialog o družbenem redu. Cilj je občudovanja vreden, dvomim pa, da lahko soglasni konsenz, ki temelji na strahu in sebičnem interesu in se zapira v imanen- tizem, dejansko lahko preseže babilon in vodi k »novim binkoštim«.

5. Načelo razlike in ubogi Lazar

Rawls trdi, da iz *izhodiščnega položaja* izvajamo troje koordiniranih načel pravičnosti. Ta so: načelo enakosti v svobodi, načelo enakih možnosti in tretje, ki ga je Rawls označil kot načelo razlike in ga takole opredeljuje:

»Če si zamislimo okvir institucij, kakršnega zahtevajo načela enakosti v svobodi in enakih možnosti, potem velja, da imajo tisti, ki so bolj situ-

⁴² J. Rawls, *A Theory of Justice*, 80.

⁴³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, 142, 144.

⁴⁴ J. Rawls, *A Theory of Justice*, 147-8.

⁴⁵ J. Rawls, *A Theory of Justice*, 3.

rani, pravico do večjih pričakovanj izključno pod pogojem, da sodelujejo pri projektu, ki si prizadeva za izboljšanje položaja manj privilegiranih članov družbe. V ozadju tega načela se skriva intuitivna ideja, da namen družbenega reda ni varovati pričakovanja premožnejših, razen v primeru, če je to v korist revnejšim.«⁴⁶

Skrb za manj privilegirane oziroma tiste, ki so v najslabšem položaju, ki jo Rawls vgrajuje v svojo teorijo, je zares nekaj novega v okviru liberalističnih teorij in drugi ključni element njegove teorije (poleg izhodiščnega položaja, ki naj bi zagotovil poštenost). Razlike so dopustne, le če so v korist revnejšim članom družbe.

Od kod izvira načelo razlike? Ni povsem razvidno, da bi izhajalo iz *izhodiščnega položaja*, katerega člani nimajo pravega razloga za ščitenje interesov šibkejših članov, še najmanj takrat, ko bi to na kakršenkoli način omejevalo enakost v svobode in enakost možnosti ostalih članov. Ko prebiramo Rawlsovo teorijo se nam zdi čisto samo po sebi umevno, da načelo razlike prvotno izvira iz judovsko-krščanske tradicije in je zdaj tako globoko vraščeno v zahodni kulturi, da ga imamo za bolj ali manj samoumevnega. Rawls sam priznava, da na oblikovanje »premišljenih prepričanj« vplivajo različni faktorji, ne nazadnje tudi verska prepričanja. Kljub temu, da zavrača direktno sklicevanje na metafizična in verska prepričanja, jih vseeno upošteva, če se izkaže, da so v družbi složno sprejeta. »Kar opravičuje koncept pravičnosti, ni njegova zvestoba redu, ki nam je predhoden ali smo ga podedovali, ampak to, da sovpada z našim globljim razumevanjem nas samih in naših aspiracij ter da se nam zdi glede na našo zgodovino in tradicije, ki so zakoreninjene v javnem življenju, najbolj smiseln nauk.«⁴⁷

Po mnenju nekaterih Rawlsovo načelo razlike razodeva globoko konservativnost njegove teorije ter je relevantno samo za razredne družbe, ki temeljijo na neenakosti. Vsebuje namreč rahlo reformistično držo znotraj pristajanja na obstoječi red stvari, ki je sprejet kot splošno dobro.⁴⁸ Kolikor je znano, doslej še nihče ni označil Rawlsa za revolucionarja, kar pa nikakor ne zmanjšuje pomena njegovega vztrajanja pri zaščiti in promociji interesov šibkejših v katerikoli družbi, ki se ima za pošteno.

Je načelo razlike sekularizirana transkripcija tega, čemur danes rečemo opcija, ki poudarja pomen ubogih? Bi maščevalo ubogega Lazarja, ki leži pred vrati bogatina (prim. Lk 16,19-30)? Vzeto z vso resnostjo, bi bilo načelo razlikovanja osnova za upoštevanje Lazarjevega interesa. Ne bi pa, tako lahko na podlagi Rawlsove teorije sklepamo, spodbudilo (prisililo)

⁴⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice*, 75.

⁴⁷ J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, v: *Journal of Philosophy* 77 (1980), 515-72 (519).

⁴⁸ W. Lang, *Marxism, Liberalism and Justice*, v: E. Kamenka in A. Erh-Soon Tay (editor), *Justice*, Edward Arnold, London 1979, 142.

bogatina, da odgovori na klic v sili svojega bližnjega, razen če to ne bi služilo njegovim lastnim interesom. Timothy Jackson je imel verjetno prav, ko je rekel, da »Rawlsov kontraktualizem sistematično spodkopava etično motivacijo«. ⁴⁹

6. Kako torej krščanstvo razumeva Rawlsa?

Nekateri krščanski teologi, kot npr. David Tracy, so pozdravili Rawlsovo delo z argumentom, da pomeni pristni javni pogovor o pravičnosti, h kateremu so dobrodošli tudi teologi. ⁵⁰ Drugi so sprejeli Rawlsovo teorijo pravičnosti kot poštenosti kot edino možno obliko, ki jo krščansko pojmovanje pravičnosti zavzema v javnem življenju moderne demokratične pluralistične države. Harlan Beckley upošteva možnost uskladitve krščanskega verovanja in etike s sekulariziranim razumevanjem pravičnosti. Posebej poudarja, da krščanski pojem ljubezni potrjuje Rawlsovo stališče, tako da lahko na Rawlsovih temeljih kristjani in ostali poiščejo skupni interes ter delajo za skupno stvar. Beckley se poslužuje Outkajevega precej suhoparnega poročila krščanske ljubezni, ki jo označuje kot »enako skrb«, da bi dokazal poklicanost kristjanov k pritrditvi pravičnosti kot poštenosti. ⁵¹

Če se postavimo na to stališče nastane cel kup resnejših težav. Krščanska ljubezen zahteva pripravljenost, da žrtvujemo lastne interese v dobro drugega. Celo Reinhold Niebuhr je vztrajno opominjal na »pomen nemogočega ideala«, češ da teorija pravičnosti, ki je ne poživlja ljubezen, lahko kmalu degenerira v manj kot pravičnost. ⁵² Rawls sam je učil, da »gre čut za pravičnost z roko v roki z ljubeznijo do človeštva« in nadaljeval, da naj služijo načela pravičnosti kot smernice ljubezni, v situacijah, ko smo soočeni s številnimi med seboj nasprotujočimi si zahtevami ljubezni. ⁵³ V svoji teoriji pa Rawls daje prednost pravičnosti in ima ljubezen le za dodatek. Če ima Jackson prav, ko trdi, da se Rawlsove teorije pravičnosti ne da sprejemati drugače kot »nemoralni osebni interes (previdnosti v najožjem smislu)«, ⁵⁴ potem je prelom med vsakršno ustrežno teorijo ljubezni in Rawlsovo teorijo pravičnosti še kako očiten.

⁴⁹ T. P. Jackson, *To Bedlam and Part Way Back: John Rawls and Christian Justice*, v: *Faith and Philosophy* 8 (1991), 423-47, 433.

⁵⁰ D. Tracy, *The Analogical Imagination*, Crossroad, New York 1981, 9-10.

⁵¹ H. R. Beckley, *A Christian Affirmation of Rawls's Idea of Justice as Fairness I. del*, v: *Journal of Religious Ethics* 13 (1986), 210-42; 2. del, *Journal of Religious Ethics* 14 (1987), 229-46.

⁵² Prim. H. B. Clark, *Justice as Fairness and Christian Ethics*, v: *Soundings* 56 (1973), 359-69 (365).

⁵³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, 476.

⁵⁴ T. P. Jackson, *To Bedlam and Part Way Back*, 431.

Rawlsova teorija vsebuje predpostavke o človeku in človeški družbi, ki v marsičem temeljijo na krščanski tradiciji in se pri njem javljajo v sekularizirani obliki. Toda po drugi strani Rawlsova družba nima zgodovine, povezuje jo skupno pojmovanje pravičnosti bolj kot nekakšna zavezanost skupnemu dobremu. Samo racionalna moralna bitja, ki jih predpostavlja Rawls, lahko sodelujejo pri oblikovanju odločitev v *izhodiščnem položaju* in postanejo odgovorni člani družbe.⁵⁵ V *Političnem liberalizmu* Rawls to stališče potrdi: »Vseskozi sem verjel in bom verjel še naprej, da državljani sicer nimajo enakih sposobnosti, imajo pa vsaj minimalno stopnjo moralnih, intelektualnih in fizičnih zmožnosti, ki jim omogočajo, da v polnosti živijo kot sodelujoči člani družbe celo življenje.«⁵⁶

Kaj pa senilni, umsko prizadeti in podobni? Ali so ti sploh še državljani ali člani neke skupnosti? Kaj naj rečemo o ljudeh s težavami pri učenju ali telesnimi poškodbami? Ali jih imamo za državljane ali člane družbe, ki prispevajo svoj delež in ki imajo vso pravico, da se z njimi ravna kot s človeškimi bitji in spoštovanja vrednimi pripadniki družbe? Zdi se, da Rawls ne pozna načina, da bi razsodil glede zahteve po enakosti in privilegiranim ravnanju s senilnimi, z otroki, tujci in z ljudmi s težavami pri učenju, saj jih kljub načelu razlikovanja v odsotnosti metafizike ne more v polnosti upoštevati. Prav zaradi tega Gregory Jones odločno trdi, da »Rawlsova teorija predstavlja progresivno podreditev drugačni viziji pojmovanja človeka in politične skupnosti kot jo zagovarjajo kristjani... Je v nasprotju (napetosti) s krščanskim razumevanjem tega, kaj pomeni biti človek in del skupnosti.«⁵⁷

V Rawlsovi teoriji je kljub pogosto drugačnemu mnenju, veliko elementov, ki so zanimivi tudi za teologe.

Na prvem mestu je dejstvo, da daje Rawls prednost pravičnosti kot poštenosti. Po njegovem mnenju ne smemo zapostavljati problematike pravičnosti v imenu učinkovitosti in ekonomskega razcveta. Pravičnost je glavna vez znotraj dostojne družbe.

Drugič, Rawls predpostavlja človeško enakost in pri njej vztraja. Kljub temu, da v tem načelu prepoznamo odmev liberalnih družb, gre v resnici za načelo, ki je globoko zakoreninjeno v judovsko-krščanski tradiciji. Kristjani bi Rawlsu lahko pomagali pri poskusu osmišljanja vere v enakost.

⁵⁵ J. Rawls, *A Theory of Justice*, 142-50; *Kantian Constructivism*, 546; in *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, 233-4. Glej tudi L. G. Jones, *Should Christians affirm Rawls' Justice as Fairness? A Response to Professor Beckley*, v: *Journal of Religious Ethics* 16,2 (1988), 251-71.

⁵⁶ J. Rawls, *Political Liberalism*, 183. 272.

⁵⁷ L. G. Jones, *Should Christians Affirm Rawls' Justice as Fairness?*, 258-9. Glej tudi R. L. Fern, *Religious Belief in a Rawlsian Society*, v: *Journal of Religious Ethics* 15 (1987), 33-58; in Arthur F. Holmes, *Biblical Justice and Modern Moral Philosophy*, v: *Faith and Philosophy* 3 (1986).

R. H. Tawney, krščanski moralist in zgodovinar, je na primer izjavil: »Da bi verjeli v človeško enakost, je potrebno verjeti v Boga!«⁵⁸

Tretjič, vsak krščanski teolog bi zagotovo rad priznal, da Rawlsovo načelo razlike vsaj delno odraža opcijo, ki poudarja pomen ubogih. Skrb za manj privilegirane, ki jo je Rawls vključil v svojo teorijo, je občudovanja vredna. Neenakosti so opravičljive samo takrat, ko so v korist manj privilegiranim članom družbe.⁵⁹ Tudi tukaj imamo opravka z mislijo iz judovsko-krščanske tradicije, ki je tako globoko zakoreninjena v zahodni kulturi, da jo imamo že kar za samoumevno. Toda ali ne bi kristjani načelo razlike veliko globlje in vsebinsko utemeljili, kot pa to dopušča Rawlsov sistem?

Četrtič, pritrđiti je treba pomenu poštenosti kot osnovne komponente vsakršne teorije pravičnosti, obenem bi lahko dodali, da enačenje pravičnosti in poštenosti ali zatiranje, da je poštenost edina oblika pravičnosti, ki ustreza javnemu življenju, oža in nevarno izkrivlja razumevanje pravičnosti. Če je pravičnost, kot pravi Rawls, »prva vrednota družbenih institucij,« je tudi temeljni princip družbene kohezije in dobre družbe. Ampak ali je poštenost sposobna ohraniti takšno vlogo? Ali ni kljub svoji pomembnosti zgolj eden od vidikov celotne teorije pravičnosti?⁶⁰

»Teorija pravičnosti Johna Rawlsa strogo temelji na predpostavki, da ljudje tekmujejo drug z drugim za dobrine in vire in da naloga etične teorije ni v tem, da poskuša to tekmovalno držo omejiti in jo nadomestiti z medsebojno skrbjo in skupnostjo, ampak preprosto v tem, da postavi okvir, ki bo zagotavljal, da glede na človeško lakomnost poteka distribucija dobrin čim poštenije.«⁶¹ Grace Jantzen nas opozarja, da je pravičnost več kot pa zgolj pošteno ravnanje znotraj nespremenjenih in v osnovi nepravičnih struktur. Družba, v kateri se je pojmovanje temeljnega načela pravičnosti omejilo zgolj na poštenost, v kateri pravičnost ni več izraz ljubezni, je osiromašena in nehumana.

Povzetek: Anton Jamnik, Rawlsova teorija pravičnosti kot poštenosti

John Rawls velja za enega največjih filozofov na področju moralne teorije in predstavnika zmernega liberalizma. Glavna ideja njegovega dela Teorija pravičnosti, ki je izšlo leta 1971, je pravičnost kot poštenost, oziro-

⁵⁸ J. M. Winter in D. M. Joslin (urednik.), *R. H. Tawney's Commonplace Book*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, 53.

⁵⁹ J. Rawls, *Political Liberalism*, 6-7.

⁶⁰ L. L. Weinreb: »Rawlsova in Nozickova teorija sta tako prepričljivi, kar vsaka od njiju obdeluje en aspekt celotnega pojma pravičnosti in izključuje drugega.« (*Natural Law and Justice*, Mass: Harvard University Press, Cambridge 1987, 240.)

⁶¹ Prim. G. Jantzen, *Connection or Competition - Identity and Personhood in Feminist Ethics*, v: *Studies in Christian Ethics* 5 (1992), 1-20.

ma oblikovanje takšne družbe, kjer bo zagotovljena socialna varnost vsakega posameznika, s posebnim poudarkom na skrbi za tistega, ki je v najslabšem položaju (socialni princip). Pri oblikovanju svoje moralne teorije se v veliki meri nasloni na Kanta, na tradicijo družbene pogodbe in nasproti utilitaristični morali (teleološki) postavlja deontološko. Prav to, da v svojo teorijo vključi celo vrsto vrednot, ki so značilne za judovsko - krščansko tradicijo, - npr. poštenost pri izbiri načel pravične družbe, dostojanstvo vsake osebe, izhodiščni položaj, ki pomeni neko idealno stanje (edenski vrt), socialni princip (ubogi Lazar), poudarek na skupnem soglasju (Babilon ali binkošti) - je tudi med teologi spodbudilo živahno razpravo. Odsotnost metafizike, oziroma dejstvo, da so te vrednote v Rawlsvi liberalistični teoriji prisotne v čisto sekularizirani obliki, kaže na določeno dvomnost ali celo protislovnost: po eni strani pomeni neko iskanje znotraj liberalizma samega (ki se je prestrašil samega sebe), po drugi strani pa liberalizem s svojo metodo in izhodišči, iz katerih izhaja, zanika možnost spoznanja nekaterih vrednot in njihove utemeljitve.

Ključne besede: pravičnost, liberalizem, vrednota, teologija, sekularizacija

Summary: **Anton Jamnik, Rawls' Theory of Justice as Honesty**

John Rawls is regarded as one of the greatest philosophers in the field of moral theory and a representative of moderate liberalism. The main idea of his work *Theory of Justice* (1971) is justice as honesty i.e. to organize a society that will guarantee the social safety of each individual with special emphasis on caring for those in the worst situation (social principle). He largely bases his moral theory on Kant and on the tradition of the social contract and counters utilitarian (teleological) morals with deontological morals. The fact that he incorporates into his theory several values characteristic of the Jewish-Christian tradition - e.g. honesty at choosing the principles of the just society, the dignity of every person, the initial position representing an ideal state (Garden of Eden), social principle (poor Lazarus), emphasis upon common consent (Babel, Pentecost) - has aroused an animated discussion also among theologians. The absence of metaphysics or the fact that these values are present in Rawls' liberalist theory in a completely secularized form point to a certain ambiguity or even inconsistency: on the one hand this means a certain search within liberalism itself (which got cold feet) and on the other hand, liberalism with its method and starting points negates the possibility of recognizing and justifying certain values.

Key words: justice, liberalism, value, theology, secularization

Lenart Škof

Etična zavest pri Lévinasu

Filozofska dediščina in Lévinasova filozofija

Naslov, ki smo ga dali pričujočemu članku o Lévinasovi filozofiji, je na začetku potrebno upravičiti. Etična zavest (*la conscience morale*) je ključnega pomena za njegovo misel. Metodološko pa je s tem pojmom povezanih več vprašanj. Pravzaprav je ves trud, ki ga čutimo pri Lévinasovi filozofski misli, usmerjen v začetno, a odločilno prelomnico, ko sta jezik in mišljenje grštva in filozofske tradicije 'Zahoda'¹ podvržena kritiki. Mišljenje totalitete kot mišljenje v smislu 'conatus essendi'² - če je Lévinasova filozofija ravno nevztrajanje v jazu, s tem načjenja neko prevladujočo strukturo (in se torej postavlja v tisto misel, ki z Nietzschejem, Heideggerjem, Derridajem prekinja z metafiziko) tako novoveške kakor tudi vseh filozofij, ki so naša dediščina. Zato je tudi naša razprava usmerjena predvsem v Lévinasovo delo *Totalité et Infini*, ki s svojim osnovnim namenom prikazati razvoj človeka meri ravno na cilj, ki je tudi bistvo našega vprašanja. To je vprašanje po etičnem v človekovi zavesti in vprašanje etične zavesti. Toda kako to sintagmo (etična zavest) sploh misliti? Je to pojem, imamo pred seboj povezanost etičnega in zavestnega v človeku? Je to zavedanje, ki bi imelo pred seboj človeka kot nek pojav? Ali ni ravno ves Lévinasov trud v tem, da sta pri njem ravno omenjeni besedi (ter seveda kritika pojava, fenomenologije), omenjena pojma, podvržena ostri kritiki, destrukciji in hkratni rekonstrukciji? Lévinas ne dopusti, da bi z analizo prišel predaleč, morda tako daleč, da bi se dotaknil področja apofatičnega, ki ni tuje neki drugi misli (dekonstrukcija, Derrida) in govoru doživetja v teologiji in filozofiji, ki se v tem okviru združujeta pod pojmom misticizma.

Če govorimo o etični zavesti, imamo obenem s tem pred seboj moralo in sicer kot predpis, norme in njihovo vsakokratno tematizacijo. V tem okviru se etično pri Lévinasu vpostavlja kot moja lastna zadeva, kot prostor srečanja z drugim/Drugim, še pred tematizacijo takšnega in vsakršnih (moralnih) odnosov. Še več, kakor poudarja v zvezi z Lévinasovo filozofijo

¹ E. Kovač, »Sledovi neskončnosti v človeku«, v: *Revija 2000* 46/47 (1989), 7-21 (citat na str. 19).

² N.d.

E. Kovač, je človek »izbran za svoje etično poslanstvo še pred rojstvom«,¹ zgodovina človeka kot posameznika se torej ne zrcali preko moralno-filozofske zgodovine. Etika je »poslanstvo«,² je razvoj, ki tudi raste, kakor bomo videli iz Rosenzweigove metaetike. Po drugi strani se čas in razvoj ne moreta misliti niti kot rezultat niti kot anticipacija rezultata. Zato se moramo tudi vprašati, kaj lahko mislimo, kaj doživimo, ko gre za naš razvoj ter kako je s časom, če ne gre za merjenje, analognost, spominjanje (v smislu tistega kar je bilo), če gre skratka za nek drugi čas.

Vidimo, da moramo najprej sprostiti polje, ki zamejuje jaz v njegovi za zgodovino evropske metafizike strašljivi vztrajnosti, v egoizmu v najbolj vsakodnevno-preprostem in hkrati filozofsko zapletenem smislu. Naše ravnanje bo usmerjeno v trenutek, ko bo jaz 'zadet', ko bo - in to je že trenutek resnice, če občutimo, kaj ta sintagma tukaj pomeni - jaz v tej prizadetosti odprl neko povsem novo polje jaz-drugi človek, polje, ki je od nekdanj stičišče najrazličnejših filozofskih poti, ki jim je skupno eno ime - etika. Kakor je znano, Lévinas kot filozof s husserlovsko-fenomenološko izobrazbo metodološko vselej odklanja možnost, da bi se s citati in analizo v svojih delih oprl na *Talmud*, čeprav ima le-ta pri njem (njegovi komentarji talmudskih besedil) izjemen pomen. Lévinasovo etično vprašanje je filozofska ubeseditve temeljne človeške vznemirjenosti, trenutka, ko se srečamo z drugostjo.

Če se povrnemo nazaj k judovskemu izročilu³ (zlasti je v zvezi z Lévinasom tukaj mišljeno Rosenzweigovo delo), nam torej ne gre za to, da bi pokazali, kako jaz iz 'vztrajnosti v biti' svojo naravnost podvrže neki drugi ideji, kako ideja totalitete, ki vztrajnost podpira, utemeljuje, osmišlja, še več - teoretizira, neposredno ali skozi nek način filozofskega posredovanja prepusti prostor in s tem naše mišljenje in zlasti delovanje - ideji neskončnega v nas. Lévinasovo razlikovanje ideje totalitete, ki jo označi kot teorijsko, ter ideje neskončnega kot etične,⁴ pove vse o filozofiji, ki jo vseskozi zastopa. Vsaka teorija, ki je v nas postavljena kot mišljenje pojma, se ob doživetju (izkustvu) jaza in njegovih analizah vselej vrača in zaobjema, subjekt pri tem ostaja v identiteti mišljenega. Vsako doživetje

³ Vprašanje (in paradoks) judovske filozofije in njenega odnosa do grštva in zgodovine evropske filozofije nasploh je pomembno ravno v tem, ko npr. Rosenzweig in pozneje Lévinas na ravni filozofskega jezika ostajata znotraj grškega izročila in - Rosenzweig z metaetiko in filozofijo v *Zvezdi odrešenja* ter Lévinas s svojo filozofijo - obenem iščeta mesto, tisti onkraj te zgodovine evropske misli, ki lahko hkrati pokaže izvorno v judovskem izročilu. V tem smislu o njiju lahko govorimo kot o judovskih filozofih. (O tem soočenju glej članek E. Kovača, »Emmanuel Lévinas in judovska filozofija«, v: *Bogoslovni vestnik* 42 (1982), 441-455. Lévinas govori o odnosu tradicij in o vprašanjih v zvezi z 'judovsko filozofijo' v svoji knjigi *Difficile liberté, Essais sur le judaïsme*, Paris, 1977.

⁴ E. Lévinas, *Totalité et Infini* (Le Livre de Poche), Kluwer Academics, 82. V nadaljevanju citiramo kot TI.

posamičnega, naj bo čisto teoretsko ali pa ko gre za naše delovanje, želimo speljati na vprašanje (in odgovor) celote (pojma), s tem pa se že nahajamo v mišljenju, ki je podrejeno ideji totalitete. Modeli intencionalnosti, te temeljne strukture človekovega spoznavanja, tako tudi ohranjajo razmerje jaz-objekt, razmerje adevkacije, ki je tako natančno opisano pri Husserlu. Lévinas kot Husserlov učenec pa govori ravno o inadekvaciji. Tu pa smo za zdaj že korak predaleč. Lévinas je namreč najpoprej učenec in nadaljevalec misli F. Rosenzweiga, avtorja v mnogočem epohalnega dela *Der Stern der Erlösung*, knjige, ki je imela tako velik vpliv na Lévinasovo delo *Totalité et Infini*.

Rosenzweigova knjiga je v svoji eshatološko-mesijanski dikciji seveda poglavje zase. Če Lévinas pravi, da je v *Totalité et Infini* vsepovsod prisotna, je to seveda znak za pozornost. Še toliko bolj, ker Rosenzweiga tu navaja v zvezi z »odporom proti totaliteti«. ⁵ Najdemo tu potemtakem kaj simptomatičnega za naše vprašanje razvoja etične zavesti?

Pojem, ki uvede vse nadaljnje raziskovanje, je pojem *vsega* ('das All'). Naša težnja »vse spoznati« ⁶ po Rosenzweigu izhaja iz strahu pred smrtjo. Naša duša in naše telo se s tem sicer rešujeta, toda mi moramo v tem strahu ostati. Dokler živimo na Zemlji, moramo imeti tudi ta strah. Če ni tega občutja, gre vse vedenje seveda naravnost v 'das All', v *vse* (totaliteto), s čimer si na nek poseben način zatiskamo oči pred negotovim. Tukaj pa moramo hkrati z našo ekonomijo strahu pustiti tudi vse upe objektivnega in sistema. Prostora za spoznavanje bistva že po Schopenhauerjevi filozofiji ni več. Nasproti *enemu*, *vsemu*, se postavi posameznik in njegov svet. Kakšen pa je ta svet? Seveda so motivi judovskega pojmovanja smrti poglavitni za razumevanje Rosenzweiga, toda nas zanima predvsem metoda njegovega mišljenja, ki nastopa proti totaliteti. Ta pa se kaže že takoj na začetku. Za Rosenzweiga je enotnost mišljenja (in biti) kot enotnost logosa razumevanje sveta kot totalitete. Že od jonskih filozofov dalje v človeku-filozofu vlada ta želja, spoznati počela sveta, enotnost: »Vsej častitljivi družbi filozofov od Jonskih otokov do Jene vrže rokavico tisti, ki to naredi« ⁷ - tisti, ki biti odreče *vse*, totaliteto. Rosenzweig velja za »judovskega Schellinga« in ni čudno, če se poleg Schopenhauerja in Nietzscheja (zlasti, ko opisuje delo slednjega, ki mu v nekem smislu pomeni že pot k metaetiki) opre prav na Schellingovo pozno filozofijo. Mišljenje kot metaetika, metalogika in metafizika pomeni zdaj preobrat v nakazani smeri. Rosenzweig metaetičnega človeka pojmuje kot tistega, ki se reši prejšnje etike (v smislu, nakazanem skozi kritiko tradicije spoznavanja 'das

⁵ TI, 14: »L'opposition à l'idée de totalité, nous a frappé dans le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, trop souvent présent dans ce livre pour être cité.«

⁶ Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Fr/M, 1996. To je tudi naslov uvoda prvega dela knjige.

⁷ N.d., 13.

All', vsega), ki postane gospodar etosa, to pa na način, ki je tesno povezan z obema ostalima obratoma - metalogičnim in metafizičnim. Metalogično mu namreč pomeni logos, ki je del novo mišljenega sveta, in ne obratno, metafizično pa naravo, ki je sestavina Boga. Noben ontološki dokaz ne more 'zadovoljiti' Rosenzweiga. Bog ima svoj 'Dasein', je ločen, ima lastno naravo in v tej luči bo tudi postavil metafiziko in s tem vso bodočo filozofijo. Vso »neživljenjsko filozofijo«,⁸ ki vodi vedenje v vse (Hegel) ter etiko (kar nas zlasti zanima), ki je prav tako prišla v krog tega mišljenja vsega, bo po poti Schopenhauerja, Kierkegaarda ter Nietzscheja (primat osebnega življenja, osebnosti, individualnosti, poudarek na subjektivnosti - »živi človek s svojim osebnim imenom«⁹) Rosenzweig vključil v svoj veliki projekt filozofije odrešenja. Jasno je, da Rosenzweigova filozofija (tukaj smo se zadržali le pri uvodnih poglavjih) odpira ogromno vprašanj. V vsem tem spektru pa je jasno prisotna misel, ki jo bo Lévinas nadaljeval. Neidentiteta oz. zanikanje razmerja mišljenja in biti, ki pri Rosenzweigu prekinjata parmenidovsko strukturo mišljenja, se bosta pri Lévinasu zavrtela okrog tečaja *neskončnega*, ki v absolutni distanciranosti izbriše tudi negativno razmerje samo.

V izhodišče našega vprašanja smo postavili temeljno strukturiranost Lévinasove misli: njegovo kritiko zgodovine filozofije, ki jo zanj pooseb- ljata sintagmi 'conatus essendi' Spinozove filozofije ter 'misel o ...' Husserla kot naravnost poti zavesti jaza v ideji totalitete v nasprotju s poljem, ko se jaz kot zavest identitete odkloni od tega modela ter si razpre nove 'horizonte'. Tu pa ne gre več za horizonte, ampak za razkritje in razodetje *drugega*. Razvoj njegove filozofije se seveda ravno v tem močno odmakne od tradicije, ki jo je Husserl tako zelo cenil. Husserl je bil, kakor vemo, prepričan o »izjemnosti intelektualnega in duhovnega izročila Zahoda«. ¹⁰ Njegova velika vznesenost, ko je šlo za znanstveno tradicijo in rešitev t.i. krize evropskih znanosti, je poznana. Filozofija kot najstrožja med znanostmi,¹¹ filozofi kot funkcionarji človeštva v interesu človeške kulture, vse to priča o velikanski energiji in na drugi strani zaupanju Husserla v evropsko znanstveno tradicijo. Fenomenologija kot bistvogledje pred- stavlja bodočo filozofijo, rešitev iz duhovne stiske, te Husserlove »stiske nad stiskami«. ¹² Lévinas je seveda kot Husserlov (in kmalu zatem Hei- deggrov) učenec sprejel to igro, vendar z določenimi dvomi. Najprej v smislu objektivnega značaja intencionalnosti ter imanentizma zavesti. Kot

⁸ N.d., 5.

⁹ E. Kovač, »Etični odnos kot odgovornost do imena«, v: *Revija 2000* 78/79 (1994), 124.

¹⁰ S. Strasser, »*Antiphénoménologie et phénoménologie chez Lévinas*«, v: *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1977), 101- 125.

¹¹ Glej Husserlovo delo *Filozofija kot stroga znanost*, Fenomenološko društvo, Ljub- ljana, 1991.

¹² N.d., 43.

bomo videli pozneje, je Lévinas to (v *Totalité et Infini*) pokazal skozi način »živeti od ...« (vivre de ...), ko je intencionalnost kot naša konstitucija objektov zanikana, saj mnogovrstne stvari (hrana, zrak, delo ...), od katerih živimo, niso preprosto plod naše konstitucije ter objekti zavesti, temveč primarno v njih *uživamo*. Z neposrednostjo in ne-intencionalnostjo tega odnosa Lévinas dejansko »prekine«¹³ Husserlov fenomenološki modus (tukaj je moč postaviti zanimivo vprašanje, ali je Lévinas fenomenolog) »zavest o ...« ter se poda na pot kritike mišljenja totalitete kot izvora vsega znanja in, kar je še posebej pomembno, etike. Kajti pri etiki, ki jo bo razvil Lévinas, ne bo šlo za izvorno tako-ali-drugače-tematizirano drugost kake stvari, ampak za obličje, za drugega človeka. S tem pa je prekinjena tudi zveza z začetkom, s počelom, z *arché* (v grškem pomenu besede) obstoja našega jaza, Husserlovega cogita. Tukaj je pomembno imeti pred očmi zlasti temeljno vsebino Lévinasovega odmika od Husserlove metode. Kako Lévinas strukture mišljenja, iz katerih tudi on črpa, poglobi, je vprašanje, na katero odgovarja njegova filozofija sama.

1. Od identitete jaza k drugemu

V našem jeziku smo morda že malo izgubili občutek za tisto, kar je v Lévinasovi filozofiji izvorno. Če želimo razumeti prehod, ki se zgodi z naravnostjo jaza ne na sebe in svojo bit, temveč na drugo, se spomnimo stare slovenske besede *drug*. To je prijatelj, tovariš, sopotnik, v vsakem primeru gre za odnos, ki se razlikuje od tistega, ki zaznamuje 'drugi' kot nejaz. Tukaj nam je takoj jasno, da ne gre za analize v fichtejevskem smislu ali pa za kakršno koli logično izpeljavo drugosti. Pogled - tukaj imamo v mislih filozofski pogled v etiki - vselej meri na sočloveka. V trenutku, ko imamo pred seboj sočloveka, pa se pred nami odpre neko novo obzorje. Ne gre več za fenomenološkost v smislu Husserlovih analiz intencionalnosti. Zavest se giblje izven sebe, v metafizičnem hrepenenju¹⁴ se razpira njena neizmernost, ideja neskončnega je ideatum, ki presega našo idejo. Govorimo o absolutni zunanosti metafizičnega cilja.

Kako pa je Lévinas sploh prišel do ideje neskončnega, ki prekinja vladavino jaza in njegovih predstav, tudi predstav oseb kot objektov, ciljev tako naše intencionalne analize kakor tudi teleologije etičnega ravnanja? Novoveška in vsa poznejša zgodovina predstavnosti oz. intencionalnosti se je pri Lévinasu izkazala za nezadostno, še več, popolnoma neprimerno za spremljanje dinamike človeškega hrepenenja. V njem namreč ne gre več za katerega od načinov biti, ki bi v smislu pragmatičnega, koristnega

¹³ Strasser, n.d., 106.

¹⁴ Lévinasov izraz 'le désir' prevajamo z besedo hrepenenje (namesto z želja/le souhait). Želimo, da bi bila intenca takšnega prevoda razvidna iz nadaljevanja.

zame, skratka, na način poudarjene agresivnosti jaza, zahtevalo izpolnitev ali potešitev lastnih potreb, temveč se v tem hrepenenju izraža metafizično samo.

V meni se jaz vzpostavlja kot moja relacija z vsem, kar me obdaja. Predmeti, tudi ljudje, prijatelji, so mi na nek način na razpolago, do vsakršnega bivajočega zavzemam odnos, se v njem na določen način dobro počutim, ga obvladam. To identifikacijo skozi objekte našega spoznanja in delovanja (Lévinas zavestno ne ločuje teorije od prakse, pravi da želi celo zmešati oba načina našega delovanja ...¹⁵) imenuje Lévinas egoizem. Egoizem je način biti, ki v *Totalité et Infini* označuje celo zgodovino evropske filozofije. Tema knjige pa je ravno nezvodljivost *drugega* na moj jaz, na mene, če tukaj govorimo v smislu odnosa do objekta. Med nama se pojavi distanca, *neskončno* samo kot ideatum je absolutno *drugo* glede na idejo neskončnega v nas. Pozneje bomo videli, kako se je Lévinas tukaj oprl na Descartesa (III. meditacija - »O bivanju Boga«). Še prej pa se vprašajmo, kaj je pravzaprav ta pot, ki jazu odvzame njegovo (filozofsko) dediščino, ga na nek način *razlasti* in mu *ne pusti več bivati* na njegov samolasten in utemeljujoč način.

Na svoj način je to dediščino zavrnil Buber, ki velja poleg Lévinasa s svojim dialoškim mišljenjem prav gotovo za pglavitnega filozofa drugosti.¹⁶ Zanj jaz obstaja le v osnovnih besedah *jaz-ti* ter *jaz-ono*. Vselej, ko človek izgovori besedo 'jaz', misli bodisi na prvo ali na drugo od teh dveh osnovnih besed. Ko je človek v tem odnosu moj *ti*, je vse drugo v njegovi svetlobi. V odnos s *ti*-jem se vedno prihaja neposredno, brez kakršnih koli drugih sredstev; ko ga imam pred seboj kot *ti*, to ni več *ono* v smislu doživetja sveta, vseh mogočih notranjih in zunanjih stvari. Se pravi, da je tukaj prvotna tista naravnost jaza, ko se jaz v svoji bistveni naravi odnosa ne vzpostavlja kot sam, kot tisti, ki doživlja, analizira in objektivizira. Vedno je bil v začetku odnos, vedno pa je ta odnos tudi minil. Preveč pa bi bilo tu nadaljevati, saj so filozofske analize Martina Bubra v mnogočem edinstvene in zahtevajo posebno obravnavo. Želeli pa smo opozoriti na pristop k problemu jaza kot tistega, ki je v procesu identifikacije nosilec doživetij in s tem predstav sveta ter na drugi strani jaza, ki vstopa v odnos, iz katerega se vrača prečiščen, razbremenjen svoje *istosti*, če govorimo v Lévinasovem jeziku.

Če pa želimo razumeti pot k *drugemu*, moramo opisati pot, ki gre prek Descartesove III. meditacije, ki je za Lévinasa del možnosti našega govora o drugem kot *drugem*, ki kaže na absolutno transcendentnost le-tega ter obenem na idejo neskončnega, ki je v nas. »Misliti neskončno, transcen-

¹⁵ TI, 15: »Nous allons plus loin et, au risque de paraître confondre théorie et pratique ...«.

¹⁶ M. Buber, *Princip dialoga*, Društvo 2000, Ljubljana 1982. Glej M. Buber, *Ich und Du*, Reclam, Stuttgart 1995.

dentno, Tujca, torej ni misliti nek objekt.«¹⁷ Če se jaz kot isto giblje k *drugemu*, je to gibanje treba opisati. Pri tem se Lévinas distancira od vsakršnega pogoja bivanja, ki bi nas sam na sebi že utemeljeval v našem početju ter se posveti ideji neskončnega. Descartesove *Meditacije* so, kot je znano, v tem pogledu Lévinasu omogočile, da je ob navezavi na filozofsko izročilo pokazal, da je v nas prisotna ideja neskončnega, ki omogoča, da se t.i. metafizična zunanost kot nasprotje dialektike istega in drugega kot gibanja v povratku k istemu, redukcije v identiteto, vzpostavi kot pglavlitni način našega bivanja.¹⁸

Po Descartesu imam kot misleča stvar/substanca v sebi ideje. Ideje mi kažejo različne stvari, mednje lahko vključujem tako ideje različnih bitij, kakor tudi idejo Boga. Descartes posveti veliko prostora vprašanju, ali je ta ideja izšla iz nas samih ali pa je vrojena. Ideje imajo za nas različno stopnjo jasnosti in razločnosti. Ideja Boga je v tem najvišja, najbolj 'objektivna', najbolj jasna in razločna med vsemi mojimi idejami. Seveda pa je to ideja, ki tudi po svoji vsebini presega vse druge. Tukaj pa je Lévinas bolj radodaren z besedami. Kako tudi ne bi bil, ko pa mu ideja neskončnega ne postavlja 'le' ontologije in principov spoznavanja, temveč se preko nje sploh zapira prostor identitete istega ter vzpostavlja odnos z drugostjo kot tako, se pravi, z drugostjo na način zunanosti, metafizičnega hrepenenja. Zato Lévinas tudi v ideji neskončnega ne najde adekvatne ideje, v njej ne vidi jasnosti in razločnosti, kot je to še mogoče pri Descartesu. Neskončno kot ideatum tudi ne more biti pojem, jaz ga ne more zaobjeti, saj je neskončno onkraj totalitete biti. Superlativnost ostaja, toda motivi so različni. Ideja v nas je od ideje neskončnega toliko oddaljena, kolikor 'vsebine' nosi sama v sebi - to pa je absolutna razlika. Tako vsi modeli subjektivnih predstav - bodisi da gre za cogito in cogitatum bodisi za isto in drugo, v tej poziciji izgubijo strukturiranost samo, saj je ideatum/mišljeno, takšne vrste, da neskončno presega misel. *Neskončno* je absolutno *drugo*, shema subjekt - objekt ne nudi več nikakršne opore, v njej se tega odnosa ne da zajeti. To pomeni, da v tej razliki med objektiviteto spoznavanja ter transcendenco, razliki, ki tvori ogrodje Lévinasovega dela, prepoznamo hrepenenje in njegovo naravo, različnost hrepenenja v primerjavi s potrebo, ki meri na zadovoljitev in ki prebiva v načinu bivanja »živeti od ...«. ¹⁹ Jaz, ki se je do sedaj konstituiral skozi vsakršno egoistično zadovoljitev potreb, se bo moral navaditi na naravo metafizičnega hrepenenja, se bo v njej moral prepoznati, kar pa ne bo lahka naloga. Husserlovski pojmi konstitucije jaza (ega) z analizami intencionalnosti, s fenomenološko redukcijo

¹⁷ TI, 41: »Penser l'infini, le transcendant, l'Etranger, ce n'est donc pas penser un objet.«

¹⁸ O tem prim. J.-F. Lavigne, »L'Idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas«, v: *Revue de Métaphysique et de morale* 92 (1987), 54-66.

¹⁹ TI, 112 (»Vivre de ...«).

in epoché v svoji osnovni nameri vzpostaviti jaz, ki bo kot subjektiviteta vselej zmožen osmisliti svet, se po Lévinasu izčrpajo, ko sem pred seboj sposoben prepoznati *drugega*, ki se mi ne daje več na način evidence, adekvatnosti in iz tega izpeljane svobode. Tukaj gre za sposobnost, ki presega naše zmožnosti, presega v tej meri in tako, da premagamo sami sebe. Konstitucija jaza kot izpostavitve pogojev možnosti samega sebe skozi tok cogitationes se spričo bistvene nesorazmernosti glede na ideatum naše ideje (neskončno) preseli v področje etike. Konstitucija torej ostaja, vendar gre zdaj za konstitucijo etične zavesti, za 'non-ego', (vendar ne v smislu negacije, kakor bomo videli pozneje). Konstitucija etične zavesti pa bo postala cilj vsega Lévinasovega dela, še zlasti tistega, ki je prikazan kot razvoj človekove etičnosti v *Totalité et Infini*.

Na poti k drugosti in pred natančnejšo razgrnitvijo tega razvoja, se pravi razvoja človeka kot razvoja etične zavesti, se moramo ustaviti še ob metodoloških predpostavkah Lévinasove filozofije, ob vprašanju, kako jaz dejansko izpolnjuje zadani cilj - zapustiti *isto*. Osnovni motiv vsega gibanja pri Lévinasu je namreč izražen v dinamiki hrepenenja [le désir], saj je začetek mišljenja, pravzaprav začetek filozofije odvisen od figuracije, ki jo zavzame filozof. Če govorimo o tej dinamiki, se nam zastavlja vprašanje: kako začeti. Lévinas ponudi več odgovorov. Eden od njih je omenjeni razvoj, ki se dogaja na ravni človeškega, se pravi na antropološki ravni. Etično se tukaj vzpostavi skupaj z razvojem etične zavesti. Nas zanima drugi odgovor, ki ga ponuja Lévinas na različnih mestih. Morda je narava človekovega hrepenenja takšna, da se je Lévinas čutil dolžnega v mnogih intervjujih in razpravah pojasniti naravo svoje naloge, ki je nenehno gibanje jaza kot zavesti, jaza, prebivajočega v svetu, kjer mu je vse na razpolago, v smeri naloge, ki se imenuje etična zavest. Prav ta sprejem pa je seveda povezan z dinamiko hrepenenja, toda še ne v pomenu, ko ga razločimo od potrebe [le besoin], ampak v prvinskem smislu hrepenenja, ki je predpostavka filozofije same. Če biti pomeni, da drugi skozi mišljenje prihaja (nazaj) v mene, če je torej bit egologija, redukcija *drugega* na *isto*, sinteza v smislu kantovskega 'jaz mislim' kot enotnosti transcendentalne apercepcije, potem je motiv nekaj več kot zgolj negacija. Nekaj skrivnostnega je namreč v tem hrepenenju - izstopiti iz te dolge zgodbe filozofije, iskati neskončno v nas, toda ne v smislu kartezijskega cogita iz *Meditacij*, ki začne z dvomom, ki nadaljuje, preko metodičnega dvoma in s konstitucijo 'jaz sem, jaz bivam' pride do idej v misleči substanci in do

²⁰ Lévinas, »Bog in filozofija« (prev. A. Stres), v: BV 47 (1987), 349. Glej *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin (1992, L'édition de poche), 93-127.

²¹ »Kadar rjove lev./ kdo bi se ne bal? / Kadar govori Gospod Bog, /kdo ne bi prerokoval?« (Am 3,8). *Sveto pismo Stare in Nove zaveze (SSP)*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana, 1997.

vzroka najpopolnejše izmed teh idej. Tukaj imamo pred seboj trenutek, ko se prisotnost, reprezentacija, se pravi aktivnost jaza, podredi neki zahtevi, zahtevi trpnosti. Rojstvo trpnosti kot začetek filozofije? Gotovo, toda ne na kakršen koli način. Zavest sebe išče *neskončno*, išče zunanost, absolutno zunanost, v tem gibanju pa ni vse 'prisotno'. »To intrigo Neskončnega, kjer postajam avtor tega, kar slišim, lahko imenujemo navdihnjenje.«²⁰ Lévinas kot Jud tu citira odlomek iz izročila njegovega naroda, Biblijo (preroka Amosa²¹), ko želi pojasniti trpnost in preroškost, govor, ki iz tega izhaja. In tukaj je izvor razmerja nas kot končnih bitij - ne več v psihizmu apercipije, temveč na poti k *drugemu*.

Pustimo za zdaj nekoliko v ozadju implikacije takšnega stanja (trpnosti) v nas. Naše vprašanje se je gibalo v območju začetka, natančneje v vprašanju metode začetka etične zavesti. Kajti trenutek rojstva trpnosti lahko ravno imenujemo začetek te zavesti. Videli smo, da je hrepenenje še pred njegovo razločitvijo glede na potrebo in svet zadovoljitve hrepenenje *drugega*, je njegovo prebivališče v nas, vidimo, da je pot jaza onkraj negacije; jazu bolj pristaja tista opredelitev, ki je sposobna pokazati vso dinamiko ukaza/posvetitve [ordonner], ki me zavezuje, da stopim na pot filozofije. V tem pa se že čuti nekaj bistveno religioznega, kar se bo izkazalo za srž vsakega mojega približevanja k *drugemu*, bližnjiku.

Zavezanost pa zdaj ne pomeni več umljivosti, gotovosti, vsi horizonti objektivnega so izčrpani. »To je preroštvo, ki je čisto pričevanje. Je čisto, ker je pred vsakim razkrivanjem: podrejenost ukazu, ki je prej kot njegovo umevanje.«²² Zavezanost pomeni zlasti nenehno zahtevo in neskončno obveznost do *drugega*, zahtevo, ki ne preneha. Nasprotno - je an-arhična, od nekdanj, neujemljiva v redu predstav, referenc, tematizacij.

2. Razvoj človeka in etična zavest

Vsebina našega hrepenenja je: *biti drugo*. Popolnoma nesebično hrepenenje pa je *dobrota*. Smisel, ki bi ga želeli podeliti stvarim, ljudem, se umika naši iniciativi, se izmika moji moči. Prehod k *drugemu* se zgodi, ko smo v govorici, odnos z drugim preko govora pa je etični odnos. Drugi človek se mi tako pojavlja kot obličje, ki je neskončna zahteva, ki mi od zunaj prinaša več, kot lahko sploh vsebujem. Smo v paradoksu, ki ga povzroči nesorazmerje med idejo neskončnega in njenim ideatumom. Tukaj se pojavi razlika med potrebo in hrepenenjem: potrebo vodi subjekt, njegova nezadovoljenost na ravni stvari, na ravni uporabnega - naj gre za grobo materialnost ali pa za medčloveške odnose v vsej njihovi raznovrstnosti, vselej gre za uživanje. Hrepenenje pa se, v nasprotju s potrebo, napaja pri tem, po čemer hrepenimo, pri *neskončnem*, in je zato nikoli-izpolnljivo

²² Lévinas, n. d., 349.

hrepenenje. Njegovo gibanje se od potrebe razlikuje po tem, da je vedno nedokončano, njegovo ime je neegoizem, pravičnost, dobrotu. Kljub različnim zadovoljitvam na ravni vsakodnevnih potreb je človek kot jaz še vedno razburjen, hrepenenje ne najde miru. Moj odnos z *drugim* pa ga samo še pogloblja. *Drugi* kot obličje se preko govora artikulira v smisel zunanosti. Govor je poziv, ki kliče k odgovoru - odgovornosti. Vsak sogovornik je zdaj na ravni mojega doživetja, je moja relacija z zunanostjo. V govorjenju drugemu človeku ponujam svoje stvari, se v celoti darujem, brez pričakovanja povračil, brez utilitarističnega 'jaz tebi - ti meni'. Vendar govor, ki je še demagogija, pedagogija, za Lévinasa ni pravi govor. V njem se kaže naša spletku, *ne priti iz oči v oči*, neiskrenost, nasilje nad čistim aktom govorjenja. Retorika je diplomacija, propaganda, laskanje.²³ To niso izvorni načini govora, s katerim jaz daruje *drugemu* vse, kar poseduje. V tem govoru je pravičnost, je pristop k drugemu kot *drugemu* in ni prevare. V tej podrejenosti *drugemu*, ki se odvija v govoru, pa se pojavi etična zavest. Ko občutim, da sem poklican, da nekdo zahteva od mene, da ga sprejemem v vsej svoji nepravilnosti, v tistem trenutku že občutim sram, tedaj mi je razodeta resnica drugosti. Tukaj pa je postavljena pod vprašaj moja svoboda, kaj namreč lahko počnem v luči odnosa z *drugim*. Lévinas pogosto govori o nemožnosti ubiti - tukaj misli na vse metaforične (in nemetaforične) različice tega dejanja (ubiti z besedo, užaliti, človek pred menoj v svoji neposrednosti, ki mi preprečuje, da bi mu storil karkoli nepravilnega - v smislu pravičnosti kot podreditve zahtevi drugosti). Etična zavest je tukaj predstavljena kot vstop *drugega*. »Moja svoboda nima zadnje besede, nisem sam.«²⁴ Lévinas poudari, da tukaj izkušam tisto, česar se ne da meriti z nikakršnim apriornim okvirom, ni konceptualnosti, vsaka konceptualnost namreč že vsebuje mojo svobodo, mojo možnost identifikacije doživetja/izkustva in s tem njegove redukcije na razpoložljive kategorije znanja.

Kakšna zavest je torej etična zavest? Kako se njen razvoj kaže v razvoju človeka kot bitja, ki je postavljeno v svet, kjer vladajo modusi »živeti od ...«, modusi užitka, odvisnosti od pogojev našega življenja itn.?

Pri razvoju zavesti do etične zavesti Lévinas opiše pot človeka kot bitja, substance, vpete v tok dogodkov, ki ga obkrožajo, v sfero pogojev njegovega življenja, v elemente (veter, zemlja, voda, zrak, nebo ...) ter v vse tisto, kar napolnjuje naše življenje v smislu prehrane (hrana - pretvorba drugega v isto, prisposoda užitka hranjenja ...), dela itn. Življenje je potrošnja - naj gre za področje fizičnega ali pa duhovnega, v njem uživamo različne dobrine, v njih najdemo zadovoljstvo, način »živeti od ...« pa

²³ TI, 67.

²⁴ TI, 103: »Ma liberte n'a pas le dernier mot, je ne suis pas seul.«

pomeni udejanjanje egoistične narave človeka kot posameznika. Tukaj sploh ni razmerja do drugih, saj sem sam zase, obkrožen s svojimi potrebami in užitki. Lévinas govori o »egoistični sreči«. ²⁵ »Sreča je princip individualizacije, toda individualizacijo po sebi lahko pojmuje samo od znotraj, preko notranjosti.« ²⁶ Zadovoljitev pa pomeni izkoriščati drugega kot sredstvo mojega uživanja, potrebe, ki je prvo gibalo mene kot sebe zadovoljujočega se jaza. Kar sega čez zgolj materialno področje kot tako - tudi umetnost, se v uživanju reducira na *isto*, na pomen »živeti od ...«, na potrebo, da bi imeli umetnost, da bi v njej uživali, dobesedno 'trošili' umetnine. Razlika med potrebo in hrepenenjem je ravno v časovnosti, kot tistem horizontu našega življenja, ki se mi odpira kot neomejena prihodnost in ne sedanost trenutka zadovoljitve. Umetnost življenja kot hrepenenje potrebuje svoj čas. Tako se lahko razloči od naše vladavine nad elementi, ko npr. na polju, ki ga obdelujem ali v hiši, kjer si uredim domovanje, obvladujem svoje življenje, svojo notranjost, svoj jaz. S tem sem na nek poseben način popolnoma za sebe, za svoj ego(izem), sicer potopljen v (skozi užitek občuten) bogastvo sveta. Ravno v tej občutenosti se pokaže, da gre le za raven čutnosti: stvari, ki me zadovoljujejo, se mi ne prikažejo na obzorju brezkončnega. Stvari so le sredstva za moje zadovoljstvo in nič več. Jaz se konstituira z uživanjem. Vendar se edino po tej poti lahko razvije *neskončno* v nas. Skozi čutnost, užitek, egoizem in notranjost bo zavest lahko prispela do *neskončnega*, do zunanosti in vprašljivosti svobode jaza na način »živeti od ...«. Kajti v notranjosti se mora zgoditi obrat za nekaj drugega, za življenje, to pa bo povzročilo samo nekaj, kar bo lahko vzburkalo moj jaz. To se ne more zgoditi s preprosto antitezo, z zoperstavljanjem neskončnega končnemu. *Neskončno* kot metafizično hrepenenje se rojeva iz končnega, zadovoljnega človeka, nahajamo se onstran identitetnih relacij (heglovska identiteta identitete in neidentitete), tu ne gre za logično igro končnosti in neskončnosti. Če torej želimo artikulirati to vznemirjenost, se moramo iztrgati logiki jaza, *istega*, ki kot stvarnik pojmov (končno - neskončno) samo ponavlja že rečeno, ki v igri dialektičnih razmerij in njihovega gibanja nenehno dela na način abstrakcij. Zunanosti se moramo pustiti, da nas nagovori, da se nam odkrije, mora se nam »dogoditi heteronomija«. ²⁷ Lévinas je tu oster, saj primerja našo dotedanjo usodo z živalskim zadovoljstvom. Kaj pa je ta heterogeni element? Kako, še enkrat, artikulirati ta prehod, če ga ne moremo opredeliti logično?

²⁵ TI, 118: »Vivre de ..., c'est la dépendance qui vire en souveraineté, en bonheur essentiellement égoïste.«

²⁶ TI, 157: »Le bonheur est un principe d'individuation, mais l'individuation en soi ne se conçoit que de l'intérieur, par l'intériorité.«

²⁷ TI, 159: »Mais il faut d'autre part, que dans l'intériorité même (...) se produise une hétéronomie ...«

Združita se nam dve poti - tista, ki smo jo spoznali v Lévinasovi pritegnitvi preroka Amosa (oz. ko na način tradicije pokaže, kako nas nagovarja, se razodeva *neskončno*) in pokaže se stanje zavesti, ko se le-ta odpre navdihnjenju, intrigi *neskončnega*. Zdaj govori Lévinas o »udar-cu«,²⁸ ki nam - ne da bi prekinili zvezo notranjosti in jaza (se pravi pogojev našega dosedanjega 'izkustva') - omogoči, da vzpostavimo naše razmerje z *zunanostjo*. Kaj je ta vzgib? Če ne moremo logično razložiti prehoda, se nam razkriva nekaj skrivnostnega, po eni strani popolnoma zasebnega, naša skušnja, po drugi strani več kot le to: na ravni človeškega kot takšnega ujet trenutek odpiranja novega horizonta. Govorimo lahko o horizontu (saj zveza z notranostjo ni prekinjena na mah), kjer bomo zasledili vzrast etične zavesti/vesti. Zaenkrat govorimo še hipotetično, o možnosti, postavljeni v samo gibanje interiorizacije, v zakonitost egoizma samega, o možnosti torej, ki načenja stalnost in navajenost užitka. Lévinas poskuša vpeljati vest neposredno v središče jaza egoizma, čutnosti in zadovoljstva. Vendar je to tisto gibanje, ki se pojavlja v smislu vznemirjenja,²⁹ v smislu torej, ki se še ne razplete v heteronomijo, ampak ostaja znotraj razcepa. Tukaj smo na meji življenja, različnega od biti užitka in potrebe, to je izraz življenja, ki »se je že dvignilo v življenje za bližnjega«,³⁰ v njem je že dimenzija, ki lahko »sprejme odkritje transcendence«. ³¹ Na meji uživanja se tako zariše tudi prehod od živalskega k človeškemu.

Po tem vznemirjenju, pretresu, o katerem govorimo vsakič, ko nam zmanjka pojmov naše dosedanje istosti, si bomo šele lahko predočili tisto obliko življenja, ki bo za človeka pomenila bivanje v njegovem prebivališču, v bistvenem aktu umaknitve, odtegnitvi modusu »živeti od...« ter v pritegnitvi bližine, tega akta prihajajoče drugosti (za Lévinasa je to *žena*, družina). Etična zavest se mora zbrati, ustaliti, kajti le mir lahko izbriše vsakovrstno razpoložljivost stvari, bitij, ljudi in naše vsakodnevno nasilje nad njimi.

Ločenost, čas, drugost bodo novi načini 'biti', če upoštevamo nemožnost utemeljitve biti v odnosu, ki je med mano in mojim bližnjim, nemožnost, ki resno postavlja pod vprašaj etiko, razumljeno v tradicionalnem smislu aristoteljanske in tomistične misli ter Kantovega razsvetljenskega projekta. Etično se odkriva v mojem ne-razmerju z nekom, onstran razmerja dveh substanc, etičnih subjektov ipd. To je zdaj že področje etične zavesti in začetek naše vesti v smislu odgovornosti za *drugega*. Vest, odgovornost sta v navezavi s skrbjo. Skrb pa je razumljena kot razlastitev jaza-užitka,

²⁸ TI, 159: »... se produire un heurt ...«

²⁹ TI, 159: »Le bonheur de la jouissance est plus fort que toute inquiétude, mais l'inquiétude peut le troubler - voila le décalage entre l'animal et l'humain.«

³⁰ TI, 160: »... déjà élevé à la vie pour autrui.«

³¹ TI, 160: »... accueillir la révélation de la transcendence.«

kot navodilo za življenje. Zahteve, ki pričnejo prihajati, prihajajo do mene, me obtožujejo (Lévinas to poudari s spremembo sklona - tožilnik 'mene' zamenja prejšnjo samoumevno subjektivnost, imenovalnik 'jaz'). Med *menoj* in *drugim* ni ničesar več - dobesedno, saj Lévinas odnos, ko sem z njim povezan v govoru, označi kot »dotik ... skozi prazno«. ³² Razmik, zbravnost, moja gostoljubnost, mir, ki prihaja z njimi - vse to tvori odnos, ki gre preko vsake negativnosti, dotik skozi prazen prostor pomeni praznost vsega, kar je bilo prej v moji moči in kar se mi je zdaj odtegnilo za vselej, dogajajoče se na polju absolutnega *hrepenenja*, transcendence *drugega* ravno v pomenu moje nesvobode, oz. na novo postavljene svobode - kakor pravi Lévinas - »prve etične kretnje« ³³ (moje gostoljubje, darovanje). Gostoljubnost je tukaj seveda nekaj več kot le oblika medčloveškega druženja. Namreč v tistem pomenu, ko gre za pripustitev drugega v mojo hišo, ki je več kot le hiša, ki je prebivališče in obenem odprtost moje notranjosti v dvojnem pomenu besede. Ta vakuum, to prazno, ki je med nama z gostom, je čisto, miroljubno in brezpogojno darovanje, izvorna podaritev v luči metafizičnega hrepenenja. Absolutno je med nama. Zato je v tem neprostoru, v tem polju *neskončnega*, ki pa vendar ne deluje na način zamejitve - kakor da bi bilo to nekaj, kar se razteza od-mene-dotebe (ali obratno), onemogočeno vsakršno 'delovanje', vsakršna morala v smislu moje in tvoje, naše in vaše, prave in neprave morale. Tukaj ne gre več za ekonomijo (investicije, dobički). Odpira se mi kraljestvo neke drugačne in druge svobode. Obličje, ki je pred menoj, v vsej svoji goloti in nemoči kliče k dobroti, k etičnemu razmerju.

Etična zavest v tem smislu pomeni imeti 'več' zavesti (analogno z idejo neskončnega - njen ideatum neskončno presega idejo v nas) natančno v tisti meri, kakor se mi odpira *neskončno*.

Ko smo imeli pred seboj podobo nekega prehoda, to je tistega trenutka, ko občutimo, da se v nas oglašča vest, smo poudarili, da gre za nov horizont, vendar z zadržkom, da smo na *meji* med dvema področjema, področjem notranjosti, že ranjene in načete v svoji samosti, ter zunanosti kot prihoda *drugega* v mojo (gostoljubno) hišo. Prisotnost horizonta pomeni, da še vedno vztrajamo na meji svojega doživetja/izkustva. Predstave se nam vračajo v obzorju *istega*. To je videnje, kakor ga ponazarja Platonova filozofija, ³⁴ to je naš pogled, ki je možen skozi svetlobo hori-

³² TI, 187: »... il est contact à travers une distance, rapport avec ce qui ne se touche pas, à travers un vide.«

Tukaj lahko omenimo pojmovanje odnosa jaz -ti, ki ga je v knigi *Svet in oseba* (prev. M. Kač, Mohorjeva družba, Celje 1991) razvil krščanski mislec R. Guardini. Guardini svoje razprave pravzaprav imenuje 'poskuse', ki to (v metodološkem smislu) tudi so, vendar z jasnostjo pokaže na značilnost odnosa: jaz, ki se je rešil svoje subjektivne naravnosti (na objekt) in si s tem drugega predočil kot 'ti', ki mi stoji

zonta, pogled v razmerju z videnim, z izgledom. Na ta način je drugi objekt na skrajni meji moje pripustitve drugega kot *drugega* in deluje kot slutnja nečesa prihodnjega, drugega časa, izgube 'mojosti'. Obličje se v svoji epifaniji postavlja onstran horizonta našega doživetja. Prebija svet form, ko smo zmožni spremeniti, predruščiti ali pregraditi karkoli že, obraz kot obličje je izven moje moči. Ves *idealizem* zahodne misli kot podlaga morale, zavesti, je presežen. Ta idealizem je namreč po Levinasu etiko vselej zvedel na politiko, sistem individualnih in skupnih *ciljev* (Aristotel, Tomaž Akvinski, Kant). Dobrota, humanost, mir so nove koordinate tega etičnega in nepolitičnega odnosa in gibanja. Obličje, ki je pred menoj, mi govori in jaz se ne morem več upreti njegovi zahtevi. Za to nimam več na razpolago nobenega 'sredstva', to ni več v moji moči, saj ga ne zapopadem, ne analiziram več, ne računam, sploh ne presojam. Njegov govor je pred mojo reakcijo. Moj odgovor je zmeraj prepozen. V tem zaostanku čutim nemoč, neobvladljivost položaja, razpoko v času *drugega*. »Bistvo govora je etika.«³⁵

Etika torej potrjuje eno samo dejstvo: da *drugi* ne more biti vsebina mene, mojih misli. *Drugi* je neskončen, nemisljiv. Tako vidimo, da se vsaka ontologija, vsaka teorija in kritika spoznavanja ob koncu morajo izteči v tok etike, znotraj katere edino lahko govorimo o njej. Etika pa vendar ne učinkuje povratno na zavest, kot da bi bila ta spet sposobna ujeti temeljno zakonitost tega (etičnega) odnosa. Tukaj smo onstran odnosnosti na ravni mišljenega, onstran izkustva na ravni osmislitve *drugega*. Lahko govorimo o etičnosti. Etična zavest pa je v tem transcendenca sama, metafizika obličja, njegova epifanija kot počelo zunanosti.

Ko Lévinas govori o razliki med politiko in nepolitičnim, s tistim odkrivanjem *drugemu*, o katerem govori etika, lahko tudi postavi mejo med političnim in religioznim v meni. Moja religioznost (kaj drugega je lahko vse tisto, kar je Lévinas opisal z izrazi odgovornosti, trpnosti subjekta ...) je šele polje, na katerem se zarisuje resnica, tako drugačna od vsega nasil-

nasproti, je to storil tako, da se je »odprl«. Odločilno pa je za Guardinija ravno, da se mora tudi drugi (kot moj 'ti') enako odpreti zame, saj drugače »ostane celota nedopolnjena in mučna« ter se dogajanje »obrne nekako zoper čast« (n.d., 85). Guardini vidi torej smisel razmerja v vzajemnosti in odgovornosti druge strani za mojo gesto prijaznosti (šele tedaj govori o razmerju, kjer »se pogled staplja s pogledom«), kar se izkaže za dogajanje, ki je v filozofskem smislu docela nasprotno Lévinasovi nameri in izpeljavi odnosa do drugega. Seveda pa je ob tem pomembno vedeti, da Guardiniju 'ti' kot druga oseba (niti metodološko niti ontološko) ne predstavlja *neskončnega* (*drugega*) na enak način, kakor je to pri Lévinasu, saj se Guardini vseskozi giblje v krščanskem obzorju razodetja troedinega Boga skozi Besedo (in ne bistveno skozi *drugega*).

³³ TI, 190: »La transcendance n'est pas une optique, mais le premier geste éthique.«

³⁴ Prim. n. d., 206.

³⁵ TI, 238: »L'essence du discours est éthique.«

³⁶ TI, 284: »... l'ami, l'enfant, le frère, la bien aimée, les parents.«

nega, ki drugo vselej pretvarja v isto. Nasilje pa je tisto, kar globoko nasprotuje našim predstavam o ljubezni in prijateljstvu. Drugi kot 'objekt' prijateljstva, ljubezni, »prijatelj, otrok, brat, najdražja, starši«³⁶ so vpeti v gibanje, ki je nepovratno gibanje iz imanence, onstran imanence kot naše notranjosti. Izgled bližnjega nam kaže njegovo vzvišenost, božanskost in blagost, ki nam kličejo z ukazom: »Ne ubij me.« Seveda pa ljubezen ni isto kot prijateljstvo, njuna korelata sta namreč različna. Erotika sama mi sicer nudi užitek, je »egoizem v dvoje«³⁷ in v tem smislu na ravni ljubezni najdemo neko dvoličnost. Toda otrok, ki se rodi iz spolne združitve moškega in ženske - ljubezen namreč nekje v sebi stremi k tistemu, kar bo nastalo - je moja povezava z absolutno prihodnostjo, povezava, ki me popelje onkraj smrti, v novo življenje, povezava, ki mi nadalje zagotovi, da s svojim hrepenenjem premagam lastno končnost. S tem pa grem preko sebe in se vključim v proces 'neskončenja', ki je v meni povzročil, da imam idejo neskončnega. Od ideje same in njenega ideatuma, ki idejo neskončno presega, sem se preko otroka, ljubezni, povzdignil v odnos z *drugim*, z absolutno prihodnostjo in brezkončnim časom. Tako se s hrepenenjem nenehno uresničuje dobrota. »Transcendencija je čas in gre k Drugemu.«³⁸ To pomeni uresničenje hrepenenja, ki ga je v začetku svojega dela Lévinas postavil nasproti potrebi. Hrepenenje pa kot neodvisnost ločenega, transcendentnega, ne pomeni zadovoljitve, kakor je to pri potrebi, temveč je nezaustavljivo gibanje hrepenenja samega v meni.

3. Obličje - k bližini in sledi

Videli smo, da je obličje *drugega* začetek vsega gibanja - od moje notranjosti (jaza) k zunanosti obličja, ki v svoji goloti naravnost kliče jaz k odgovornosti. *Totalité et Infini* je zgodovina tega človeškega srečanja. Poznejša Lévinasova dela in članki tematiko etične zavesti razširjajo in dopolnjujejo na več ravneh. V zvezi s fenomenologijo kot filozofsko metodo se nam najprej postavlja vprašanje Lévinasovega odklona od tradicije pojava. Če zagovarjamo Strasserjevo interpretacijo stavka »obličje se ne pojavlja«,³⁹ ko želi razložiti razliko glede na Husserlovo metodo, se moramo vprašati: kaj ta stavek pomeni za filozofijo? Najpoprej filozofijo, ki se v kritiki fenomenološkega mišljenja obrača k neposrednosti obličja. Obličje se nam nudi v vsej svoji goloti, brez vsake kartezijanske in husserlovske obloženosti s formami, z logiko, *logijo*, ki te forme vzpostavlja in podpira. Vsa aktivnost zavesti, cogita, se prevesi v trpnost in

³⁷ TI, 298: »... il est plaisir et égoïsme à deux«.

³⁸ TI, 302: »La transcendance est temps et va vers Autrui.«

³⁹ Strasser, n. d., 109.

⁴⁰ E. Levinas, »Sled drugega« (prev. U. Grilc), v: *Problemi* 1995/3, 131.

pričakovanje vpričo *drugega*. *Drugi* pa govori. Zatorej v tem, ko mu je odtegnjena možnost naše vizualne tematizacije (v smislu form obličja npr.), obličje ter s tem *drugi* NI pojav. Imanentizem zavesti kot gnoseologija, se spreobrne v odnos s transcendentno, v etiko.

Si skozi ta pogled v zgodovini filozofije lahko zamislimo še (Lévinasove) tretje kartezijanske meditacije? Si lahko predstavljamo Lévinasovo misel in trenutek, pozicijo in čas, ko je vse izpostavljeno *dvomu* - kajti njegova misel ni nič drugega kot meditacija o temeljih filozofije, katero Lévinas vsakič izpostavlja svoji kritiki?

Ko se obličje pred nami 'pojavi' v vsej goloti, obličje samo, izraz brez kakršne koli zunanje oblike, se pred menoj, kakor v tistih znamenitih odlomkih iz Descartesovih prvih dveh meditacij, zvrstijo redukcije in abstrakcije vsega nebistvenega, vsega drugega razen bližine in razgaljenosti drugega. Toda kdo in na kaj se tukaj reducira, kam bi lahko vodile abstrakcije? Če je *drugi* pred mano samo kot bližina obličja, kot enigma, (ne)pojav, če jaz v njem ne morem spoznati sedanjega trenutka v smislu prisotnosti, o čem tedaj sploh govorim, kaj sploh lahko ujamem, na kaj napeljem misel?

Uvidim, da sem že prepozen [en retard]. V tem smislu so meditacije kot aktivnost jaza, cogita, če želimo potegniti črto od Descartesa preko Husserla do Lévinasa, vedno prepozne, v samem svojem bistvu nikoli ne ujamejo trenutka, ko je že nastopila pred menoj drugost. Z Lévinasom tukaj govorimo o an-arhičnosti tega dogajanja, o enigmi in sledi drugega. Imanenca odstopa prostor transcendentni, idealizem filozofiji nekega življenja. Govor je o filozofiji življenja, delovanja (spomnimo se njegovih besed o teoriji in praksi), ki ni »indiferenca do Drugega in Drugih«. ⁴⁰

Gibanje, ki odpira področje etične zavesti, je potemtakem Lévinasova korekcija v etiki, pravzaprav veliko več od tega. Jaz kot 'me ipse' (ipseitate) ⁴¹ je izvor vse identifikacije, na ta način postane bit tema spoznanja. Ideja biti je po meri *istega*. To filozofijo Lévinas imenuje »filozofija imanentnosti in avtonomije oziroma ateizem«. ⁴² Tukaj ne moremo iti z Lévinasom v teme, ki bi presegle naše okvire, teme, ki počasi, a vztrajno pripeljejo pred/v nas Boga kot sled. Zato se tukaj vprašajmo: - kaj počnem z *drugim*, kako ga najdem, kaj je *drugi zamej*?

Na ravni potreb smo že izpostavili temeljni način te naravnosti. Drugi človek pred menoj je - kakor vsaka druga stvar/pojav - objekt, proučujem ga, vidim barvo njegove kože, obliko obraza; z njegovo fiziognomijo si pomagam razložiti bitje pred menoj, človeka: vidim njegov prijazen-neprijazen pogled, presojam, interpretiram gibe, premike kot del značaja,

⁴¹ N. d., 129.

⁴² N. d., 130.

⁴³ N. d., 135. In nadaljuje: »Njegova manifestacija je presežek neizbežne ohromitve

analiziram. Ta gibanja mojega pogleda-misli oblikujejo moj svet pojavov, del horizonta pred mano. Ne govor, temveč čutnost in zavest sta meji mojega sveta. Zopet je pred nami trenutek preloma [rupture], ko me *drugi* brez 'posredovanja' konteksta obišče (obiskovanje kot visitation) kot epifanija obličja. Kako se to zgodi, opiše Lévinas z naslednjimi besedami: »Njegova prisotnost je v tem, da se otrese forme, ki pa ga kljub temu manifestira.«⁴³ Ta živa epifanija obličja, ta govor, ki ga prinaša s seboj, vse to je *drugi*, ki se mi sicer daje znotraj konteksta, toda njegova bližina nosi pomen [signifie] sama po sebi. Pomeni vstop vame, iz tujosti, iz absoluta prebije obroč (področje ipseitete, *istega*), v uboštvu svoje golote naravnost kliče k odgovornosti. V tistem trenutku, ko usmerimo svoj večno sprašujoči pogled nanj, se *drugi* že izmakne temu pogledu. V tem smislu je enigmatičen. »Obličje postavi pred vprašaj zavest.«⁴⁴ Tisto, kar ostaja manifestaciji kot taki, pa je sled *neskončnosti*. Jaz se želi poistovetiti z neskončno etičnostjo.

Zdaj lahko govorimo o etični zavesti kot konstelaciji tega srečanja oziroma moje avtentičnosti v etični odgovornosti. Za *drugega* sem neskončno odgovoren, najprej pa zbehan, saj moja intencionalnost nima več orožja, s katerim bi se ubranila pred nenadnim vdorom vame. Toda ta zbehanost, nemir, je vir novega navdiha za izstop mene samega k *drugemu*. To je zdaj jaz kot *način* trpnosti, ki pa obenem presega nasprotje med trpnostjo in dejavnostjo. Intencionalnost kot aktivnost se sreča s presežkom hrepenenja, ob katerem onemi, otrpne, hkrati pa je v pričakovanju. V tem je ravno njegova darežljivost, nerecipročnost, odhod brez povratka (ne kakor Odisej, temveč kot Abraham⁴⁵), ki popelje jaz na neznano pot. Je delo [Oeuvre] poti k *drugemu*, prignano do kraja, in, kakor poudari Lévinas, ne da bi si obetal vstop v obljubljeni deželo. To je absolutno potrpežljiva služba, *liturgija*, (v grškem pomenu besede in kasneje religioznem), etika sama kot »investicija v izgubo«.⁴⁶

Povzetek: Lenart Škof, Etična zavest pri Lévinasu

V članku je predstavljena Lévinasova etična filozofija iz knjige *Totalité et Infini*. Lévinasova filozofija je z navezavo na evropsko filozofsko tradicijo (Descartesove *Meditacije*, Spinozova *Etika*) in obenem kot judovsko pričevanje (Rosenzweig, Buber) izpeljala preobrat znotraj tradicije

manifestacije. Natanko to izreka naslednja formula: obličje govori.«

⁴³ N. d., 137.

⁴⁵ N. d., 132: »Mitu o Odiseju, ki se vrne v Itako, bomo postavili nasproti zgodbo Abrahama, ki je zaradi še neznanе dežele za vedno zapustil svojo domovino ter celo prepovedal svojemu služabniku, da bi njegovega sina popeljal na to izhodišče.«

⁴⁶ N. d., 134.

fenomenološke misli E. Husserla. V članku obravnavamo vprašanje razvoja etične zavesti kot poti jaza iz modusov egoizma k drugemu. Jaz se v odnosu z drugim zave neskončnega hrepenenja, ki je v njem in v obličju drugega človeka prepozna Drugega kot Neskončnega. Lévinas na svoj fenomenološki način preseže intencionalno shemo subjekta in objekta v etiki in vzpostavi prostor etičnega, kjer se vsa aktivnost zavesti prevesi v trpnost in pričakovanje drugega.

Ključne besede: Etika, etična zavest, obličje, drugi, intencionalnost, totaliteta

Summary: **Lenart Škof, Ethical Consciousness with Lévinas**

In the paper Lévinas' ethical philosophy is presented as shown in his book *Totalité et infini*. Lévinas' philosophy took up European philosophical tradition (Descartes' *Meditations*, Spinoza's *Ethics*) and at the same time bore witness to Jewish thought (Rosenzweig, Buber), thereby bringing about a radical change within the tradition of phenomenological thought. The paper deals with the development of ethical consciousness as a journey leading the self from the modes of egoism towards the other. In the relation to the other, the self becomes aware of the infinite longing within him and in the face of the other man he recognizes the Other as the Infinite. In his phenomenological manner Lévinas transcends the intentional subject-object scheme in ethics and creates a space of the ethical, where all activity of consciousness turns into passivity and waiting for the other.

Key words: ethics, ethical consciousness, face, the other, intentionality, totality

Krijn A. van der Jagt

Cutting in Halves and Passing Through

An Anthropological Interpretation of the Ritual in Genesis 15

The interpretation of Old Testament texts in particular leads us to a culture that is quite distant from the world we live in today. In fact, a Biblical exegete faces very similar problems to an anthropologist attempting to interpret a traditional non-Western culture.

An anthropologist struggles to understand the modes of thought of the people he researches. He makes a careful analysis of the meanings of symbolic structures that are in use in the particular culture he is working with. The Biblical exegete faces a very similar task.

Ancient texts are part and parcel of ancient cultures, and, consequently, should be interpreted in the context of the particular culture it belongs to. An anthropological approach towards Biblical exegesis is focused on the cultural aspect. Cultural anthropology can provide useful perspectives for the exegete, which will be demonstrated in this paper with a single case.

In Genesis 15, we come across an interesting narration of an ancient rite. In this particular passage, the sacrificial animals are slit into halves, followed by the passing of a smoking fire pot and a flaming torch through the aforementioned halves.

In the Bible, particularly in the Old Testament, we find a great number of texts that contain references to ritual practices. In various cases we are able to find detailed prescriptions as to how these rituals had to be performed, but we can also find shorter reports on ritual practices that contain considerably less detail on the precise context and function of these rites. The latter is the case in the particular ritual narrated in Genesis 15. The rite of »cutting in halves and passing through« poses problems for the exegete. It is difficult to present a coherent interpretation of the meaning of the symbols of the narrative.

In my view there are at least three areas in need of exploration:

1. The Meaning of the symbolic structure of the ritual.
2. The function of the ritual.
3. The incorporation of the narration of the ritual in the book of Genesis.

The Meaning of the Symbols

The analysis of the meaning of non-verbal symbols is a tricky one. Whilst performing rituals, participants of the rituals generally engage in particular actions, employing certain objects and materials whilst doing so. It is important to recognize that the actual ritual acts have symbolic meaning as well as the objects and materials used. The ritual that features in Genesis 15 entails the following key actions: animals are killed, the bodies of the victims are slit into halves, the halves are positioned opposite each other, and smoke and fire passes through the corridor between the halves.

The text gives a very short description of what happens, but does not explain what the ritual symbolizes. It is the task of the interpreter of the text to attempt to reveal the meaning of the symbols.

An anthropologist studying the meaning of the symbols of a particular ritual can approach the matter from at least four perspectives:

- a) He can relate the ritual practice to a myth that explains the origin of the ritual if such a myth is known.
- b) He can ask participants what the symbols mean to them.
- c) He can make a careful analysis of the structure of the whole ritual.
- d) He can compare the symbolic structures of the ritual with rituals and symbols used in the same culture and in other related cultures.

Some symbols carry meanings that are more or less universal. They are used across different related cultures.

In the case of Genesis 15, we are only able to use the last two approaches. We will analyze the structure of the rite and compare the meanings of the same symbols used in analogous rites in related cultures.

In the rite of Genesis 15, the following distinct symbolic actions can be distinguished concerning cutting in halves and passing through:

- a) The killing of sacrificial animals.
- b) The slitting into halves (this could be the method of killing).
- c) The creation of a special passage.
- d) Smoke and fire passing through the halves.

Clues from the Immediate Context

If we consider the immediate context of the passage we can find certain clues that could assist us in the interpretation of the text. Verses 7–8 provide an introduction: God announces himself as the Lord who has brought Abraham from Ur to the land of Canaan to give him that land. Abraham responds with a question, »How can I know that I will possess this land?« The Hebrew word *yrs* could mean 'inherit,' 'possess,' or 'conquer.' This verb is prominently used, as it is also repeated in the question

Abraham uses as a reply: »How can I know that I will possess (*yrš*) this land?«

The ritual is in fact an answer to Abraham's question; smoke and fire, which are signs of the divine presence, pass through the halves. Thus, God himself passes through the passageway.

In verse 18, where the narrative continues, an indirect reference to the ritual is made: »On that day the Lord made a covenant with Abraham, saying ... (promise of the land.«

The context would suggest that the ritual is primarily related to the conquering, or possession, of the land by Abraham.

Clues from the Wider Biblical Context

Similarly, when we consider the wider Biblical context, we are presented with more clues for interpretation. The rite of the cutting into halves and passing through is mentioned only once in the Old Testament, namely in Jeremiah 34:8–22. We read that the people of Judah walked through the halves of a young bull they had killed to renew their covenant relationship with the Lord. The text continues to say that the people did not keep the covenant and that the Lord handed them over to their enemies to be killed just as the calf had been killed for the rite.

This text presents a clear relationship between the rite and entering into a covenant. We must, however, realize that the Pentateuch does not mention this type of rite as a covenant instituting rite. For instance, Exodus 24 distinctly refers to sacrifices, the sprinkling of blood and a sacrificial meal, but not to a rite of passing through the halves of sacrificial animals.

Clues from a Wider Cultural Context

In the Ancient Near Eastern world the rite of cutting into halves and passing through was widely performed. G. F. Hasel reports on two major interpretations of the rite: the mystical-sacramental and the covenant-magical interpretation. The mystical-sacramental one, based on R. Smith, views the passing through as a kind of transubstantiation.¹ The halves of the animals absorb the divine and become divine nurture that is eaten by the participants. The text of Genesis 15, however, does not refer to a sacrificial meal. The covenant-magical interpretation relates to establishing a covenant relationship. In turn, it views the passing through as an act of bringing a curse on the individual who passes through in case of a breach

¹ See G. F. Hasel, »The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15,« JSOT 19 (1981), 61-87.

in the covenant. The latter interpretation is widely seen as inconceivable in light of Israel's conception of God, and both interpretations are rightly rejected by Hasel.

Hasel presents an interpretation for which he uses the term »covenant ratification sacrifice.« He points out that all treaties in the Ancient Near East are initiated by rites of sacrifices. Animals are killed by cutting their throats or by slitting their stomachs open, and this is essential for entering into covenant relationships. The conclusion is that when people take oaths, animals have to be killed. Thus, the sacrifice is a ratification of the oath taking.

Hasel does not, as Wenham rightly points out, consider the actual symbols of the rite of Genesis 15. He does not interpret the symbolic acts »cutting into halves and passing through.«² His main assumption that the rite is just a sacrifice on the occasion of oath taking is not satisfactory.

We should realize that the symbolic acts »cutting in halves and passing through« may well be polysemic. In certain rites the magical notion may be prominent and in others not, since it all depends on the wider context. We need to examine similar rites where the symbols have taken up different meanings, and we should then conclude which meanings fit in the particular context of Genesis 15.

The Turkana from Kenya

The Turkana of Northern Kenya, a Nilotic pastoral tribe, continue to practice very similar rites to the one in Genesis 15, up to this day.³ The Nilotic tribes are culturally related to the peoples of the Ancient Near East.

Before setting out for a cattle raid in the area of a neighbouring tribe, the Turkana men consult a diviner. The diviner then gives the men instructions they must follow to ensure a successful raid. The diviner will tell the men precisely which actions to undertake when entering the area of the enemy. They may have to kill a human being or animal and cut the victim into halves and pass through the halves. They may be ordered to do certain things when returning from the raid. The diviner may instruct

² In a response to Hasel's article (*JSOT* 22, 1982, pp. 134-137), Wenham draws attention to the symbolic meanings. In his view the animals cut into halves represent Israel. The birds of prey chased away by Abraham represent foreign peoples. In general it is true that the victim represents the one who is bringing the sacrifice. The relationships are complex, and it is not clear that we are dealing with a sacrifice in the case of Genesis 15. However, it makes a lot of sense to view the birds of prey as a representation of foreign peoples.

³ See K. A. van der Jagt, *De religie van de Turkana van Kenia* (University of Utrecht, 1983), 64. For the relationship between Nilotic and Semitic cultures, see A. E. Jensen, »Beziehungen zwischen dem Alten Testament und der Nilotischen Kultur in Afrika.« *Essays in Honour of P. Radin* (1960), 449-466.

the men to kill a human victim and pass through the halves with the cattle they have stolen from the neighbouring tribe. Passing through the halves will make both men and cattle »well« according to the Turkana. The Turkana rite is intended to purify animals and humans.

The Hittites

A similar meaning of passing through halves of the victim can be attached to an ancient Hittite rite.⁴ When the Hittite army was defeated, a special ritual had to be performed. A man, a male goat, a young dog and a young pig were killed and the bodies were cut into halves. The whole army had to pass through the passageway formed by the halves. They also had to pass through two fires as well as through a door made of wood. After that they were all sprinkled with water.

Masson gives a considerable number of examples of very similar rites practised by ethnic groups found in areas ranging from Siberia to Southern Africa. Almost all these examples date back to the pre-Christian era, but a few examples are from the last centuries. Masson attached one basic meaning to the symbols: purification, the elimination of evil.

The Meanings of the Symbols of the Rite in Genesis 15

The rite of Genesis 15 cannot be interpreted as a covenant instituting rite nor as a covenant ratification rite. There is clearly a relationship between this rite and the concept of covenant, not a direct one, but an indirect one. Hence, we need to look for a wider meaning of the symbolic acts described in Genesis 15. The Turkana rite, as well as the Hittite rite and all the similar rites mentioned by Masson, provide new clues. We can interpret the rite of Genesis 15 as a »rite of passage« and as a purification rite.

The Function of the Ritual

I wish to refrain from entering into a general discussion of the function of ritual in ancient and present non-Western society, therefore I confine myself to simply providing some background for my interpretation of the symbolic structure of the rite in Genesis 15. Readers familiar with the works of V. Turner will recognize basic thoughts and ideas about ritual that have been used in the interpretation of symbols across a great vari-

⁴ See O. Masson, »A propos d'un rituel Hittite pour la lustration d'une armée,« RHR 137 (1950), 5-25.

ety of cultures.⁵

Ritual has always functioned as an instrument to shape the world. It creates order, it establishes boundaries between the inner and the outer, childhood and adulthood, male and female, good and evil, the clean and the polluted, and so on.

In societies where people think ritually, transformations can only be effected through ritual. It is believed that the ritual transforms reality. Through ritual a boy can be transformed into a man, a girl can turn into a wife, and a man can become an ancestor.

Transformations and passages of boundaries call for ritual. With this in mind we can return to the rite of »cutting into halves and passing through.« The issue at stake is the possession of the land of Canaan. Abraham's pertinent question of how he can be certain that he will possess the land of the other people is mentioned explicitly in the last verse of the chapter. The focus here is not the fact that Abraham does not have a son, but the fact that the land is possessed by other peoples. The prominent issue here is how the transformation of the land from the foreign peoples to Abraham will be effected. The situation calls for ritual.

The connection between Abraham's question: »How shall I know that I will possess the land?« and the ritual that follows is clear. The Lord himself passes through the halves and enters the land of the foreign peoples, thus transforming the claims of ownership. The Lord becomes the owner of the land. We must keep in mind that in the Ancient Near East it was believed that gods owned land and that the people living on that land had to feed their god from the land. So in Genesis 15, the Lord himself takes possession of the land of the gods of the Kenites, Kenizzites and the others.

The connection in the following verse is again clear: On that day the Lord made a covenant with Abraham, saying: »To your descendants I will give this land.« The Lord who became the owner of the land promises the land to his covenant partner, Abraham.

The ritual of passing through the halves of the victim creates a boundary in a ritual sense of the word. The area between the halves can be considered as an area of death and also a doorway to life and prosperity. Whoever passes through dies symbolically. In many »rites of passage« death as a metaphor often plays a role. The initiated who must enter into adulthood, should first symbolically die as a child and be reborn as an adult. In many »rites of passage« this event is acted out. Similarly, the element of purifica-

⁵ See Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Cornwell: University Press, 1967); isti, *The Ritual Process: Structure and Anti Structure* (Cornwell: University Press, 1969); isti, *Drama's Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Cornwell: University Press, 1974).

tion also plays an important role. A rite of passage also implies purification; one cannot become a new person and carry the evil of the old life.

Passing through death is an appropriate metaphor for the changing of function and role. This also applies to the rite in Genesis 15. In this particular case it is the God of Abraham, who as stand-in for his covenant partner Abraham, passes through the passage made by the halves of the victim. It is clear that we cannot come up with a single meaning for the symbolic structure »cutting into halves and passing through.« It follows that our conclusion would be that the rite described in Genesis 15 should primarily be interpreted as a »rite of passage« and that the symbolic meanings of this type of rite constitute the overall message.

The Incorporation of the Rite in the Book of Genesis

The collector-redactor of the narratives about Abraham must have had a very good reason to include the narrative of the rite of »cutting into halves and passing through« in his work. The rite provides a very strong backing of the claims that Israel laid on the land of Canaan.

We assume that the collector-redactor who composed the core of the book of Genesis worked in the Davidic-Salomonic period. In that stage of Israel's history, Abraham's descendants possessed the land in the sense of Genesis 15 from the river of Egypt to the great river.

The actual report of events for the rite of »cutting into halves and passing through« is done in such a way that the reader should understand that it is implied that the Lord himself actually passed through the halves. The text does not suggest that Abraham had a vision of some sort. The events actually took place in the distant history of Israel and constituted a real transformation: Palestine became the country of the God of Abraham and in this line Israel's land. The reader or hearer of Genesis 15 was a person who thought ritually. He truly believed that reality is transformed by ritual. Finally it can be stated that Genesis 15 must have had a very powerful message for the people of ancient Israel and it is a crucial chapter in the cycle of Abraham narratives.

Summary: Krijn A. van der Jagt, Cutting in Halves and Passing Through

The article offers an anthropological approach to the rite of cutting into halves and passing through, which is described in Genesis 15. The rite is in fact an answer to the question of Abraham, how he will know that he will possess the land. The answer given to the pertinent question is the passing of fire and smoke, symbols of the Divine, through a passageway created by halves of sacrificial animals. The passing through signifies the

entrance of the Lord into the land which belonged to other gods. The Lord takes possession of the land and gives it to his vassal Abraham.

The rite of cutting into halves and passing through is used in a variety of rituals. There is an interesting parallel in an Ancient Hittite text. Sometimes the rite is used as a ratification of a covenant relationship. In the specific context of Genesis it is to be viewed as a threshold rite, and more particularly as a Rite of Passage.

Povzetek: Krijn A. van der Jagt, Razsekanje na dvoje in prehod med polovicami

Prispevek nudi antropološko razlago obreda razsekanja na dvoje in prehoda med polovicama, ki je opisan v 1 Mz 15. Obred je odgovor na Abrahamovo vprašanje, kako bo vedel, da bo dobil deželo v posest. Odgovor na to vprašanje je bil ogenj, iz katerega se je kadilo, simbol Božjega, na prehodu skozi polovicami daritvenih živali. Prehod med polovicami označuje Gospodov vhod v deželo, ki je pripadala drugim bogovom. Gospod vzame deželo v posest in jo daje svojemu podložniku Abrahamu.

Obred razsekanja na dvoje in prehoda med polovicami je v rabi v raznih obrednikih. Zanimiva paralela obstaja v enem izmed starih hetitskih besedil. Včasih obred služi kot znamenje sklenitve zaveze. V specifičnem sobesedilu Geneze ga kaže razumeti kot obred hišnega praga, ali bolj določno kot obred prehoda.

Borut Košir

Območni zakoni Cerkve na Slovenskem

Razlaga tistih kanonov ZCP, ki jih je SŠK
z območnimi zakoni za svoje področje
natančneje opredelila¹

II.

Uvod

V predhodni razpravi, ki se nanaša na razlago kanonov ZCP, ki jih je SŠK z območnimi zakoni za svoje področje natančneje opredelila, smo razložili kann. 8, §2; 230, §3; 236, tč. 2 in 276, §2, tč. 3 ZCP. V pričujoči razpravi bomo nadaljevali z razlago kanonov ZCP in pripadajoče območne zakonodaje.²

1. Kleriška obleka

Kan. 284 ZCP: »Kleriki naj nosijo dostojno cerkveno obleko po določbah, ki jih je izdala škofovska konferenca, in zakonitih krajevnih običajih«.

Določila SŠK: »Kleriki so dolžni nositi talar ali vsaj dostojno črno obleko s kolarjem, pri bogoslužju pa se ravnavajo po liturgičnih določilih, ki jih vsebujejo bogoslužne knjige. Redovniki naj se ravnavajo v skladu s kan. 669«.

1. Splošna cerkvena določila v zvezi s kleriško obleko

Kan. 284 ZCP govori o kleriški obleki. Nošnja dostojne cerkvene obleke po določilih škofovske konference in krajevnih običajih zadeva vse klerike razen stalnih diakonov.³ V tej zadevi imajo redovniki še posebne določbe.⁴

¹ *Sporočila slovenskih škofij (Sporočila)*, 1 (1999), 4-5.

² Prim. prav tam.

³ Prim. kan. 288 ZCP.

⁴ Prim. kann. 669 in 687 ZCP.

V zadnjem času je izšlo tudi nekaj navodil vrhovne cerkvene oblasti, ki zadevajo kleriško obleko.⁵

Novi zakonik ne omenja dolžnost nositi tonzuro, kar je bilo v starem zakoniku še omenjeno: »quae quidem plerumque per desuetudinem abrogata est et non convenit multarum regionum moribus«.⁶

O obveznosti nositi cerkveno obleko govori tudi »Direktorij za službo in življenje duhovnikov«. V sekularizirani družbi, ki teži k materializmu, kjer zunanji znaki posvečene in nadnaravne stvarnosti pogosto izginevajo, še posebej čutimo nujnost, da skupnost duhovnika kot božjega moža in delivca božjih skrivnosti razpozna ravno po obleki, ki jo nosi kot nedvoumno znamenje svoje predanosti in svoje identitete nosilca javne službe. Duhovnika morajo razpoznati predvsem po njegovem obnašanju in tudi po načinu oblačenja, da lahko vsak vernik in celo vsak človek neposredno opazi njegovo identiteto in njegovo pripadnost Bogu in Cerkvi.⁷

Duhovnik mora potemtakem »nositi dostojno cerkveno obleko po določbah, ki jih je izdala škofovska konferenca, in zakonitih krajevnih običajih« (kan. 284 ZCP). To pomeni: če ta obleka ni talar, mora biti vendar različna od načina oblačenja laikov in ustrezna dostojanstvu in posvečenosti službe. Škofovska konferenca mora določiti kraj in barvo, ki pa se mora vedno ujemati z določili splošnega prava.

⁵ »Papež Janez Pavel II. je kardinalu Polettiju, svojemu vikarju za mesto Rim, poslal 8. septembra 1982 posebno pismo, v katerem govori o kleriški obleki:

»Pomen in vrednost takšnega razločevalnega znaka ni samo v dejstvu, da pripomore k zunanji spodobnosti klerika v njegovem vedenju oziroma pri izvajanju njegove svete službe, pač pa ker izraža v cerkveni skupnosti zunanje pričevanje, da je vsak duhovnik dolžan s svojo duhovniško identiteto pokazati celostno pripadnost Bogu ... Poslani od Gospoda za oznanjevanje evangelija moramo izvršiti posebno poslanstvo, kar dosežemo tako z besedami kakor tudi z zunanjimi znamenji, še posebej v današnjem svetu, ki je zelo dojemljiv za govorico podob. Duhovniška obleka kakor tudi redovniški habit imata poseben pomen: za svetnega duhovnika ima predvsem značaj znamenja, ki ga ločuje od posvetnega okolja, v katerem živi; za redovnika ali redovnico pa redovniška obleka predstavlja tudi znamenje posvetitve in priča za eshatološke cilje redovniškega življenja. Redovniška obleka prav tako priča za poslanstvo oznanjevanja evangelija in pomaga razmišljati o tistih resničnostih, ki jih v svetu predstavljamo in za prvenstvo duhovnih vrednot, ki jih v človeškem življenju poudarjamo ... V sodobnih naseljih, ki so velikokrat duhovno tako obubožana, ljudje potrebujejo tudi takšne božje pozive, da bi mogli doumeti, da ne bodo mogli doseči svojih življenjskih ciljev brez naše duhovniške pomoči.« *L'Osservatore Romano*, 18-19. oktobra 1982; *Communicationes*, 13 (1982), 114-115.

⁶ *Communicationes*, 2 (1971), 193; 15 (1984), 179, št. 6.

⁷ Prim. Pavel VI., *Govor duhovnikom*, 17. februarja 1969; 17. februarja 1972; 10. februarja 1987, v: *AAS* 61 (1969), 190; 64 (1972), 223; 70 (1978), 191; Janez Pavel II., *Pismo duhovnikom na veliki četrtek »Novo incipientes«* z dne 7. aprila 1979, 7; *Govor duhovnikom* z dne 9. novembra 1978; 19. aprila 1979, v: *Insegnamenti* I (1978), 116; II (1979), 929.

Zaradi svoje neskladnosti z duhom tega pravnega reda ne moremo imeti nasprotne prakse za zakonito navado, zato jo morajo pristojne oblasti odpraviti.⁸

Če klerik ne nosi cerkvene obleke, lahko to - izvzemši čisto izredne okoliščine - razodeva oslabljen čut njegove lastne identitete kot pastirja, vsega predanega službi Cerkve.⁹

2. Določila SŠK

Okrog zahtev v zvezi z nošo klerikov je bilo pri pripravi območnih zakonov SŠK veliko razprav. Sprva je strokovna komisija pripravila predloge ohlapnejših norm v zvezi z nošo klerikov, ki pa so se z ozirom na pripombe ordinarijev na posamezne sheme tudi spreminjali. Predlagane so bile naslednje variante, ki so bile podane v posameznih (sedmih) shemah območnih zakonov na področju SŠK. Te ne prinašajo dokončnega besedila. Besedilo odloka, ki ga je SŠK končno dekretirala, je oblikovano na izrecno željo Ap. sedeža.

a) Kronologija nastajanja določila

Shema 1: »Pri izvrševanju bogoslužnih opravil, katehezi in v župnijski pisarni naj škofijski in redovni kleriki nosijo dostojno cerkveno obleko. V drugih javnih nastopih naj ima duhovnik kleriško obleko ali dostojno civilno obleko.«

Shema 2: »Pri izvrševanju bogoslužnih opravil, katehezi in v župnijski pisarni naj škofijski in redovni kleriki nosijo dostojno cerkveno obleko. V drugih javnih nastopih naj ima duhovnik kleriško obleko ali dostojno civilno obleko ob upoštevanju kan. 669.«

Shema 3 (nespremenjena): »Pri izvrševanju bogoslužnih opravil, katehezi in v župnijski pisarni naj škofijski in redovni kleriki nosijo dostojno cerkveno obleko. V drugih javnih nastopih naj ima duhovnik kleriško obleko ali dostojno civilno obleko ob upoštevanju kan. 669.«

Shema 4 (nespremenjena): »Pri izvrševanju bogoslužnih opravil, katehezi in v župnijski pisarni naj škofijski in redovni kleriki nosijo dostojno cerkveno obleko. V drugih javnih nastopih naj ima duhovnik kleriško obleko ali dostojno civilno obleko ob upoštevanju kan. 669.«

Shema 5: »Pri izvrševanju bogoslužnih opravil, katehezi in v župnijski pisarni naj škofijski in redovni kleriki nosijo dostojno cerkveno obleko. V drugih javnih nastopih naj ima duhovnik kleriško obleko ali dostojno civilno obleko ob upoštevanju kan. 669 in navodil krajevnega škofa.«

Shema 6: »Pri izvrševanju duhovniških opravil (pri katehezi, v župnijski pisarni, na pastoralnih obiskih, ipd.) naj škofijski in redovni kleriki nosijo dostojno cerkveno obleko. V drugih javnih nastopih naj ima duhovnik

kleriško obleko ali dostojno civilno obleko z nekim krščanskim znamenjem; upoštevati pa je treba tudi določila kan. 669 in navodila krajevne- ga škofa.«

Shema 7: »Pri izvrševanju bogoslužnih in pastoralnih opravil so kleriki dolžni nositi talar ali vsaj dostojno obleko črne barve s kolarjem, oziroma »clergy man«. Upoštevati pa je treba tudi določilo kan. 669.

Iz predloženih besedil območnega določila v zvezi s kan. 284 je razvidno, da so bili škofje naklonjeni ohlapnejši normi, kar pomeni, da bi mogel duhovnik nositi tudi dostojno civilno obleko, razen, kakor je bilo določeno v začetnih shemah, pri bogoslužnih opravilih. Že v času priprave območnih zakonov je postalo razvidno, da je besedilo »pri izvrševanju bogoslužnih opravil« odveč, saj kanon 284 ZCP ne govori o liturgičnih oblačilih, pač pa o načinu oblačenja klerikov v izvenliturgičnem, uradnem in privatnem delovanju. Same obrede in v tej zvezi tudi liturgična oblačila določajo bogoslužne knjige, kar naravnost pove tudi Zakonik cerkvenega prava.¹⁰ Ta določila imajo isto moč kot zakonik sam, zato se jih je treba strogo držati. Liturgične obleke tudi ne določajo škofovske konference, pač pa vrhovna cerkvena oblast. V končni tekst območnega zakona je bilo zato končno določeno, da se »pri bogoslužju (kleriki) ravnaajo po liturgičnih določilih, ki jih vsebujejo bogoslužne knjige.«¹¹

Šele v »Shemi 2« je omenjen tudi kan. 669, ki se nanaša na redovnike.¹² To določilo je ostalo v vseh naslednjih shemah in se nahaja tudi v končnem besedilu. Hoče pa povedati, kar je tudi v duhu kan. 284 ZCP, da sam zakonik in s tem tudi škofovska konferenca za svoje področje ne določa (škofovska konferenca za to tudi ne bi bila pristojna) obleke redovnikom. Ti imajo namreč obleko, kakor jo določajo njihove redovne konstitucije.

Pri nadaljnjih razpravah o tem, kaj bi bilo mogoče za področje SŠK določiti kot obvezno obleko za klerike na tak način, da bi bilo mogoče predvideti, da bo ta norma zaživela tudi v vsakdanjem življenju klerikov, je bilo predvideno, da bi mogli duhovniki nositi dostojno civilno obleko z nekim krščanskim znamenjem, kakor je marsikje vsaj v praksi navada; vsaj

⁸ Prim. Pavel VI. *Mp. Ecclesiae Sanctae*, I, 25, 2 d, v: AAS 58 (1966), 770; Kongregacija za škofove, *Pismo vsem papeškim poslancem »Per venire incontro«*, 27. januarja 1976; Kongregacija za katoliško vzgojo *Pismo »The document«*, 6. januarja 1980, v: *L'Osservatore Romano*, suppl., 12. aprila 1980.

⁹ Prim. Pavel VI., *Kateheza pri splošni avdienci*, 17. septembra 1969; *Govor duhovnikom*, 1. marca 1973, v: *Insegnamenti VII* (1969), 1065; XI (1973), 176. Congrégation pour le clergé, *Directoire pour le ministère et la vie des pretres*, 66, Libreria Editrice Vaticana, 1994, v: *Cerkveni dokumenti* 56 (1994), 53-54, Družina, Ljubljana 1994.

¹⁰ »Zakonik na splošno ne določa obredov, po katerih se je pri liturgičnih opravilih treba ravnati; zato ohranijo doslej veljavni liturgični zakoni svojo moč, razen če kateri izmed njih nasprotuje kanonom tega zakonika« (kan. 2 ZCP).

¹¹ *Sporočila* 1(1999), 4.

v tistih evropskih deželah, ki so nam po kulturi in dojemanju duhovnikov s strani vernikov blizu. Shemi 5 in 6 prinašata še dostavek, da se je glede noše klerikov treba ozirati tudi na določila, ki bi jih mogel v tem primeru dati krajevni škof posebej za svojo škofijo. Na ta način se je bilo mogoče ogniti rahlo razhajajočim mnenjem o tej zadevi, ki jih je bilo mogoče zaznati med škofi. Tako komisija kakor tudi škofje so bili mnenja, da bi moglo v tem primeru iti za »razumno uredbo«, ki bo možna za izpolnjevanje.

Tudi distinkcija, ki jo prinaša Shema 6, je bila še nekoliko poenostavljena, tako da je bil končen predlog za določilo v zvezi s kan. 284, ki ga je bila SŠK pripravljena dekretirati, takšen, kot ga prinaša Shema 7: »Pri izvrševanju bogoslužnih in pastoralnih opravil so kleriki dolžni nositi talar ali vsaj dostojno obleko črne barve s kolarjem, oziroma »clergy man«. Upoštevati pa je treba tudi določilo kan. 669. Zanimivo je, da se v tekst določila ponovno vključujejo bogoslužna opravila, za katera smo rekli, da jih določajo bogoslužne knjige in da se nošnja razpoznavne kleriške obleke poleg bogoslužja, zahteva le še takrat, ko klerik opravlja pastoralna opravila. »Fumus« te določbe je v tem, da bi bili kleriki dolžni nositi razpoznavno kleriško obleko zgolj takrat, ko so v »funkciji« (pri katehezi, v župnijski pisarni, na pastoralnih obiskih itd.), kar pomeni, da bi tedaj, ko ne opravljajo kleriških opravil, lahko nosili kakršno koli dostojno obleko.

b) Oblikovanje sedaj veljavnega določila

Kot je razvidno iz kratkega uvoda v objavo območnih zakonov v Sporočilih slovenskih škofij,¹³ je Apostolski sedež tekst območnih zakonov, razen predloga za določilo v zvezi s kan. 284, potrdil skoraj leto in pol prej kot omenjeno določilo. V zvezi z ostalimi kanoni so bile posredovane določene zgolj formalne pripombe. V zvezi s kan. 284 ZCP pa je bilo povedano, da formulacija, za katero so se odločili slovenski škofje, nikakor ni sprejemljiva. Ponovno je bilo poudarjeno, da kan. 284 ZCP ne predpisuje obleke za primer opravljanja bogoslužnih opravil, za kar so v Cerkvi sprejeti liturgični predpisi, ki jih po večini vsebujejo liturgične knjige. Glede tega, da bi bili kleriki dolžni nositi razpoznavno kleriško obleko le takrat, ko opravljajo službene dolžnosti, pa je bilo, sklicujoč se na že omenjeno pismo papeža Janeza Pavla II. kardinalu vikarju rimskega mesta Poletti-ju z dne 8. septembra 1982¹⁴ in »Direktorij za službo in življenje duhovni-

¹² »Redovniki nosijo obleko ustanove, narejeno po določilih lastnega prava, kot znamenje svoje posvetitve in v pričevanje ubožstva. Redovniki kleriške ustanove, ki nima posebne obleke, naj sprejmejo kleriško obleko po določbi kan. 284 ZCP« (kan. 669. §§ 1-2 ZCP).

¹³ Prim. *Sporočila*, 1(1999), 4.

¹⁴ Prim. *L'Osservatore Romano*, 18-19. oktobra 1982; *Communicationes*, 13 (1982), 114-115.

kov, ki ga je izdala Kongregacija za kler,¹⁵ Ap. sedež odgovoril, da kleriška obleka ni nekakšna klerikova »delovna obleka«. Kleriška obleka je »signum differentiae personae«: »Pomen in vrednost takšnega razločevalnega znaka ni samo v dejstvu, da pripomore k zunanji spodobnosti klerika v njegovem vedenju, oziroma pri izvajanju njegove svete službe, pač pa ker izraža v cerkveni skupnosti zunanje pričevanje, da je vsak duhovnik dolžan s svojo duhovniško identiteto pokazati celostno pripadnost Bogu ... Duhovniška obleka kakor tudi redovniški habit imata poseben pomen: za svetnega duhovnika ima predvsem značaj znamenja, ki ga ločuje od posvetnega okolja, v katerem živi.«¹⁶

Na podlagi predstavljenih zahtev Ap. sedeža se je SŠK odločila dekretirati določilo, kakor je bilo objavljeno v »Sporočilih«: »Kleriki so dolžni nositi talar ali vsaj dostojno črno obleko s kolarjem, pri bogoslužju pa se ravnavajo po liturgičnih določilih, ki jih vsebujejo bogoslužne knjige. Redovniki naj se ravnavajo v skladu s kan. 669.«¹⁷

Ko smo navedli papeževe besede, ki jih je glede duhovniške obleke namenil svojemu vikarju za mesto Rim, je treba imeti pred očmi tudi tisto, kar pravi koncil o duhovnikovem odnosu do sveta: »V prijateljskem in bratskem občevanju med seboj in z drugimi ljudmi imajo duhovniki priložnost, da se učijo čislati človeške vrednote in ceniti zemeljske dobrine kot božje darove. Čeprav živijo med svetom, naj se vendar vedno zavedajo, da po besedah našega Gospoda in Učitelja niso od tega sveta (D 17). V skladu z učenjem svetega očeta moremo torej zaključiti, da mora tudi kleriška obleka duhovniku in verniku pomagati umeti, da čeprav živijo med svetom, niso od tega sveta. To njihovo svojskost v svetu, v katerega so poslani, naj izpričuje tudi način oblačenja, ki mora biti znamenje drugačnosti (signum differentiae personae), ki jo mora duhovnik že s svojo prisotnostjo izpričati svetu. Znamenje drugačnosti mora biti za svet, v katerega je poslan. Tega ceni, kljub temu pa se zaveda, da ga mora spremenjati na bolj, v skladu s poslanstvom, ki mu je zaupano.«¹⁸

¹⁵ Prim. *Congrégation pour le clergé, Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, 66, Libreria Editrice Vaticana, 1994, v: *Cerkveni dokumenti* 56 (1994), 53-54, Družina, Ljubljana 1994.

¹⁶ Prav tam.

¹⁷ Italijanska škofovska konferenca je dne 23. decembra 1983 izdala še veliko bolj natančna navodila glede kleriške obleke. Ta najprej določajo svetnim klerikom dolžnost nositi takšno obleko, potem pa se sklicuje na predhodno določbo z dne 19-20 aprila 1966, ki natančno pove, kakšna in kaj je kleriška obleka (če ni talar): »Upoštevajoč določila, ki se nanašajo na opravljanje liturgičnih dejanj, so svetni kleriki dolžni nositi talar ali clergyman«. V skladu z določilom iz leta 1963 se pod imenom »clergyman« razume obleka in nogavice črne ali temno sive barve in kolar. (*Enchir. CEI*, vol. 1, str. 219; prim. tudi str. 390, št. 1154).

¹⁸ Posebna obleka je kot znamenje drugačnosti in posvečenja predpisana tudi za redovnike: »Redovniška obleka kot znamenje posvečenja naj bo preprosta, skromna,

2. Duhovniški svet in zbor svetovalcev (kann. 495-502 ZCP)

Kan. 496 ZCP: »Duhovniški svet naj ima lastni statut, ki ga potrdi krajevni škof, upoštevajoč določbe škofovske konference.«

Kan. 502, §3 ZCP: »Škofovska konferenca more določiti, da se naloge zbora svetovalcev zaupajo stolnemu kapitelju.«

Določila SŠK h kan. 496 ZCP: »Duhovniški sveti v posameznih slovenskih škofijah delujejo v skladu z določili splošnega prava in lastnega statuta, ki ga sprejme duhovniški svet sam, potrdi pa krajevni škof.

Polovica članov sveta je voljenih. Po službi so člani sveta generalni vikar (pomožni škof(je), dekan (prodekan) teološke fakultete, ravnatelj bogoslovnega in ravnatelj malega semenišča, tajnik škofijskega pastoralnega sveta in voditelj pastoralno-katehetske službe, šest članov pa imenuje škof po lastni presoji, da popolni sestavo sveta.

Mandat članov traja pet let. Svet se sestane vsaj dvakrat na leto, preneha pa s pretekom petletne dobe ali z izpraznitvijo škofovskega sedeža ali z izpraznitvijo.

Določila SŠK h kan. 502, §3 ZCP: »Na področju SŠK naloge zbora svetovalcev niso prenesene na stolni kapitelj.«

1. Določila Zakonika cerkvenega prava

a) Duhovniški svet

Svet, ki škofu stoji ob strani in mu na določen način pomaga pri vodstvu škofije, vsekakor ni ustanova, ki ima svoj izvor v današnjem času, pač pa se pojavlja že v prvi Cerkvi.¹⁹

Tudi zakonik iz leta 1917 je poznal ustanovo, ki je bila na nek način približana duhovniškemu svetu. To je bil kapitelj kanonikov, ki je opravljal službo škofovega senata (senatus et consilium) (prim. kan. 391 ZCP 1917). Prav tako je stari zakonik predvideval poseben zbor škofijskih svetovalcev za primer, da v določeni škofiji zbor kanonikov še ni bil ustanovljen (prim. kann. 423-428 ZCP 1917).

ubožna in obenem dostojna. Ustreza naj tudi zdravstvenim zahtevam in naj bo prilagojena časovnim in krajevnim okoliščinam in potrebam službe. Obleko redovnikov in redovnic, ki ne ustreza tem določbam, je treba spremeniti« (R 17).

¹⁹ Prim. *Didascalia* II., 28, 4 (ed. F.X. Funk, I, 108). *Constitutiones Apostolorum*, II., 28, 4 (ed. F.X. Funk, 194). Sv. Ignacij Antiohijski, *Ad Magnesios*, 6, 1 (ed. F.X. Funk, 194); *Ad Trallianos*, 3, 1 (ed. F.X. Funk, 204). Origen, *Contra Celsum*, 3, 30: duhovniki so svetovalci ali »bouleytài« (PG 11, 957 D-960 A).

Koncilski očetje najprej niso bili preveč navdušeni, da bi se v škofijah ustanavljala še nova posvetovalna telesa, pač pa so predlagali, naj se stare ustanove tako preurede, da bodo ustrezale novim potrebam.²⁰

Iz povedanega sledi, da je duhovniški svet ustanova, ki naj nadomesti že obstoječe, in to tako, da se bo čim bolj upoštevalo sodobne razmere.²¹ Odločilnega pomena glede formacije nove oblike duhovniškega sveta je bila okrožnica Kongregacije za duhovnike,²² kjer je povedano, da duhovniški svet ni še eno telo ob že obstoječih, ki naj pomaga škofu pri vodstvu škofije, pač pa da gre za posvetovalno telo, ki ima mnogo večji pomen od že obstoječih. Imenuje ga »Senatus Episcopi in regimine dioeceseos«.

Vzrok za ustanovitev takšnega sveta je treba iskati tudi v poudarjeni zbornosti med škofom in duhovniki. Na ta način naj bi bil škof bolj odprt za probleme sodobnega časa in za vse tisto, kar je za blagor božjega ljudstva v nekem trenutku potrebno. V duhovniškem svetu duhovniki ureničujejo svoj delež pri skrbi za vso škofijo.

Sociološko-organizacijski vzroki za formacijo takšnega sveta so enaki tistim, ki se navajajo za ustanovitev pastoralnega sveta:

- a) odgovor na izzive sodobnega časa;
- b) novi problemi, ki se pojavljajo v posameznih župnijah in v vsej škofiji;
- c) drugačno gledanje na zbornost tudi znotraj posamezne škofije.

Za duhovnike predstavlja sodelovanje v duhovniškem svetu dolžnost in pravico, ki izhaja iz zborne odgovornosti škofa in duhovnikov za celotno škofijo. Duhovniki tvorijo s škofom en sam prezbiterij, čeprav v sebi razdeljen glede na različne službe, ki jih posamezni člani opravljajo. Duhovniki predstavljajo škofa v posameznih delih škofije, kamor so poslani, zato da jih posvečujejo in vodijo v škofovem imenu (prim. C 28b). Na ta

²⁰ D 7b, op. 41: »V dosedanjem pravu (ZCP 1917) je že stolni kapitelj mišljen kot škofov »senat in svet« (kan. 391 ZCP 1917), ali če tega ni, zbor »škofijskih svetovalcev« (kann. 423-428 ZCP 1917). Želja pa je, da se takšne ustanove tako spremenijo, kakor je v današnjih razmerah in potrebah koristnejše«.

²¹ Predlogi za ustanovitev novega sveta duhovnikov so bili podkrepljeni takole: »Episcopi scire debent quod clerici valde cupiunt participes fieri in statuendis praeceptis quae directe quodammodo illos attingant vel graviter futurum dioeceseos affectent« (Acta...Apparando, Series I. vol. II Appendices, Pars I: De Episcopi iurisdictione, Sidatan 13, str. 415).

»Agatur de regimini collegiali dioeceseos« (Ibidem, Antiochen Maronitarum 11, str. 505).

»Praeter Synodum et Capitulum Cattedrale postulatur participatio cleri, maxime parochorum, qui optime norunt necessitates populi.. per paucos a clero per secreta suffragia eligendos... convocandi essent ad negotia pertractanda maioris momenti« (Ibidem, De regimine dioec. Montis Regalis in Pedemonte 13, str. 506).

»Maior desideratur coordinatio laboris in diocesi penes Episcopum et concilium dioecesanum candidendum« (Ibidem, Reconquisten 17, str. 506).

²² Z dne 11. 4. 1970.

način so pridruženi škofovi skrbi za škofijo, po drugi strani pa so na poseben način povezani tudi med seboj v duhovniškem bratstvu, na duhovnem in praktičnem področju, pri pastoralnem delu itd. (prim. C 28c.).

Za škofo je duhovniški svet nad vse potreben, ker morajo gledati v duhovnikih sodelavce, pomočnike, prijatelje, svetovalce pri delu za škofijo; (prim. D 7b). tako so dolžni duhovnike poslušati in upoštevati njihov nasvet glede pastoralnih vprašanj, ki se tičejo škofije.

Definicijo duhovniškega sveta nam najbolje poda tekst kanona, ki nas uvaja v materijo: »V vsaki škofiji naj se ustanovi duhovniški svet, to je skupnost duhovnikov, ki kot škofov senat predstavlja zbor duhovnikov in mora po določitvi prava škofu pomagati pri vodstvu škofije, da bi se pastoralni blagor zaupanega mu božjega ljudstva čim učinkoviteje pospeševal.«²³

Gre torej za telo, ki ga kanon imenuje senat in mora biti ustanovljen v vsaki škofiji, ne kot nekaj stalnega, pač pa za določen čas, sestavljajo ga duhovniki, ki predstavljajo škofijsko duhovščino, z nalogo pomagati škofu pri vodstvu škofije »ad normam iuris«. Njegova narava je izrazito posvetovalna in ne odločujoča.

To, da je duhovniški svet senat ali zborna telo, pomeni, da imajo njegovi člani popolnoma enake pravice in dolžnosti kar zadeva povabilo na seje, aktivnost in sodelovanje pri odločitvah sveta. Odločitve se sprejemajo zborna.

Naloga duhovniškega sveta je, kot že rečeno, da pomaga škofu pri vodstvu škofije na način, ki ga opredeljuje pravo. Zato lahko rečemo, da:

a) ni preprosta združba duhovnikov, pač pa telo, ki je institucionalizirano in predstavlja sestavni del škofijske uprave;

b) ni telo, ki bi zgolj predstavljalo interese duhovnikov v smislu nekakšnega duhovniškega sindikata;

c) prav tako ni tehnična ustanova kot je npr. ekonomski svet, pač pa organ, ki pripada vodstvu škofije;

d) tudi ni sektorski organ, kot bi lahko bila služba škofovega vikarja, ker se njegova služba nanaša na življenje celotne škofije in se njegovo sodelovanje nanaša na »triplex munus«, ki pripada škofu: »munus regendi, docendi, sanctificandi«.

e) sam po sebi duhovniški svet nima izvršne oblasti, ki pripada škofijski kuriji;

f) gre torej za posvetovalni organ, ki ima popolnoma svojski značaj glede na svojo naravo in način delovanja. Po svoji naravi zato, ker predstavlja vso škofijsko duhovščino, glede na način delovanja pa, ker gre za sodelovanje s škofom tako, da škof svoje rešitve primerja s tistimi, ki jih predlaga duhovniški svet, na ta način pa vodstvo škofije postaja zborna glede na skupno odgovornost duhovnikov in škofa za celotno škofijo.

²³ Kan. 495, §1 ZCP.

Najpomembnejša naloga duhovniškega sveta je v tem, da skrbi za edinost med duhovniki in škofi in za edinost med samimi duhovniki v duhu bratstva in prijateljske pomoči. Po drugi strani pa mora skrbeti za plodno sodelovanje duhovnikov s škofom za pastoralno vodstvo škofije.

V apostolskih prefekturah in apostolskih vikariatih, kjer organizacija Cerkve še ni mogla v polnosti zaživeti, duhovniški svet nadomesti svet misijonarjev.²⁴

Da bo duhovniški svet mogel izvrševati svoje poslanstvo v škofiji, mora imeti lasten statut.²⁵ Statut je za duhovniški svet obvezen (*habeat*). Izdelati ga mora svet sam. Potrди ga škof, upoštevati pa mora norme škofovske konference.²⁶ Določila škofovske konference je treba upoštevati predvsem zato, da bo duhovniški svet na istem teritoriju oblikoval svojo dejavnost v skladu z potrebami, ki se na takšnem teritoriju pojavijo in jim je zato treba posvečati več pozornosti. Katera so ta specifična področja, mora ugotoviti škofovska konferenca in dati s tem v zvezi potrebna navodila. Navodila morajo upoštevati poleg vprašanj, ki so za področje konference pomembnejša, tudi način zbiranja sveta na sejah in periodičnost sej, sodelovanje z drugimi posvetovalnimi organizmi, način vzpostavitve čim bolj vitalnih odnosov med svetom in škofijsko duhovščino.²⁷

Da bi bila sestava sveta čim bolj reprezentativna, določa zakonik, naj bodo v svetu tri vrste članov:²⁸

1. Prvi sestavljajo večino članov sveta, in sicer približno polovico. Te izvolijo duhovniki sami po določenih kanonov, ki sledijo, in statuta.

2. Po samem pravu so člani duhovniškega sveta nekateri duhovniki, ki po naravi službe, ki jo opravljajo, spadajo k svetu. Med drugimi so to generalni in škofovi vikarji, predsednik stolnega kapitlja (stolni prošt), rektor semenišča, dekani. Njihova prisotnost v duhovniškem svetu je obvezna: »*esse debent membra nata*«.

3. Tudi število tistih članov, ki jih lahko krajevni škof svobodno imenuje v duhovniški svet, je določeno v statutu. Imenovani člani dajejo svetu večji ekvilibrij in zapolnijo vrzeli v predstavnstvu, ki bi morebiti nastale ob članstvu, ki ga povzročata prvi dve točki istega kanona.

Aktivno in pasivno volilno pravico (pravica voliti in biti izvoljen) za sestavo duhovniškega sveta imajo vsi tisti, ki jih določa pravo:²⁹

1. Vsi svetni duhovniki, ki so inkardinirani v škofijo. Zadostuje inkardinacija, zato se ne zahteva tudi rezidenca. Pravo torej daje volilno pra-

²⁴ Prim. kan. 495, §2 ZCP.

²⁵ Prim. kan. 496 ZCP.

²⁶ Prim. *Okrožnica Kongregacije za duhovnike*, 11. 4. 1970, v: *Enchiridium Vat.*, vol. 3. str. 1469. št. 2473.

²⁷ Prim. *ibid.*, n. 2474.

²⁸ Prim. kan. 497, tčč. 1-3 ZCP.

²⁹ Kan. 498 ZCP.

vico tudi duhovnikom, ki imajo bivališče v kakšni drugi škofiji kot je tista, v katero so inkardinirani.³⁰

2. Dalje imajo volilno pravico »svetni duhovniki, ki niso inkardinirani v škofijo, in tudi duhovniki, ki so člani kake redovne ustanove ali družbe apostolskega življenja, pa bivajo v škofiji in v njeno dobro opravljajo kako službo«. ³¹ Službe, ki morejo postati tvorni vzrok volilne pravice za duhovnike, omenjene v drugi točki, morajo biti določene v statutu. Tako volilna pravica v tem primeru ni odvisna od škofove odločitve, pač pa od območne zakonodaje, ki je vsebovana v statutu duhovniškega sveta.³²

3. Statut sme isto volilno pravico »podeliti drugim duhovnikom, ki imajo domovališče ali nepravdo domovališče v škofiji«. ³³ Pri tem je zanimivo upoštevati duha norme, ki se ne ozira na strogo pravno pripadnost duhovnikov neki škofiji, pač pa povezuje vse tiste, ki jih veže duhovniško bratstvo v en sam prezbitarij določene škofije.³⁴

Duhovniški svet ima po svoji naravi posvetovalen glas.³⁵ Škof naj duhovniški svet posluša, oziroma ga je dolžan poslušati v važnejših zadevah, vendar pa zbor nima odločujočega glasu, razen v primerih, ki so v samem pravu posebej določeni. V sedanjem zakoniku ni nobenega primera, kjer bi imel duhovniški svet odločujoč glas. Takšni primeri bodo lahko določeni v morebitni bodoči zakonodaji.³⁶

»Nihil sine Episcopo« piše sv. Ignacij Antiohijski v svojem pismu Tralcem. To izjavo, ki je bila izrečena v začetku 2. stol. po Kr. je zakonik prevzel in jo dopolnil: »Consilium Presbyterale numquam agere valet sine Episcopo.«³⁷ Z drugimi besedami bi mogli reči, če bi se duhovniški svet

³⁰ Prim. *Communicationes*, 1981, 130; 1982, 216.

³¹ Kan. 498, §1, tč. 2 ZCP.

³² Prim. *Communicationes*, 1981, 130; 1982, 418.

³³ Prim. kan. 498, §2 ZCP.

³⁴ »Vsi duhovniki, škofijski in redovni, so sicer deležni s škofom enega Kristusovega duhovništva, z njim ga izvršujejo ter so zato postavljeni za skrbne sodelavce škofovskega reda«. Š 28, 1.

³⁵ Prim. kan. 500, §2 ZCP.

³⁶ Pri tem se postavlja vprašanje, ali bi mogel škof sam določiti področja, kjer bi bilo treba za veljavnost določenega opravila imeti pritrdilen glas duhovniškega sveta. Čeprav je bilo v diskusiji ob pripravi novega zakonika večkrat poudarjeno, da bi bilo samo po sebi možno, pa je bilo končno rečeno naslednje:

- II. vatikanski cerkveni zbor, kakor tudi Mp. *Ecclesiae Sanctae* nikjer ne govori o odločujočem glasu. Samo škof lahko sprejema odločitve, kajti samo njemu je zaupano vodstvo škofije.

- Odločujoč glas duhovniškega sveta omejuje oblast krajevnega škofa.

- Z odločujočim glasom duhovniški svet nadomesti škofa, čeprav po njegovi lastni delegaciji.

- V že omenjeni okrožnici Kongregacije za duhovnike (*Ench. Vat.*, vol. 3, str. 1465, št. 2465) se res omenja možnost odločujočega glasu v zadevah, ki bi jih za svojo škofijo določil krajevni škof. Vendar je bilo pozneje poudarjeno, da so bile takšne izjave kon-

zbral brez škofovega poziva, razpravljaj o stvareh, ki niso odobrene s strani škofa ali odločal proti odločitvam škofa, bi se pregrešil z uporom zoper škofa. Prav tako se morajo člani sveta držati načela, da ima samo krajevni škof pravico objaviti sklepe duhovniškega sveta, ce meni, da je to potrebno.

Duhovniški svet je izbran za dobo, ki jo določa statut, vendar tako, da se vsaj njegov del obnovi vsakih pet let.³⁸ Kadar je sedež izprazen, duhovniški svet preneha delovati, njegove naloge pa prevzame zbor svetovalcev.³⁹

b) Zbor svetovalcev

Zbor svetovalcev v dokumentih II. vat. koncila ni predviden. Izhaja iz formacije duhovniškega sveta in prevzema funkcijo zbora kanonikov. Kan. 502 vsebuje le nekatera osnovna določila v zvezi s formacijo zbora, njegovo sestavo, trajanjem itd. O nekaterih pooblastilih, ki jih ima, se je že govorilo v predhodnih kanonih, prav tako pa bodo v kanonih, ki slede, določene tudi druge dolžnosti tega zbora.

Zbor svetovalcev, kot je opredeljen v zakonodaji tega zakonika, ima v upravi škofije zelo pomembno mesto. Izhaja iz duhovniškega sveta in je njegovo ožje telo.⁴⁰ Ima vse karakteristike, ki jih moremo izpeljati iz samega duhovniškega zbora in njegove narave znotraj škofijskega upravnega sistema.

1. Je organ, ki v škofiji mora biti formiran, kajti opravlja določene pravne posle, ki jih ne more opraviti nihče drug v njegovem imenu. Temu pa govori v prid tudi praktična potreba sprotne škofijske uprave: v nujnih primerih namreč ni vedno mogoče sklicati duhovniškega sveta, ker ga sestavlja večje število duhovnikov, ki so razpršeni po vsej škofiji, zato je v takšnih primerih praktično mogoče sklicati le organ, ki ima omejeno število članov.⁴¹

2. Zbor svetovalcev je prav tako kot duhovniški svet škofijski organ; oba sta ustanovljena iz istega naslova.

3. Ustanovljen je izključno iz duhovnikov, ki jih izbere škof svobodno izmed članov duhovniškega sveta. Njihovo število ne sme biti manjše od

gregacije povzročene tudi z določenimi pokoncilskimi pritiski različnih skupin znotraj krajevnih in pokrajinskih cerkva. Ko so se razmere umirile, je treba ponovno poudariti mnenje koncila, ki o odločujočem glasu ne govori in se je torej treba varovati, da bi se škofova oblast v škofiji na tak način neomejevala. (Prim. *Communicationes*, 1981, 131-133).

³⁷ Kan. 500, §3 ZCP.

³⁸ Prim. kan. 501, §1 ZCP.

³⁹ Prim. kan. 501, §2 ZCP.

⁴⁰ Prim. kan. 502, §1 ZCP; *Communicationes*, 1982, 218.

⁴¹ Prim. *Communicationes*, 1973, 230; 1982, 218.

šest in ne večje od dvanajst. V majhnih škofijah, kjer v samem duhovniškem svetu ni več kot sedem članov, zbor svetovalcev s tem sovпада.⁴²

Svetovalci morajo vedno pripadati duhovniškemu svetu, ker so njegov »coetus restrictus«, kakor je bilo že povedano. Ni pa popolnoma jasno, zakaj so vsi konzultorji imenovani s strani škofa. Če bi sledili duhu formacije duhovniškega sveta, bi namreč upravičeno pričakovali, da bi bila vsaj polovica konzultorjev voljena s strani istega sveta.

4. Čas, za katerega so postavljeni konzultorji, ni prepuščen statutu,⁴³ pač pa je točno določen: člani zbora svetovalcev so imenovani za dobo petih let.⁴⁴ Z iztekom časa pa zbor ne preneha delovati, pač pa nadaljuje svoje delo, dokler ni imenovan nov zbor svetovalcev. S samim pravom ni predvideno, da bi krajevni škof zbor svetovalcev razpustil,⁴⁵ vendar bi lahko zagovarjati stališče, da v izredno težkih primerih škof to lahko stori.

Svetovalac, ki bi prenehal biti član duhovniškega sveta, ne izgubi službe svetovalca. Če pa njegova služba svetovalca preneha iz drugih razlogov, mora škof imenovati novega svetovalca le, če bi zaradi tega število padlo pod minimum, ki predstavlja šest članov.⁴⁶

5. Z izpraznjenim sedežem »ipso iure« preneha obstajati duhovniški svet, ne preneha pa zbor svetovalcev, ki prav v tem trenutku pridobi najvažnejša pooblastila in prevzame vse dolžnosti duhovniškega sveta.⁴⁷ Zbor svetovalcev nadaljuje s svojim delom tudi v času uprave, ki jo izvaja škofijski upravitelj.

6. Dolžnosti zbora svetovalcev so določene v samem pravu. Temeljno sovpadajo z dolžnostmi in nalogami, ki jih ima duhovniški svet: gre za pomoč in sodelovanje s krajevnim škofom v pastoralni upravi škofije. Tudi dejavnost zbora svetovalcev je v bistvu posvetovalne narave, v nekaterih primerih je odločujoča, v času izpraznjenega sedeža pa lahko spravlja tudi nekatere dolžnosti na področju škofijskega sodstva.

7. Čeprav je zbor svetovalcev po svojem bistvu vezan na duhovniški svet, saj je imenovan izmed njegovih članov, pa je po svoji naravi od duhovniškega sveta ločen in neodvisen (»indepens«).⁴⁸ En in drug zbor imata svoje dolžnosti, ki so lastne in med seboj ločene.

Predsedovanje zboru svetovalcev »sede plena« po samem pravu pripada krajevnemu škofu; »sede impedita, sede vacante« pa tistemu, ki v tem obdobju upravlja škofijo. Če takega upravnika ni, potem predseduje

⁴² Prim. *Communicationes*, 1973, 230.

⁴³ Kakor je to v primeru duhovniškega sveta. Prim. kan. 501, §1 ZCP.

⁴⁴ Prim. kan. 502, §1 ZCP.

⁴⁵ Prim. kan. 501, §3.

⁴⁶ Prim. Pont. Comm. za interpretacijo zakonika, 26. junij 1984. *Communicationes*, 1984, 240.

⁴⁷ Prim. kan. 501, §2.

⁴⁸ Prim. *Communicationes*, 1982, 218.

zboru kanonično najstarejši konzultor, če pa jih je več, ki so posvečeni na isti dan, pa najstarejši po letih.⁴⁹

Dolžnosti in pravice zbora stolnih kanonikov so v novem zakoniku močno skrčene.⁵⁰ Ker pa imajo stolni kanoniki v nekaterih krajevnih cerkvah velik ugled in po tradiciji velik vpliv, določa zakonik, da lahko škofovska konferenca določi, da lahko dolžnosti zbora svetovalcev prevzame zbor kanonikov.⁵¹

c) Različne pristojnosti zbora svetovalcev

1. Sede plena

- *De consensu Collegii*

V zakoniku je določeno, da mora imeti krajevni škof pristanek zbora svetovalcev in ekonomskega sveta, kadar hoče realizirati določene ekonomske posle in odtujitve.⁵²

- *De consilio Collegii*

Škof mora slišati mnenje zbora svetovalcev v naslednjih primerih:

- Za vse upravne posle večjega pomena;⁵³
- kadar se hoče v času trajanja službe škofijskega ekonomatega iz službe umakniti.⁵⁴

2. Sede impedita

- Morebitna izvolitev duhovnika, ki bi prevzel upravne posle škofije.⁵⁵

3. Sede vacante

- Dolžnost, da v posameznih primerih obvesti Apostolski sedež o škofovi smrti;⁵⁶

- dolžnost, da v posebnih primerih upravlja škofijo do izvolitve škofijskega upravitelja z redno oblastjo, ki gre generalnemu vikarju, ki pa jo opravlja zborna;⁵⁷

- volitev škofijskega upravitelja;⁵⁸

- sprejme izpoved vere s strani škofijskega upravitelja;⁵⁹

⁴⁹ Prim. kan. 502, §2 ZCP.

⁵⁰ Prim. kan. 503 ZCP.

⁵¹ Prim. kan. 502, §3 ZCP; *Communicationes*, 1981, 135.

⁵² Prim. kann. 1277 in 1292, §1 ZCP; prim. tudi kan. 1295 ZCP.

⁵³ Prim. kan. 1277 ZCP.

⁵⁴ Prim. kan. 494 ZCP.

⁵⁵ Prim. kan. 413, §2 ZCP.

⁵⁶ Prim. kan. 422 ZCP.

⁵⁷ Prim. kann. 419 in 426 ZCP.

⁵⁸ Prim. kan. 421, §1 ZCP.

⁵⁹ Prim. kan. 833, št. 4 ZCP.

- sprejme morebitno odpoved službi s strani škofijskega upravitelja;⁶⁰
- Škofijski upravitelj mora imeti pristanek zbora svetovalcev:
- da po enem letu, ko je sedež izpraznjen, lahko da dovoljenje za inkardinacijo, ekskardinacijo ali dovoljenje, da se nekdo preseli drugam;⁶¹
- da more dati odpustnico prejemnikom višjih redov.⁶²

4. Druge pristojnosti:

- Nekateri člane zbora svetovalcev mora zaslišati apostolski legat v postopku za imenovanje škofa ali škofa pomočnika;⁶³
- Prisotnost zbora svetovalcev ob prevzemu v kanonično posest:
- škofije s strani krajevnega škofa;⁶⁴
- škofije s strani škofa pomočnika;⁶⁵
- škofije s strani škofa pomočnika ali pomožnega škofa v primeru popolne oviranosti sedeža.⁶⁶

V zakoniku ni predvidena prisotnost članov zbora svetovalcev na pokrajinskih cerkvenih zborih ali škofijski sinodi, kar gotovo predstavlja pomanjkljivost v zakonodaji, ki jo prinaša novi zakonik. Ni namreč dovolj, da so na omenjenih zborih lahko prisotni kot člani duhovniškega sveta, ker gre za dva organizma, ki sta med seboj različna in neodvisna.

2. Določila SŠK

SŠK je v zvezi z oblikovanjem in delovanjem DS izdala le najbolj splošne norme, kot določa kan. 496 ZCP.⁶⁷ Na podlagi določil h kan. 496⁶⁸ je SŠK določila tisto pravno podlago, na katero se sklicujejo statuti DS posameznih škofij. Za primer bomo bolj natančno predstavili statut Nad-

⁶⁰ Prim. kan. 430, §2 ZCP.

⁶¹ Prim. kan. 272 ZCP.

⁶² Prim. kan. 1018, §1 ZCP.

⁶³ Prim. kan. 377, §3 ZCP.

⁶⁴ Prim. kan. 382, §3 ZCP.

⁶⁵ Prim. kan. 404, §1 ZCP.

⁶⁶ Prim. kan. 404, §3 ZCP.

⁶⁷ »Duhovniški svet naj ima lastni statut, ki ga potrdi krajevni škof, upoštevajoč določbe škofovske konference« (kan. 496 ZCP).

⁶⁸ »Duhovniški sveti v posameznih slovenskih škofijah delujejo v skladu z določili splošnega prava in lastnega statuta, ki ga sprejme duhovniški svet sam, potrdi pa krajevni škof.

Polovica članov sveta je voljenih. Po službi so člani sveta generalni vikar, pomožni škof(je), dekan (prodekan) teološke fakultete, ravnatelj bogoslovnega in ravnatelj malega semenišča, tajnik škofijskega pastoralnega sveta in voditelj pastoralno-katehetske službe, šest članov pa imenuje škof po lastni presoji, da spopolni sestavo sveta. Mandat članov traja pet let. Svet se sestane vsaj dvakrat na leto, preneha pa s pretekem petletne dobe ali z izpraznitvijo škofovskega sedeža ali z razpustitvijo (prim. kan. 501 ZCP)«. (*Sporočila*, 1 (1999), 4.

škofije Ljubljana z dne 22. marca 1984 in dopolnila k statutu iz leta 1993.⁶⁹

Takoj na začetku naj povemo, da je statut DS Nadškofije Ljubljana več ali manj verna kopija kanonov ZCP 1983, na katere se tudi sklicuje. To mu sicer daje polno verovnost, vendar pa žal ni izkoriščena možnost uvažanja tistih območnih posebnosti, ki bi jih območni zakonodajalec upravičeno uvedel za svoje področje. Še posebej so vidne pomanjkljivosti v zvezi z določbami, ki se nanašajo na Zbor svetovalcev. Ob takšni območni zakonodaji, kot jo predstavlja Statut DS v področju definicije Zbora svetovalcev in njegovega poslanstva, smo v resni nevarnosti, da bi v primeru izpraznjenega ali oviranega sedeža sploh ne moglo priti pravočasno do njegovega sklica, saj nikjer ni predvideno, kdo naj bi prevzel vlogo sklicatelja v primeru odsotnosti krajevnega škofa. Sam kan. 502, §2 ZCP res pove, da v primeru odsotnosti krajevnega škofa zboru svetovalcev predseduje tisti, ki začasno škofa nadomešča ali, če še ni bil določen, duhovnik iz zbora svetovalcev, ki je starejši po posvečenju. Vendar gre v primeru izpraznjenega ali oviranega sedeža za ekstremno situacijo, ki bi jo moral statut DS natančneje opredeliti.

Čl. 1 predstavi naravo DS in pove, da je DS skupnost duhovnikov, ki kot škofov senat predstavlja zbor duhovnikov in pomaga pri vodstvu škofije. Pri tem je treba upoštevati določbe splošnega in območnega prava. Namen ustanovitve in delovanja DS je pospeševanje pastoralnega dobrega škofu zaupanega dela božjega ljudstva, ki je v tem primeru božje ljudstvo Nadškofije Ljubljana.

Čll. 2-4.: DS Nadškofije Ljubljana je, kakor določa zakonik, posvetovalni organ.⁷⁰ S škofom ne deli odgovornosti za škofijo, pač pa ga pri tej odgovornosti podpira. Na ta način je ohranjena splošno določena temeljna pristojnost in odgovornost krajevnega škofa na področju lastne škofije. Škof se je »dolžan« z DS posvetovati samo v tistih primerih, ko je to s pravom posebej določeno.⁷¹ Obravnava važnejša vprašanja duhovniškega služenja, stanje v škofiji in načrtuje pastoralno delo.

Čll. 5-10 govorijo o sestavi DS. Člen začenja z dikcijo zakonika, da je »približno« polovico članov sveta izvoljenih. Da zakonik uporablja besedo »približno«, je razumljivo, saj urejuje delovanje vesoljne Cerkve in pušča možnosti za oblikovanje območnih predpisov, kakor je to v različnih delnih cerkvah potrebno. V Statutu DS Nadškofije Ljubljana bi pričakovali natančnejšo določbo o tem, kolik del DS je v skladu z različnimi ključi izvoljen po dekanijah ali v drugih skupnostih. Statut razumljivo še ne upošteva nove dekanijske strukture, zato govori o pastoralnih skupnostih tam,

⁶⁹ Prim. *Sporočila*, 4 (1984), 58-59; 12 (1993).

⁷⁰ Prim. kan. 500, §1 ZCP.

⁷¹ Prim. kann. 500, §§ 2-3; 127 ZCP.

kjer so bile pozneje po večini ustanovljene nove dekanije (čl. 5, tč. a). Prav tako ni znan ključ, po katerem so v čl. 5, tč. b izbrani tisti predstojniki, ki so v skladu s tem statutom po službi člani sveta. Vsekakor k svetu sodijo skoraj vsi, ki so navedeni, prav gotovo pa bi moral po službi v svetu biti še kdo (arhidiakoni, v novejšem času duhovniki-predstojniki katoliških šol, predsedniki še drugih svetov po nadškofovi prosti izbiri v različnih mandatih idr). Ni jasno, zakaj je v statutu naveden ravnatelj malega semenišča, ki ga na tleh Nadškofije Ljubljana ni in ga tudi v času priprave statuta ni bilo – če odmislimo dejstvo, da Malo semenišče pri sv. Petru v Ljubljani pravzaprav ni bilo nikdar zares formalno ukinjeno, pač pa je bilo njegovo delovanje le postavljeno v latentno stanje. Kot določa splošno pravo, imajo pasivno volilno pravico (pravico voliti) vsi duhovniki (svetni ali redovni), inkardinirani ali neinkardinirani, le da bivajo na področju škofije in tu v njeno dobro opravljajo kakšno službo. Volitvam po dekanijah predseduje dekan. Statut še v skladu s tedanjim stanjem določa, da v pastoralnih sektorjih večjih dekanij (npr. Kranj) volitvam predsedujejo prodekani posameznega sektorja. Sedaj so ti sektorji postali dekanije, zato je samo po sebi razumljivo, da tudi v novo nastalih dekanijah volitvam predsedujejo dekani teh dekanij. Morda bi bilo treba natančneje določiti, kdaj se volitve opravijo in dodati določilo, da volitve naroči nadškof v primeren času pred iztekom mandata dotedanjemu DS. Pri volitvah se je treba ravnati v skladu z določili splošnega prava o volitvah (prim. kann. 164-166 ZCP; predvsem kann. 166-173 in 176 ZCP). Čl. 8 tudi določa, da mora izvoljeni dati posebno izjavo, da izvolitev sprejme. Če prvi izvoljeni izvolitve ne sprejme, se volitve ponovijo; če tudi drugi izvoljeni izvolitve ne sprejme, o nastali situaciji odloči nadškof. Če izvoljeni dekanijo zapusti, mu mandat v svetu preneha; prav tako tistemu, ki mu preneha služba, zaradi katere je bil v svet imenovan. Mandatna doba sveta traja pet let. Če je sedež izprazen, mandat DS preneha in s tem tudi mandatna doba članov. Lahko pa škof svet tudi razpusti (prim. kan. 501 ZCP).

V tretjem delu (čll. 11-17) so povzete tiste naloge, ki jih ima DS po določitih Zakonika cerkvenega prava (npr. obvezna udeležba na škofijski sinodi, pri ustanavljanju in ukinjanju župnij, glede predpisov o darovih, ki sestavljajo župnijske darove ipd). Čeprav je teh nalog kar nekaj, bi bilo potrebno, da bi statut opredelil poslanstvo DS, ki je specifično za delno cerkev, ki je Nadškofija Ljubljana. Naloge, ki jih opredeli sam zakonik cerkvenega prava so splošne in določene za vso Cerkev. Prav gotovo pa so določena področja, ki so specifično območna, ki bi bila prav tako primerna, da se o njih razpravlja na DS in da ta krajevnemu škofu o tem da svoje mnenje.

DS Nadškofije Ljubljana ima predsednika, tajništvo in komisije (čll. 14-20). Seje DS sklicuje nadškof, jim predseduje in določa vprašanja, o katerih se bo na sejah razpravljalo. Prav tako mora teme, ki so jih predlagali

posamezni člani, da bi se o njih razpravljalo, potrditi nadškof. Pri tej določi gre za paralelo s tistimi kanoni ZCP, ki določajo vsebine za razpravo na vesoljnem cerkvenem zboru ali na zasedanjih škofovske konference (prim. kann. 338, §2 in 344, tč. 3 ZCP). Vsak duhovnik ima možnost, da nadškofu ali tajništvu DS predlaga vprašanja, ki naj jih svet obravnava, posebna naloga članov DS pa je, da omenjena vprašanja na dekanijskih in drugih konferencah zbirajo in jih sporočajo nadškofu ali članom tajništva (prim. čl. 16). Člani DS izvolijo tajništvo, ki ga sestavljajo tajnik in dva pomočnika. Tajništvo je predvsem delovno telo, ki načrtuje delo sveta, pripravlja seje, vodi zapisnike in je odgovorno, da se na sejah sprejeti sklepi izvedejo. Nad vse zanimivo je določilo statuta, ki pravi, da seje sveta vodi tajnik. Pri tem je seveda v skladu z določili splošnega prava (kan. 500 ZCP) zapisano tudi v statutu (čl. 14), da svetu predseduje nadškof. Težko si je predstavljati dvojno vlogo (predsednika in tajnika), ki jo določa ta statut. Če namreč nadškof svetu predseduje, seje sklicuje in se jih udeležuje, potem je samo po sebi umevno, da seje tudi vodi. Določilo bi bilo smiselno le za primer, da bi bil nadškof zadržan. Vendar se tudi v tem primeru zdi, da bi bilo bolj primerno sejo DS predstaviti, kot da bi potekala v nadškofovi odsotnosti. DS ima seje dvakrat na leto (spomladi in jeseni). Zdi se, da je ta frekvenca zasedanj DS nekoliko premalo intenzivna, če naj svet nadškofu sproti postreže z mnenji, ki so mu koristna za vodenje škofije. Prav tako je težko misliti, da bi svet mogel izvršiti kakšne važnejše projekte, saj je za takšne potrebna večja intenziteta zbiranja in skupnega razpravljanja. Delno bi to naloge mogle prevzeti različne komisije, ki so predvidene v čl. 17; vprašanje pa je, če je bil namen vesoljnega zakonodajalca res tak, da bi bile seje DS nekakšna slovesna »konzistorialna« zasedanja, ki bi bila zgolj slovesna, pri tem pa malo koristna.

Čl. 21 in 22 določata vlogo zbora svetovalcev. Zdi se, da je prav ta del statuta najbolj nedorečen. Že določilo o številu članov je zgolj povzeto po splošnih normah zakonika, ki v kan. 502 res pravi, da »izmed članov duhovniškega sveta krajevni škof svobodno imenuje nekaj duhovnikov, ne manj kot šest in ne več kot dvanajst, ki naj sestavljajo zbor svetovalcev«. Norma je splošna, zato bi moral statut določiti točno (!) število članov zbora svetovalcev Nadškofije Ljubljana. Katere so splošne dolžnosti zbora svetovalcev in jih opredeli zakonik, smo našli zgoraj. Statut DS Nadškofije Ljubljana pa bi jih moral aplicirati na krajevne razmere. Še posebej pomembno je določiti, kdo in v katerem času v primeru izpraznjenega sedeža zbor svetovalcev skliče, saj je treba nemudoma izvoliti škofijskega upravitelja. Če se to ne zgodi v osmih dneh, gre ta dolžnost v primeru Nadškofije Ljubljana, katere nadškof je tudi metropolit, kanonično najstarejšemu škofu sufraganu (prim. kan. 421, §2 ZCP).

Iz povedanega je razvidno, da bo nova območna zakonodaja, ki bo sledila sklepom sinode Cerkve na Slovenskem, morala oblikovati statut-

arne norme za delo duhovniških svetov treh slovenskih škofij. Te bodo morale upoštevati spremenjene razmere, območne posebnosti in splošne norme, ki jih vsebuje Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983.

V zvezi s kan. 502, §3 je treba omeniti le, da SŠK naloge zbora svetovalcev ni prenesla na stolne kapitlje. Pri tem naj tudi omenimo, da v Ljubljani in Mariboru stolna kapitlja obstajata, v škofiji Koper pa ne.

Povzetek: **Borut Košir, Območni zakoni Cerkve na Slovenskem II**

V prvi razpravi iz sklopa razprav z naslovom »Območni zakoni Cerkve na Slovenskem (Razlaga tistih kanonov ZCP, ki jih je SŠK z območnimi zakoni za svoje območje natančneje opredelila) smo obdelali tri kanone od petindvajsetih, in sicer: kan. 284 ZCP v zvezi s kleriško obleko; 496 ZCP v zvezi z duhovniškim svetom in zborom svetovalcev in kan. 502, §3 ZCP, ki govori o prenosu funkcij zbora svetovalcev na stolni kapitelj.

Največ je bilo razprav o območnih določilih, ki se nanašajo na kleriško obleko. Ta odlok je bil v celotnem sklopu s strani Apostolskega sedeža tudi najkasneje potrjen. Škofje so se zavzeli za širšo diktico, ki pa s strani vesoljnega zakonodajalca ni bila sprejeta, zato je bila končno tudi v območno zakonodajo Cerkve na Slovenskem sprejeta restriktivnejša diktica.

Glede duhovniškega sveta in zbora svetovalcev smo najprej podali splošno razlago kanonov ZCP, potem pa smo na primeru statuta DS Nadškofije Ljubljana pokazali, kakšen naj bi bil iz kanonov izveden podzakonski akt, ki bi podrobneje definiral delovanje teh organov. Glede prenosa funkcij zbora svetovalcev na stolne kapitlje smo zgolj ugotovili, da funkcije omenjenega zbora po določilih SŠK na kapitlje niso bile prenesene.

Ključne besede: kleriška obleka, duhovniški svet, zbor svetovalcev.

Summary: **Borut Košir, Regional Laws of the Church in Slovenia II**

The second treatise of the series entitled Regional Laws of the Church in Slovenia (explanation of those canons of the Code of Church Law / CCL/ that the Slovenian Bishops' Conference has defined in more detail by regional laws) deals with three of the twenty-five canons of the Code of Church Law, namely: can. 284 CCL concerning the attire of clerics, can. 496 CCL concerning the council of priests and the board of consultors, and can. 502, § 3 CCL concerning the transfer of the functions of the board of consultors to the cathedral chapter.

The most discussed point were the regional stipulations concerning clerical attire. This decision was also the last one to be confirmed by the Apostolic See. The bishops supported a broader wording, which, howe-

ver, was not accepted by the Legislator and, thus, eventually, a more restrictive wording was included in the regional legislation of the Church in Slovenia.

Concerning the council of priests and the board of consultors, first a general explanation of the relevant canons of CCL is given and then on the example of the statutes of the Council of Priests of the Archdiocese of Ljubljana it is shown how implementing regulations derived from the canons should define the activities of these bodies in more detail. Concerning the transfer of the functions of the board of consultors to the cathedral chapter it has only been established that according to the regulations of the Slovenian Bishops' Conference the functions of the said board have not been transferred to the chapters.

Key words: clerical attire, council of priests, board of consultors

Giovanna Parracino

Življenjska odločitev kot prostor celostne uresničitve človeka

Uvod¹

»Iz pluralistične in kompleksne kulture prihajajo mladi z nezdravo in neizpolnjeno identiteto, posledica tega pa je kronična neodločnost pri izbiri poklica ... Sredi številnih in raznovrstnih informacij, toda brez vzgoje (formacije), so videti mladi izgubljeni; zato se bojijo prihodnosti, bežijo pred določenimi obveznostmi in se sprašujejo o svojem življenju ...« (CD 76,11). S temi besedami Papeško delo za duhovne poklice opisuje današnji antropološki model človeka »brez poklicanosti«, in prav v takšni kulturi raztrešenosti še močneje zadonijo vprašanja: »Čemu sem na svetu? Kaj je življenje? Kaj naj storim s svojim življenjem? Kakšna je moja pot?«

V mnogih izgubljenih in žalostnih obrazih mladih se skriva iskrena želja in hrepenenje po življenju v polnosti: »Kaj naj storim?« To mladeničevo vprašanje Jezusu Kristusu ponavljajo tudi mnogi mladi današnjega časa in se sprašujejo: »Kaj narediti, da bo moje življenje imelo polno vrednost in celosten pomen?« Odgovor na to vprašanje je odločilen za človeka. Mora zato imeti neko resnično težo in dokončnost, kajti gre za odgovor, ki se nanaša na celotno življenje, ker povzema celoto človeškega življenja.

V tej razpravi bo najprej sledil kratek oris antropoloških temeljev temeljne in življenjske odločitve nato se bomo ustavili pri temeljni odločitvi in prišli do naše osrednje teme življenjske odločitve v njenih temeljnih razsežnostih (antropološki, biblični in etični) in značilnostih: enkratnost, neponovljivost in nepreklicnost.

Pogled na človeka, ki nas bo spremljal skozi celotno razmišljanje je krščanski: Človek kot bitje, ki razume svojo identiteto in celotno osebno zgodovino znotraj odnosa z Bogom.

¹ Članek je povzetek diplomske naloge pri doc. dr. Ivanu Janezu Štuhecju.

1. Človek Božji sogovornik

Kot oseba je človek na svetu edini, ki se lahko zaveda in prepozna, da obstaja, zato ker ga je Nekdo poklical v življenje, edini, ki more vzpostaviti dialog z Bogom, z Njim, ki ga kliče.

Korenine tega klica in dialoga so v človeku samem, v njegovi bogopodobnosti. Ko je Bog ustvaril človeka »po svoji podobi« (prim. 1 Mz 1,26 s; 5,1; 9,6) je s tem položil vanj veličino in dostojanstvo, ki ga naredi vrednega »slave in časti« (prim. Ps 8,6). Vzvišenost človeka nad vsem ustvarjen je prav v njegovi bogopodobnosti na kateri temelji vse človekovo življenje in delovanje na zemlji. Kot »Božja podoba« je človek poklican k občestvu z Bogom. Ta posebna pripadnost, ki jo je Bog vzpostavil *ipso facto*, ko je ustvaril človeka, je tako bistvena za človeka z ozirom na ostalo stvarstvo, da se ne izgubi niti z nezvestobo do Stvarnika. In še to, ta značilnost je počelo, ki uravnava obenem medčloveške odnose in odnos do sveta, ki ga je Bog zaupal človeku; beremo namreč, da »gospoduje« zemlji (1 Mz 9,3).² S tem Bog kliče človeka v dejavno sodelovanje in vključitvi v zgodovino odrešenja. Kliče vse, da odgovorno izpolnimo določeno poslanstvo. Bog je tisti, ki kliče. Zastonjska pobuda prihaja s strani Jahveja in njegove ljubezni, kakor je razvidno iz pripovedi o zavezi (prim. Joz 24,2-13), o »obljubi« in »izvolitvi« (prim. 5 Mz 7,7 s), vendar pa je neobhodno potreben človekov odgovor oziroma sodelovanje, zato da Bog izpolni svoj odrešnjiški načrt. Božji klic k odrešnju doseže vse in vsakogar, nobeden ni izključen, nasprotno, vsakdo je vključen v to zgodovino s posebnim poslanstvom, z osebno karizmo. Čeprav smo vsi kristjani »poklicani« (prim. 2 Tes 2,12-14; Pt 2,18-25), da gradimo Cerkev (»ecclesia«), pa skupna poklicanost ostane tudi osebna; v Cerkvi ima vsakdo lastno »karizmo« (prim. Rim 1,1; 1 Kor 1,26). Božji odrešnjiški klic je namenjen vsakomur in vsem prinaša osebno poslanstvo in odgovornost. Človek lahko sprejme ali zavrne nalogo, ki mu je zaupana, da jo svobodno izpolnjuje.³

Vsako človekovo dejanje, ki je v skladu z ustvarjenimi božjimi zakoni, pomeni »da« Bogu in njegovemu načrtu ljubezni. Človekova odgovornost pred Božjo poklicanostjo k odrešnju, njegov odgovor večnemu božjemu načrtu sta v njegovi temeljni izbiri svobode, da sprejme ali zavrne Božji načrt, da bi se preoblikoval po Jezusu Kristusu. V Njem »sredniku in polnosti vsega razodetja« (BR 2), je človek »objektivno« Božja podoba zaradi Božjega zastonjskega daru, istočasno pa je poklican, da to osebno sprejme. Le človek v Kristusu med vsemi drugimi stvaritvami se namreč vključuje

² Prim. L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma 1986, 151.

³ Prim. D. Tettamanzi, *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Casale Monferrato 1993, 93-95.

in sprejme božji odrešenjski načrt »per modum cognitionis«, oziroma z osebno odgovornostjo in odločitvijo.⁴

Človek torej znotraj zgodovine igra aktivno vlogo, kajti odloča se o sebi in o svojem življenju, kadar odgovori na Božji klic; s tem tudi na svoj-ski in enkratni način oblikuje in uresničuje svoje življenje.

2. Temeljna odločitev:⁵ življenjska naravnost osebe in faktor osebne integracije

Vsak človek, ustvarjen po Božji podobi, nosi v sebi globoko željo in hrepenenje po svobodi, po resnični svobodi, ki, kot pravi okrožnica *Sijaj resnice*, »ne pomeni samo izbrati to ali ono posamezno dejanje; ... je namreč tudi odločanje glede sebe in razpolaganje glede zastavitve lastnega življenja za dobro ali proti njemu, za ali zoper resnico, navsezadnje za ali zoper Boga« (SR 65). Takšna izbira je tako pomembna in odločilna za človekovo življenje, saj daje »podobo« celotnemu nravnemu človekovemu nravnemu življenju, ustvarja »prostor«, od koder izvirajo posamezne vsakodnevne izbire.

Smo pred odločitvijo, ki je temeljna in od katere so odvisne vse druge odločitve v človekovem življenju in vse možnosti uresničitve njegove svobode: je srce in središče vsakega dejanja in izbire. V njej je tisti prostor za uresničenje zadnjega cilja, ki ga je klasična teologija imenovala »finis ultimus«. Človek, od Boga ustvarjen, je namreč poklican, da Njemu odgovori z naravnostjo celotnega življenja k Njemu kot zadnjemu cilju. Vsak človek je poklican po neskončni Božji ljubezni in ta klic nosi kot pečat v globini svojega bistva kot znamenje resnične svobode, ki se uresniči v temeljni odločitvi, kot temeljna človekova odprtost Ljubezni, Drugemu in drugim.⁶

Ko govorimo o temeljni odločitvi, govorimo o »odločitvi«, ki je sad osebne svobode in odgovorne izbire, ki je definirana kot temeljna, ker izčrpa identiteto osebe v svoji enovitosti, globini in kontinuiteti svojega bivanja.

Ne gre torej za splošno naravnost, za preprosto željo ali namen, ampak s temeljno odločitvijo človek svobodno zavezuje svojo svobodo in

⁴ Prim. D. Tettamanzi, n.d., 136.

⁵ Tema o temeljni odločitvi postaja v današnjem novejšem teološkem rzišljanju osrednja tema, posebno v moralni teologiji. Gledanje na človeka in na njegovo nraavno ravnanje v personalistični perspektivi je temeljna odločitev kot izraz celovitosti in enkratnosti osebe. V tem prispevku se bomo samo na kratko in delno dotaknili temeljne odločitve, podrobneje govori o tem R. Valenčič v njegovem članku *Pomen temeljne odločitve v okrožnici Veritatis splendor*, BV 56 (1996), 1-22.

⁶ Prim. B. Harring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici I*, Roma 1980, 199; 202.

izraža svojo pristno voljo, svojo naravnost in avtodeterminiranost znotraj idealov in vrednot, na katere postavi svoje življenje.⁷

Temeljna odločitev zadeva zadnje temelje človeškega bivanja oziroma odnos osebe s seboj in z Bogom, vključuje ter predstavlja temelj, četudi ne absolutnega za nadaljnje in prihodnje izbire. Z drugimi besedami lahko govorimo o življenjskem stilu, ki ga vsak človek izbere, oziroma o eksistencialni življenjski naravnosti, ki si jo zastavi, da uresniči sebe v svoji najgloblji in osebni svobodi.⁸

Človek kot zgodovinsko bitje neprestano doumeva, razlaga in ureja dogodke in svoje življenjske izkušnje in jih vključuje v življenjski načrt. Znotraj tega ima temeljna odločitev nalogo, da uredi in usmeri življenje človeka: daje posebno usmeritev vsem posameznim konkretnim odločitvam, jim da prednost in hierarhično ureditev z ozirom na zadnji cilj, ki si ga je človek postavil. Temeljna odločitev postane namreč gonilna sila osebne zgodovine. Čeprav sama izvira iz središča osebe, je temeljna odločitev obenem temelj osebe in zagotovilo njene kontinuitete in dinamične razsežnosti. Posamezne odločitve ostanejo na obrobju človekove osebnosti; ne dosežejo tiste globine, ki je značilna za temeljno odločitev. Človek se z njimi delno poistoveti in iz tega sledi tudi manjša osebna zavzetost zanje. Z drugimi besedami: temeljna odločitev je znamenje temeljne naravnosti človeka, obrobne izbire pa ostanejo pod močnim vplivom časovnih sprememb. Ena in druge, temeljna odločitev in delne izbire, so v medsebojni vplivni zvezi. Največkrat se obrobne izbire uskladijo s središčnimi, čeprav počasneje in ne mehanično.⁹

Temeljna odločitev igra pomembno vlogo v procesu integracije osebe. To se uresniči tako, da se človekova usmeritev, želje, izbire in dejanja uskladijo s temeljno odločitvijo. Zaradi zgodovinskosti osebe je proces integracije trajen vsakdanji proces. Temeljna odločitev se pogloblja in zajema vedno več razsežnosti osebe, kakor tudi vedno več plati življenja, ohranja in utrjuje odnos med temeljno usmeritvijo in življenjskim načrtom, ki si ga je človek zastavil, ustvarja oziroma vpliva na telesno, duševno osebno enoto npravno delujočega človeka. Iz povedanega je razviden vpliv med temeljno odločitvijo in delnimi dejanji, ki so vsebina delnih posebnih odločitev. Iz temeljne odločitve te posamezne izbire dobijo:

- globoko ponotrzanjenost oziroma postavijo njihove temelje v srce, v najgloblji prostor, kjer se oseba odloči za svoje življenje, za svoje ravnanje;
- njihovo harmonično enotnost, zato ker posamezne izbire pridejo tja, kjer se oseba odloči o sebi in da odgovor Božjemu klicu in s tem so odločitve šli postanejo udejanjene tega odgovora;

⁷ Prim. S. Bastianel, *Moralità personale, ethos, etica cristiana*, Roma 1993, 142: 145.

⁸ Prim. D. Tettamanzi, n.d., 437-438.

⁹ Prim. K. Demmer, »*Opzione fondamentale*«, v: Dizionario di teologia morale, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, 857.

- njihov moralni pomen, kajti posamezna dejanja so moralna, se pravi odgovori božjemu klicu, z ozirom na naravnost osebe na Boga, na dobro. *Optio fundamentalis* je torej dinamično, nadaljevanje osebne integracije osebe, ki se iz pretekle naravnosti izraža v sedanjosti in obenem vsebuje življenjski načrt, ki je usmerjen v prihodnost.¹⁰

Vsa dinamika in proces integracije nam je še bolj razumljiva, če jo gledamo v luči človekove zgodovinskosti. Človek je namreč zgodovinsko bitje, bitje v nastajanju in dozorevanju: življenjski načrt, ki si ga zastavi, uresniči v posameznih trenutkih, obdobjih preko čustev, izbir in dejanj. Zato moramo gledati na vsako dejanje kot na posamezno in obenem popolnoma vključeno v življenjski proces osebe in kot na poseben način nanašajoče se na temeljno usmeritev, na temeljno naravnost osebe.

Optio fundamentalis se v času neprenehoma pogloblja, razvija se v ljubečem pristopu do Boga, v dobrem, postaja vedno bolj polna in močna. S časom človek z novimi odločitvami, z življenjskimi držami ter dejanji potrdi, poglobi tisto naravnost, ki jo je dal in ki jo hoče dati svojemu življenju, gradi svojo iedentiteto in življenjski načrt.

Človekova temeljna odločitev za boga, za dobro obsega celotnega človeka in se uresničuje preko napora celotnega življenja. Temeljna odločitev zahteva, da jo vedno znova obnavljamo v teku življenja preko različnih novih življenjskih situacij in življenjskih obdobjih.

Temeljna odločitev je odločitev, ki za slehernega človeka ima posebno »podobo« in »poteze«, ki so enkratne z ozirom na enkratnost osebne zgodovine vsakega človeka.

3. Življenjska odločitev

A.) Odločitev o življenju in za življenje v procesu zorenja osebe

S temeljno odločitvijo človek oziroma kristjan zastavi svoje življenje in etičnost na dobrem oziroma na Bogu tako, da tudi vse druge posamezne izbire in dejanja to uresničujejo in izražajo. Med temi izbirami obstaja ena odločitev, ki ji pravimo življenjska, ki izhaja iz eksistencialne potrebe človeka, da bi dal posebno in konkretno »obličje« svoji temeljni odločitvi. Gre za življenjski načrt, za katerim stoji realna življenjska odločitev, ki zadeva osebo in njeno življenje. Odločitev ne zavezuje samo za trenutek ali določen čas, ampak za celo življenje.¹¹

Zato ko govorimo o življenjski odločitvi, govorimo o odločitvi »o življenju in za življenje«, čovek s to odločitvijo da dokončni pečat svoji osebni

¹⁰ Prim. D. Tettevanzi, n.d., 444-446.

¹¹ Prim. S. Bastianel, *La preghiera nella vita morale cristiana*, Casale Monferrato 1986, 25.

zgodovini. Vsebina izbire ni objekt zunaj sebe, ampak s to izbiro človek izbira »samega sebe«, »svoj jaz« v svoji zgodovinski realnosti. Življenjska odločitev torej predstavlja in izraža enkratnost in resnico osebe. V življenjski odločitvi ima oseba vizijo o lastni celostni odločitvi in o smislu svoje eksistence v času.¹²

Življenjska odločitev je odločitev, ki usmerja celo življenje. Ni samo odločitev, ki vpliva na vse izbire, ampak odločitev, ki nakaže za celo življenje nekaj osrednjega in bistvenega; od nje bodo odvisne vse izbire v življenju.

V primeru, ko oseba ne naredi nobene življenjske odločitve, bodo njene izbire, tudi pomembne, ostale od znotraj zaznamovane in pogojene z »rezervo«: osebi bo primanjkovala temeljna usmeritev, na kateri bi lahko poenotila svoje življenje. Usmeritev je potrebna, da ne bi bilo življenje prepuščeno zgolj spontanosti v iluziji, da je mogoče ustvarjati in določiti vedno znova vse od začetka. Druga stvar pa je razumeti to usmeritev kot temeljno dimenzijo človekovega življenja, ki jo je potrebno vedno znova v svobodi in odgovornosti doumevati, uresničevati in se določati z ozirom na razmere in njihove objektivne zahteve.

Če bi kristjan trdil, da je njegova odločitev, živeti po veri, bi s tem izrazil samo temeljno pozitivno odločitev, kot verujočemu pa mu manjka bolj določen življenjski načrt, v katerem mora svojo vero uresničevati in živeti. Takrat bi bil podoben človeku, ki pravi, da hoče iti v hribe in dospeti do vrha, ne da bi izbral pot, da bi se med potjo odločal, katero pot bo izbral. Ta človek ne bo prišel daleč. Zunaj te metafore lahko rečemo, da je usmeritev in odločitev za življenje v veri ali po veri še splošna, čeprav temeljna, da bi jo imeli za resnično življenjsko odločitev. Oseba, ki se še ni resnično in konkretno obvezala Bogu, in trdi, da bo to naredila v prihodnosti, si hoče zagotoviti še nekoliko rezerve in prostor za več možnih odločitev.¹³

V tem smislu razumemo življenjsko odločitev kot pomemben in odločilni korak za človeka, potreben za njegovo dozorevanje.

B) Življenjska odločitev kot »poklicanost«: dve svobodi v dialogu

»Zgodovina slehernega krščanskega poklica je zgodovina dialoga med Bogom in človekom, med božjo ljubezijo, ki kliče, in človekovo svobodo, ki v ljubezni odgovarja Bogu.«¹⁴

Srečanje z Bogom in s Kristusom tako človeka notranje in globlje nagovori in ga kliče, da bi njegovo življenje postalo »odgovor«. Dar odrešenja,

¹² Prim. K. Demmer, *Christi vestigia sequentes*, Roma 1992, 266-267.

¹³ Prim. S. Bastianel, *La preghiera nella vita morale cristiana*, 25-26.

¹⁴ Janez Pavel II., *Dal vam bom pastirjev*, 36: CD 48.

ki izhaja iz tega srečanja, kliče k odgovornosti, da bi bil sprejet. Odgovor pa ne more biti delen, ampak celosten, kajti popolnoma se mu daruje Tisti, ki ga kliče, zato mora biti odgovor le življenjska odločitev, ki zavezuje celo osebo. Odgovor se identificira z življenjem določene osebe: to pomeni, da izroči svoje življenje in se popolnoma zaupa Ti-ju.

Znotraj verskega izkustva in življenja po veri razumemo življenjsko odločitev kot odgovor na Božji klic in odnos med Bogom in človekom kot dialog dve svobodi.

Glavni sogovornik v tem dialogu, ki se začne v času in se konča v večnosti (prim. CS 48), je Bog, ki »zaradi svojega sklepa in milosti« (2 Tim 1,9) kliče, kogar hoče, kadar hoče in kakor hoče. V svoji svobodi Bog kliče vse k odrešenju, k skupnosti z Njim, ne da bi dopustil, da ga omejujejo prejemnikove lastnosti. Ta Božja svoboda sreča nepopolno človekovo svobodo v skrivnostnem dialogu, ki se ustvarja iz besed in iz molka, iz sporočil in dejanj. Bog v svoji popolni svobodi vstopa v človekovo srce in človek si ob tem s svoje strani prizadeva, da bi bil svoboden v sprejemanju božjega daru in ljubezni.

V Svetem pismu je razvidno da, Bog je vedno klical ljudi za posebno poslanstvo in da, je »klic je božja pobuda, predhoden in odločilen, svoboden in nezaslužen poseg Boga, ki kliče«. ¹⁵

V biblični govorici je Bog »tisti, ki kliče« (prim. Gal 5,8; 1 Tes 5,24). V Stari zavezi poznamo primere, kako Bog kliče *Abrahama* (1 Mz 12,1), *Mojzesa* (2 Mz 3,10), *Samuela* (1 Sam 3,10), *Davida* (1 Sam 16,13), *Amosa* (Am 7,15), *Jeremija* (Jer 1,7), *Izaija* (Iz 6,8). V novi zavezi je Bog poklical *Marijo*, ki je rekla svoj »da«, sv. *Jožefa*, ki je sledil razodetjem, *Simeona* in *Ano*, ki sta prišla po navdihu v tempelj. Jezus je poklical *učence*, ki »so pustili vse in ali za njim« (Lk 5,4).

Od začetka do danes vstopa Bog v človekovo osebno zgodovino ter jo preoblikuje v sveto zgodbo. Bog »kliče« vsakega na enkrat in poseben način, v skupnost z Njim, kliče vse brez razlike. Vsakega najprej kliče v življenje »po božji podobi in sličnosti« (prim. 1 Mz 1,26-27), zato vsak lahko živi v skupnosti z Bogom (prim. CS 21), oziroma je sposoben dialoga z Njim (prim. CS 19), sposoben svobodnega (prim. CS 17) in ustvarjalnega (prim. CS 62) odgovora. Božji klic je klic k preoblikovanju po Kristusu in po Kristusu je klic k zedinjenju s Kristusom, kajti od »njega izhajamo, po Njem živimo, k Njemu gremo« (C 3). Jezus Kristus je edini posrednik, ki danes nadaljuje svoje poslanstvo po Cerkvi ter kliče neprenehoma vse ljudi k odrešenju.

Božji klic je dejanje izvolitve, ki ga Bog v svoji ljubezni namenja človeku, ko ga izvoli že pred rojstvom (prim. Jer 1,5; Gal 1,15) in ga doseže v življenju neglede na to, kakšno je njegovo osebno, materialno in duhovno

¹⁵ Janez Pavel II., *Dal vam bom pastirjev*, 36: CD 48.

stanje ter življenjske razmere, v katerih se nahaja (prim. Jer 1,6-7; Gal 1,13-14; Ef 1,3-14). Božji klic je *dejanje ustvarjalne in osebne edinstvene božje ljubezni*. Bog kliče človeka »po imenu« (Iz 43,1) oziroma po »življenjskem načrtu«, ki ga je imel zanj (prim. Iz 45,4). Klic, ki ga Bog namenja človeku, ni za človeka nekaj tujega, ampak je zapisan v njem, v njegovem srcu. Bog pozna vsakega človeka in ga kliče po imenu, ter z njim vzpostavi osebni in enkraten odnos. Božji klic je *dinamična resničnost*. Bog kliče človeka v vsakem trenutku življenja, zato je poklic, ki ga oseba zaznava, življenjska resničnost, ki se postopoma natančno določi znotraj odnosa in dialoga z Gospodom, ki ne neha nikoli klicati. Božji klic je obenem *dar za posebno poslanstvo*. Bog kliče, da bi posamezniki izpolnili nalogo, ki jim jo On zaupa. »Duh Gospodov je nad menoj, ker me je mazilil, da prinesem blagovest ubogim. Poslal me je, da oznanim jetnikom prostost in slepim vid, da pustim zatirane na prostost, oznanim leto, ki je ljubo Gospodu.« (Lk 4,18). Bog kliče vsakega človeka, da bi se živo razodevala Njegova ljubezen, in ga poalje v službo bratom, odvisno od osebnega daru, s katerim ga je obogatil (prim. Apd 9,1-19; C 11).¹⁶

Božji klic se nam razodeva kot povsem skrivnostna, zastonjska, trajna in osebna Božja izvolitev, namenjena slehernemu človeku. Ta Božji dar pričakuje, da bi bil sprejet, Ljubezen kliče k odgovoru.

Človekov odgovor se v vsej polnosti uresničuje in oblikuje v času znotraj daru vere, verskega izkustva in poglobljenega osebnega odnosa z Bogom. Znotraj tega dialoga človek ostane vedno svoboden in odgovoren za svoj odgovor. Človek spoznava in doživlja sebe kot ustvarjeno bitje, obdarjeno z življenjem. Spoznava, da je od Boga ljubljen, odkriva čudoviti Božji načrt in se vanj vključuje z željo, da bi postal njegov ustvarjalni del.

Odkrivanje Božjega klica ni odvisno samo od Božje pobude, ampak je obenem vezano, kakor vsa »zgodovina odrešenja«, na svobodno in velikodušno sodelovanje ljudi in slehernega človeka. Pri sprejemanju Božjega klica in človekovega odgovora igra svoboda ključno vlogo. Vera, ljubezen do Boga in do bližnjega ter darovanjska drža so temeljni pogoji za človekov odgovor in sodelovanje. Po veri oseba postane vedno bolj deležna in sposobna gledati resničnost in svet »z božjimi očmi in božjim mišljenjem«. V ljubezni in zaradi ljubezni more dati na razpolago Bogu in bližnjemu vse, kar je in ima. V ljubezni je sposobna zvesto živeti in narediti vse odločitve v harmoniji s temeljno in življenjsko odločitvijo. Darovanjska drža jo usposobi, da sprejema težave in žrtve, ki izhajajo iz vsakdanjega »spreobrnjenja« od svojega mialjenja k božjemu mialjenju, iz darovanja samega sebe ter iz neznank glede prihodnje poti.¹⁷

¹⁶ Prim. »*Vocazione*«, v: Dizionario di spiritualità, Cinisello Balsamo (Mi) 1985, 1694-1695.

¹⁷ Prim. »*Vocazione*«, v: Dizionario di spiritualità, 1699-1700.

Na enkrat in osebni način sleherni človek odgovori Ljubezni z ljubeznijo.

C) Različni so duhovni darovi, Duh pa je isti (1 Kor 12,4)

Človek je v življenju deležen različnih klicev: klic v življenje, k ljubezni, veri, hoji za Kristusom, k pričevanju za vero ... Temeljni poklic, ki ga Bog Oče namenja vsakemu človeku po Jezusu Kristusu in po Svetemu Duhu, je poklic k svetosti; se pravi, k popolni ljubezni. Vsi v Cerkvi smo poklicani po apostolovi besedi: »To je Božja volja, vaše posvečenje« (1 Tes 4,3; prim. Ef 1,4).

Ko drugi vatikanski koncil govori o tej temeljni poklicanosti, pravi, da je Gospod Jezus, vzor vse popolnosti, oznanjal in nas vse povabil, pa naj bomo v kakranemkoli življenjskem položaju, »bodite popolni, kakor je popoln vaa nebeaki Oče« (Mt 5,48). Vsem pošilja svojega Svetega Duha, ki nas notranje nagiba, da ljubimo Boga z vsem srcem, z vso dušo, z vsem mišljenjem in z vso svojo močjo (prim. Mt 12,30) in da se ljubimo med seboj, kakor nas je On prvi ljubil (prim. Jn 13,34; 15,12). Po krstu smo resnično postali Božji otroci in deležni Božje narave. Zaradi tega smo poklicani, da z Božjo močjo tisto posvečenje, katerega smo prejeli pri krstu, ohranjamo in uresničujemo v življenju. Poklicani smo k polnosti kračanskega življenja in ljubezni v hoji za Kristusom. To je močno samo, če pri tem uporabljamo tiste moči, ki smo jih prejeli in jih prejemo iz Kristusovega daru, da bomo mogli hoditi po Kristusovih stopinjah in postati Njemu podobni v ljubezni do Boga in do bližnjega (prim. C 39-40).

Vsak človek je torej poklican k svetosti. Znotraj te glavne poti so zaobsežene posamezne karizme in poklici. O posebni poklicanosti, ki jo Bog namenja slehernemu človeku, govori tudi dokument *Novi duhovni poklici za novo Evropo* in pravi takole: »Kakor je svetost za vse, v Kristusu krščene, tako obstaja za vsakogar tudi neka posebna poklicanost; kakor je prva utemeljena v krstu, tako je druga preprosto povezana z bivanjem. Poklicanost je Stvarnikov klic posamezniku, je njegov idejni načrt, so sanje, ki so v srcu Boga, ker so mu pri srcu ljudje. Bog Oče jo želi kot različno in posebno za vsakega posebej«.¹⁸

Vsakega vernega Bog prav na poseben način kliče, da znotraj Kristusovega skrivnostnega telesa sprejema, prevzame in izvrši posebno nalogo in poslanstvo. »Različne so službe, Gospod pa je isti. Različna so dela, isti pa je Bog, ki dela vse v vseh« (1 Kor 12,5-6). Različne osebne poklice in karizme omenja zgoraj navedeni dokument: »Redovniško posvečenje v meniškem življenju in v apostolskem življenju, laiški poklic, karizma svetnih ustanov, družbe apostolskega življenja, poklic v zakon, različne oblike

¹⁸ *Novi duhovni poklici za novo Evropo*, 13: CD 76.

laiških združenj pridruženim redovnim ustanovam, misijonarski poklici, nove oblike posvečenega življenja».¹⁹

Medsebojno sodelovanje in izmenjava med različnimi karizmami in službami naredi cerkveno občestvo živo in dejavno. »Cerkev je živa, kolikor bogateje in različneje pridejo v njej do izraza različni poklici».²⁰

Vsak poklic in vsaka služba je v Cerkvi potrebna, ker drug drugega dopolnjujeta v harmonični zedinjenosti znotraj Kristusovega skrivnostnega telesa-Cerkve.

Č) Življenjska odločitev kot etična odločitev

Subjekt in objekt dela iz življenjske odločitve pomembno in odločilno etično odločitev. Človek je moralni subjekt ravno zaradi njegovih sposobnosti spoznanja, hotenja, razločevanja in svobodnega odločanja.²¹ Znotraj teh sposobnosti človek odkriva zadnjo resnico o samem sebi in smisel, ki ga hoče dati svojemu življenju ter vse to izrazi v življenjsko odločitev. Objekt te odločitve ni nekaj zunaj sebe, ampak je on sam, njegova enkratnost in dragocenost ter neponovljivost svoje eksistence. S to odločitvijo oseba prevzame vso odgovornost najprej do sebe, do svoje eksistence, nato tudi do drugih, znotraj družbe kateri pripade.

Ko oseba naredi v svoji zrelosti življenjsko odločitev s tem izbere tudi svoj »osebni status«. Ta status je tisti element, ki združi njeno življenje in s katerim udejanja odgovor vere v Gospoda. Med mnogimi možnostmi je Cerkev uradno priznala nekatere konkretne načine življenja, stanove, v katerih se uresničuje življenjska odločitev in ti imajo pravni status znotraj Cerkve. Ni pa nujno, da se vsaka življenjska odločitev ujema z že obstoječim pravno potrjenim stanom. Oseba lahko naredi življenjsko odločitev, izbere nekatere kriterije za celo življenje, se trudi uresničevati to odločitev pred Gospodom, čeprav se to na zunaj ne izraža v obstoječem statusu. Ta izbira ni nič manj verodostojna in zavezujoča za osebo in njeno vest, če so jasni in pristni kriteriji, ob katerih oseba »uredi« celo svojo eksistenco. Oseba spozna svojo poklicanost, da bi živela po vrednotah, ki postanejo jasni kriteriji za nadaljnje življenjske izbire. Sama po sebi ji izbira nekega statusa, ki je pravno priznan, ne zagotovi vedno, da gre za pravo življenjsko odločitev, narejeno z vso odgovornostjo. Nekdo se lahko poroči, ne zato, ker je prepoznal, da ga Bog kliče v to, ampak ker mu to ustreza ali ker ga spodbudijo določene okoliščine, v katerih živi in od družbenih običajev. Ti razlogi niso verodostojni, da bi lahko govorili o resnični in odgovorni življenjski odločitvi. Druga oseba bi lahko zavest-

¹⁹ *Novi duhovni poklici za novo Evropo*, 22: CD 76.

²⁰ Prav tam.

²¹ Prim. D. Tettamanzi, *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, 422.

no prevzemala vse obveznosti nekega stanu, a to ne bi zadoščalo za njeno avtentično uresničitev v resnici pred Bogom. Potrebno je, da oseba prepozna za svoje vrednote stanu, katerega je izbrala in jih prevzema kot od Boga ponujene skupaj s poklicanostjo. Samo na takšen način zavestno sprejme tisti status in ga živi na najbolj osebni način. Že obstoječi stanovi v Cerkvi lahko pomagajo osebi, da prepozna svojo pot, svoj poklic ter naredi odločitev, vendar pa je potrebno, da oseba to dojame in se za to odgovorno zavzema znotraj osebnega odnosa z Gospodom. To je življenjsko pomembno kajti, če bi se zgodilo, da se na zunaj vse poruši, pa ostaja odločitev in njen pomen za osebo.²²

D) »Pot« odkrivanja osebne resnice

Življenjska odločitev je konkretna in osebna odločitev v vsej njegovi zgodovini. Človek z vso svojo osebnostjo, z vsem, kar je, ko izbira svoj stan, izbira pravzaprav sebe, svojo osebnost in enkratnost, smisel svojega bivanja v času in zgodovini. Ker ga to usodno in za vedno zaznamuje, je življenjska odločitev odločilna za njegovo življenje.

Proces dozorevanja osebe do življenjske odločitve je ponavadi dolg. V času do odločitve zbira oseba znotraj danosti in razmer izkuanje in osebno doumeva te izkuanje ter spoznavanje same sebe. Ob teh elementih bo naredila odločilni korak življenjske odločitve.

Spoznavanje samega sebe in svoje osebne zgodovine v procesu dozorevanja do življenjske odločitve zaobjema poznavanje svojih darov in danosti, svoje želje in meje. Poleg tega mora oseba dozorevati v razumevanju in procesu integracije svojega življenja: se soočiti z lastno življenjsko zgodbo, jo sprejemati v njenih svetlih in temnih straneh in obenem v njej prepoznati rdečo nit božjega načrta. Proces dozorevanja bo edinstven za vsakega posameznika in bo odvisen od značajске strukture vsake osebe, od družbenih in socialnih razmer, v katerih se nahaja, kakor tudi od objektivne zahteve izbire same oziroma javnega statusa, ki ustreza posebni izbiri. Ne nazadnje je ta proces dozorevanja odvisen tudi od tesnega in osebnega odnosa z Gospodom.

Proces iskanja in dozorevanja do življenjske odločitve se za verujočega človeka namreč odvija znotraj vere. To pomeni, da oseba postavi razumevanje samega sebe, lastne resnice in življenjske zgodbe znotraj odnosa z Bogom. Nič, kar zadeva njo in njeno življenje, ne ostane zunaj tega eksistencialnega odnosa. Vse postane vsebina dialoga z Bogom v molitvi: vse želje, vrednote, strahovi, dvomi, izkuanje ter vsa vprašanja glede predhodne, sedanje in prihodnje poti. Molitev omogoča osebi skupaj z refleksijo, razlikovanjem in posvetovanjem pri duhovnem vodstvu,

²² Prim. S. Bastianel, *Moralità personale nella vita di fede*, Roma 1992, 279-280.

spoznavanje in doumevanje osebne resnice in poti v prosojnosti, svobodi in v vsej odgovornosti.

Znotraj verskega izkustva in dialoga z Bogom posameznik razume življenjsko odločitev kot »poklicanost«, kot nekaj, kar mu je dano, kot dar, ki ga svobodno sprejema. Tako je življenjska odločitev istočasno *sad* iskanja smisla in vrednot, *odgovor* Božjemu povabilu, v katerem prepozna svojo resnico, ter odločitev in sprejemanje tega povabila. Življenjska odločitev postane v tem oziru konkretni in osebni odgovor vere, ki bo zedinil in dal smisel celotnemu življenju.²³

E) Proces dozorevanja in pomen krize

Narejeni življenjski odločitvi sledi proces dozorevanja človekove osebnosti, ko oseba dozori v motivacijah in namenih, ki so temelili in vplivali na življenjsko odločitev. V tem času oseba vedno znova obnovi svojo odločitev in skrbi za njeno ohranjanje v zvestobi. V tem procesu posameznik dozori v osebni integraciji, ko naredi in zedinja vse delne in prihodnje izbire ter izkuanje z narejeno osrednjo življenjsko odločitvijo. Vedno znova, v majhnih kakor tudi v velikih izbirah, izbere posameznik tisti način uresničitve samega sebe, ki si ga je izbral, izključujoč vse druge načine uresničitve. Ker vse izbire izražajo temeljno odločitev, se skrb za temeljno odločitev uresničuje v prizadevanju za skladnost delnih izbirah, v iskanju, da bi vedno izražali temeljno naravnost glede na kriterije življenjske odločitve.

Posameznik je etično odgovoren, da ohrani temeljno osebno resnico, po drugi strani pa vedno znova išče to resnico znotraj skladnosti in verodostojnosti svojega načina bivanja. Za kristjana to pomeni graditi resnico o samem sebi pred Bogom.

Optio fundamentalis in življenjska odločitev nista zagotovljena z enkratno, četudi iskreno odločitvijo, ampak ju je treba vedno znova poglobljati. S tem človek doseže tudi utrditev življenjske odločitve in možnost, da bi jo mogel do konca živeti v zvestobi. V tem smislu razumemo krizo v poklicanosti, ki jo vsak prej ali slej doživi. Vsaka kriza je priložnost za osebo, za ponovno ovrednotenje smisla in motivov odločitve. Je priložnost za utrjevanje osebe, če ta išče in odkrije resnične vzroke krize. Lahko pa je usodna, če posameznik prezira krizo in vse njene vzroke, kajti prav ti lahko počasi vplivajo na trdnost poklicanosti. Istočasno pa enake posledice povzroči pasivna drža, ko oseba ne more več dojemati in živeti svoje življenjske odločitve. V tem primeru življenjska odločitev lahko odmira, ker ni obnovljena in se ne poživlja. Vse te situacije nam jasno kažejo, kako se izguba življenjske odločitve ne zgodi nepričakovano, ampak ima svojo

²³ Prim. S. Bastianel, *La preghiera nella vita morale cristiana*, 29-30.

zgodovino. Vsaka opustitev glede zavestne skrbi za ohranitev življenjske odločitve je izgubljena priložnost za osebo, da utrdi in naredi svojo odločitev verodostojno in trajno.²⁴

Ko se posameznik znajde v času krize, je zelo pomembna njegova pripravljenost, da v globoki iskrenosti do samega sebe in do Boga prepozna svoje meje, laži, kompromise ter vse skrite poskuse, da bi iskal zadovoljive izven osebne resnice in življenjske odločitve. Prepoznanje in priznanje vsega tega vodita do sprave s seboj in z Bogom in do ponovnega odkrivanja in obnovitve primarne življenjske odločitve. Ko gleda na vso lastno zgodovino in išče prvotne motive za svojo življenjsko odločitev, oseba ne sme prezirati svojega dejanskega sedanjega stanu, vseh prevzetih dolžnosti, vsega, kar zdaj je in predstavlja tudi znotraj svojih življenjskih okoliščin in Cerkve. Posameznik ne nosi svoje etične odgovornosti samo do samega sebe in do svoje resnice, ampak tudi do družbe ter do svojega Gospoda, pred katerim je naredil življenjsko odločitev. Vzeti mora nase vse posledice svoje odločitve. Mnogokrat to, kar je treba prepoznati, ni začetna napaka, ampak bolj izkuanja zmote in lastne odgovornosti glede neživete odločitve. Kriza bi lahko bila priložnost, ki jo posamezniku ponuja Bog za ponovno osebno spreobrnjenje. Je ponovna priložnost, da oseba resnično sprejema tisti dar, ki ji ga je Gospod naklonil v poklicanosti, kajti »Bog se ne kesa svojih milostnih darov in svojega klica« (Rim 11,29).

F) Nepreklicna odločitev: izziv za zvestobo samemu sebi, Bogu in bližnjemu

Kljub možnosti napak in nedoslednosti odločitev o »lastnem življenju« je odločitev za vse življenje. Življenjska odločitev mora biti brezpogojna, drugače ni življenjska odločitev. Poglejmo nekaj teoloških in etičnih temeljev za nepreklicnost take odločitve.

Če razumemo življenje človeka in življenjsko odločitev kot odgovor na Božji klic oziroma kot konkretni odgovor na Božjo ljubezen, se nam razkrivajo motivi za dokončnost življenjske odločitve. Božja ljubezen je vedno nedeljiva, dokončna, neizmerna in zastonjska. Bog, ki izvoli in kliče človeka, se mu popolnoma daruje in ga ljubi vedno kot celega človeka. Ali ni ta nepreklicna in dokončna Božja ljubezen vredna človekovega odgovora, ki velja za vse življenje? Smisel nepreklicne odločitve je, da se naredi »enkrat za vselej«. Primer popolne podaritve in ljubezni do konca najdemo v Kristusu. Kristus »je to storil enkrat za vselej, ko je daroval sam sebe« (Heb 7,27), »je stopil v svetišče enkrat za vselej ... s svojo krvjo, in dosegel večno odkupljenje« (Heb 9,12), zato »smo z daritvijo telesa Jezusa Kristusa posvečeni enkrat za vselej« (Heb 10,10). V Kristusu in njegovi

²⁴ Prim. K. Demmer, *Christi vestigia sequentes*, 271-272.

moči in milosti je človek sposoben pristnega in dokončnega odgovora Bogu. Ta dokončnost spada k najvišji človekovi plemenitosti in izraža ter dovršuje človekovo bogopodobnost. Tako more človek v nadčasovni svobodi razpolagati s svojim življenjem in odgovarjati Bogu z odločitvijo »za vse življenje«. S tem preseže vsak »če« in »toda«, ki se lahko pojavijo v prihodnosti in da posredno vsebino svojemu enkratnemu bivanju.²⁵

Ko govorimo o nepreklicnosti življenjske odločitve, ne moremo mimo vprašanja zvestobe v njeni teološki in etični razsežnosti, kajti prav v zvestobi je močno živeti do konca to osrednjo življenjsko odločitev. Jasno je, da zaradi krhkosti in nestabilnosti človekove narave zvestoba ne mora biti utemeljena v človeku. Samo Bog more utemeljiti resnično zvestobo. On je edini zvest, Tisti, ki ostane zvest kljub človekovi nezvestobi: »Če se mi izneverimo, on ostane zvest, kajti sebe ne more zatajiti.« (2 Tim 2,13), pravi namreč sv. Pavel. Zaradi te nespremenljive Božje zvestobe more tisti, ki se izroči Bogu, ostati zvest. Vsak kristjan je ne glede na svoj življenjski stan deležen skrivnosti zvestobe med Kristusom in Cerkvijo in zato je poklican, da je s svojim življenjem priča te zvestobe v svetu, te dokončne zaveze med Bogom in človekom.²⁶

S druge strani, ko govorimo o zvestobi kot etičnem temelju nepreklicne življenjske odločitve, govorimo o človekovi zvestobi do samega sebe, do Boga in do bližnjega. Človek, ki z življenjsko odločitvijo načrtuje tudi etične in socialne razsežnosti svoje prihodnosti, istočasno izraža svojo sposobnost, da živi življenje, ki presega čas in sedanji trenutek. Tega je zmožen, ker ima v sebi kot transcendentalno bitje istočasno združeno svojo preteklost, sedanost in prihodnost. Preko življenjske odločitve oblikuje svojo identiteto in življenje v zvestobi do sebe in do bližnjih na odgovoren način: vsaka zvestoba vsebuje tudi znamenje obljube in dolžnosti, prevzete znotraj družbe do svojih bližnjih. V življenjski odločitvi in znotraj zaveznanosti enemu stanu je zvestoba oblika ljubezni, ki presega čas in vsebuje nenehno odpovedovanje in darovanje samega sebe »tiju« oziroma bližnjim.²⁷ Če to velja za človeški »ti«, koliko bolj velja za tisti »Ti«, ki nas je izvolil in poklical in se je do krvi zavezal s slehernim človekom. Četudi lahko predpostavimo, da je zmožen živeti nepreklicno življenjsko odločitev samo tisti, ki je psihično, socialno in etično zrel pa po drugi strani ni dvoma, da zvestoba ponuja tistemu, ki ne ni zrel, priložnost za osebno zorenje in integracijo svoje osebnosti in življenjske zgodbe.

²⁵ Prim. A. Štrukelj, *Življenje iz polnosti vere*, Ljubljana 1995, 122-124.

²⁶ Prim. A. Štrukelj, n.d., 126-127.

²⁷ Prim. H. Kramer, *Scelte irrevocabili. Pretese di una ideologia o aiuto per la formazione della propria personalità cristiana?*, v: T. Goffi, *Problemi e prospettive di teologia morale*, Brescia 1976, 131-132.

G) Odločitev: dejanje svobode in pot k večji svobodi

Osebna resnica osebe je prisotna v različnih zgodovinskih korakih, v polnosti pa je implicitno prisotna v dejanju odločitve, razjasnjuje pa se v celotnem procesu dozorevanja, ki traja vse življenje.

Življenjska odločitev sama je na poseben način dejanje svobode. Jasno je, da svobode tukaj ne razumemo kot možnost človeka, da njegova odločitev ostane vedno odprta in jo lahko prekliče kadarkoli oziroma odločitev, ki ostane nejasna in sama v sebi brez pomena. Niti ne gre za svobodo, ki jo nekateri razumejo kot možnost posameznika, da dela in izbira, kar hoče, kadar hoče, brez meja in odpovedi, neodvisen od vseh obveznosti in vezi. Svobodo tukaj razumemo kot tisto sposobnost človeka, da se človek z ozirom na svojo najglobljo resnico zavestno in odgovorno odloči za nekaj dokončnega. Samo v tem primeru je človek najbolj svoboden in neodvisen od svojih strasti, od spreminjanja svojih želja in drž kakor tudi od zunanjih razmer. Svoboden je tisti človek, ki določi samega sebe zgodovinsko, nepreklicno, upoatevajoč enkratnost in dragocenost lastnega življenja. Svoboden je tisti, ki pozna svoje meje in se ne vara, ko samemu sebi prizna, da je njegova svoboda kljub vsemu omejena. Svoboden je tisti, ki določa in uresniči samega sebe v konkretni odločitvi oziroma v določenem življenjskem stanu; ki to sprejema v zvestobi za celo življenje.

Življenjska odločitev je dejanje viaje svobode tudi v smislu, da ni sad preračunljivosti, ampak je sposobnost človeka, da more upati in zaupati.

Čeprav je odločitev sama potrditev in izraz predhodne zgodovine človeka, pa človek vseeno ostane v trenutku odločitve svoboden, ker vse to sprejema kot dar in se odpre prihodnosti, ki je ne more do konca predvideti in spoznati. Kljub iskanju, pripravi na odločitev in procesu dozorevanja oseba ne more vedeti, kaj bo z njo in kako se bo vse to razvijalo. Človek mora tvegati in zaupati. Tu je odnos z Bogom precej odločilen, da zmore v zaupanju narediti ta odločilni korak, premagati tesnobo pred neznanom prihodnostjo. Vedno bolj pogosto srečamo ljudi, ki ne morejo premagati tega temeljnega strahu. Družbeno okolje po svoje še bolj poveča to tesnobo, ko vedno bolj poudarja spremembo, novost, nestabilnost vseh stanov in socialnih struktur. Posameznik se čuti prepuščen lastni odgovornosti.²⁸

Vse zgoraj povedano nam spregovori o odgovornosti pred katero se znajde vsak človek, ko z vso svojo enkratno zgodovino, v trenutku življenjske odločitve da enkrat in nepreklicni »pečat« ne samo svoji sedanjosti, ampak še bolj svoji prihodnosti.

²⁸ Prim. K. Demmer, *Christi vestigia sequentes*, 268.

Nepreklicnost življenjske odločitve in zvestoba sta dve razsežnosti svobode in obenem tudi pot k svobodi. »Vi ste poklicani k svobodi, bratje« (Gal 5,13). O kateri svobodi govori sv. Pavel? Za kakšno svobodo nas je Kristus osvobodil? Odgovor najdemo v Jezusu Kristusu. V Njem, mazi-ljenim s Svetim Duhom, izžareva svoboda Sina, ki je razodeval polnost svobode v popolni pokorščini Očetu do smrti na križu. To je ustvarjalna svoboda kristjanov, svoboda, zaznamovana s Svetim Duhom. To je svoboda, v katero in h kateri nas je Bog poklical, v kateri prepoznamo osebno resnico in tisto pot, ki nas naredi svobodne za druge. Je svoboda, za katero nas je Kristus osvobodil s svojo smrtjo in vstajenjem, svoboda ljubezni eden za drugega v Kristusu, s Kristusom in na način, v katerem nas je Kristus ljubil. Kristusov odgovor ljubezni Očetu je šel v zvestobi do križa in se ni ustavil niti pred trpljenjem in smrtjo.²⁹

Življenjska odločitev, njegova enkratnost in nepreklicnost, je za slehernega človeka pot rasti, pot k vedno večji svobodi; to se pravi k vedno večji ljubezni, kajti samo ljubezen je najviaje merilo naae svobode. Ljubiti tako, kakor nas je ljubil Kristus: to je tisto, kar nas dela svobodne za druge in za Boga.

4. Sklepne misli

Bog sreča človeka v zgodovini. Znotraj tega srečanja in dialoga človek spoznava samega sebe, svoj izvor in svojo lastno resnico. Znotraj tega odnosa z Gospodom preoblikuje svojo identiteto in določi svojo enkratno življenjsko zgodovino. V srečanju z Jezusom Kristusom človek spozna, da mu življenje ni samo darovano, ampak je tudi odreaeno. Zaradi tega bi se moral človek postaviti pred življenjsko odločitev v temeljni drži hvaležnosti, kajti ta odločitev ni sad njegovih sposobnosti in samoodločitve, ampak se mu razodeva kot milost, kot dar. To je dar poklicanosti, ki za vsakega človeka izžareva na poseben način svetlobo velikonočnega jutra, kot dar Vstalega Kristusa, kajti tako kot Marijo Magdaleno je Vstali Kristus vsakega poklical po imenu. V tem imenu je skrita lastna identiteta in resnica vsakega človeka. Edini ustrezeni odgovor temu klicu more biti odgovor popolne ljubezni in izročitve samega sebe Bogu.

Sad te izročitve je mnogo več, kakor si sami lahko mislimo, ker je nemogoče, da bi človek do konca predvidel uresničitev samega sebe, ko se to zgodi znotraj popolne izročitve Bogu. Sad ljubezni presega naravne danosti in življenjske okoliščine, kadar se človek celostno preda Bogu v zvestobi do konca in s tem sebe uresniči v osebнем življenjskem odgovor ljubezni.

²⁹ Prim. S. Balaban, *Spirito e vita cristiana nella teologia morale di Bernhard Härring*, Roma 1988, 148-149.

Na pragu tretjega tisočletja, ko Cerkev na Slovenskem išče s sinodo nova pota in odgovore na znamenja časa in na Božje povabilo »Izberi življenje«, nas spodbujajo sledeče besede: »Potrebni so očetje in matere, ki so odprti življenju in daru življenja; možje in žene, ki pričujejo in pove-
ličujejo od Boga blagoslovljeno lepoto človeške ljubezni; osebe, sposobne dialoga in 'kulture ljubezni' za posredovanje krščanskega oznanila v jeziku današnje družbe; izobraženi in preprosti ljudje, sposobni izražati jasnost resnice in moč krščanske ljubezni v vsakdanji družbi in v odnosih na delu in v prijateljstvu; žene, ki v krščanski veri odkrijejo možnost v polnosti uresničiti svojo ženskost; duhovniki velikega srca, kot je srce Dobrega Pastirja; stalni diakoni, ki oznanjajo besedo in prostovoljno strežejo najbolj revnim; ... Evropa potrebuje novih pričevalcev vere in lepote verovanja, pričevalcev, ki bodo zaupanja vredni verniki, pripravljeni darovati življenje ...«(CD 76,12).

Povzetek: Giovanna Parracino SL, Življenjska odločitev kot prostor celostne uresničitve človeka

Znotraj srečanja in odnosa z Bogom ter temeljne odločitve oziroma naravnosti na Boga in na dobro človek spoznava samega sebe in smisel svojega bivanja, odkriva svojo enkratno življenjsko pot, pomen svoje preteklosti, sedanjosti in obnem tudi prihodnosti. Vse to človek izrazi in uresniči kot zadnjo resnico o sebi in njegovi eksistenci v življenjski odločitvi. V procesu dozorevanja in osebne integracije to odločitev mu bo skupaj s svojimi vrednotami dala tudi kriterije in pomembne življenjske usmeritve. Zaradi teh razsežnosti odločilnega pomena, je življenjska odločitev zaznamovana s dokončnostjo, enkratnostjo in nepreklicnostjo. Razodeva se kot prostor celostne uresničitve osebe v ljubezni in pot rasti k vedno večji svobodi.

Ključne besede: temeljna odločitev, izvolitev, poklic(anost), etična odgovornost, svoboda.

Summary: Giovanna Parracino SL, Decision of Life as the Locus of Human Fulfilment

Within the encounter with God, the relation to Him and the basic decision in favour of God and of the good, man get to know himself and the meaning of his existence and discovers his unique journey through life as well as the meaning of his past, his present and also of his future. Man expresses and fulfils all this as the last truth about himself and his existence in his decision of life. In the course of maturing and personal integration this decision will give man, in addition to its values, also criteria and im-

portant orientations of life. Due to these decisive dimensions, the decision of life is marked by its finality, uniqueness and irrevocability. It reveals itself to be the locus of the loving fulfilment of the person and the path towards a growing freedom.

Key words: basic decision, election, calling, ethical responsibility, freedom

Janez Juhant

Dekanovo poročilo o delovanju Teološke fakultete v obdobju 1994-1999

1. Oktober 1999

Dekansko službo sem sprejel v času preoblikovanja Univerze v Ljubljani po novi zakonodaji o visokem šolstvu, ki je prevevala razprave v taktatnem Znanstveno-pedagoškem in Plenarnem svetu Univerze. Za Univerzo in našo fakulteto so bili to pomembni časi preobrazbe oziroma prehoda iz samostojnih članic v povezano oziroma integralno ustanovo. Pri vključitvi v Univerzo Teološka fakulteta ni imela posebnih težav, pač pa so druge članice imele v teh letih in imajo še danes probleme z integracijo in sodelovanjem v Univerzi kot celoti. Razprave v Senatu Univerze so se po novi zakonodaji iz leta 1994 sukale večinoma okrog vprašanj integracije oziroma centralizacije Univerze. Vloga članic in njihove avtonomije v teh procesih ter njihovo medsebojno sodelovanje ni bilo jasno. Potrebno je bilo določiti habilitacijske postopke in druga pravila Univerze kot celote. Tudi ni manjkalo različnih političnih pritiskov oziroma poskusov nekaterih skupin, ki so si želele prilastiti Univerzo.

Teološka fakulteta je v tem obdobju odigrala tvorno vlogo. Predlagali smo rektorja in prorektorje v prvem mandatu, ki so bili kasneje tudi izvoljeni, konkurenčni kandidati so sicer poskušali volitve ovreči z drugimi sredstvi.

Pri vključitvi v Univerzo je bil pomemben habilitacijski postopek, ki ga je Univerza pod vodstvom rektorja akad. prof. dr. Miha Tišlerja izpegljala za naše profesorje. Komisija je namreč ugotovila, da so naši profesorji popolnoma primerljivi z drugimi univerzitetnimi profesorji. To usposobljenost so potrjevali tudi nadaljnji habilitacijski postopki naših kandidatov, ki so doslej potekali brez težav. Prav tako so se naši profesorji dejavno vključevali v univerzitetne komisije in druga telesa ter postajali enakovredni sogovorniki pri univerzitetnem delu in tako odpravljali še kje prisotno miselnost, da znajo teologi zgolj maševati.

Pomembno delo pa je potekalo na ravni odnosa Teološka fakulteta in Ministrstvo za šolstvo in šport (MŠŠ) ter Ministrstvo za znanost in tehnologijo (MZT). Fakulteta pri vključevanju v Univerzo ni bila usposobljena za zahtevne upravljske procese. Posebej problematično je bilo pre-

majhno finančno ovrednotenje programov teološkega študija, kar je v začetnih letih povzročalo velike težave pri financiranju naše dejavnosti in ustvarjalo neenake pogoje predvsem za profesorje višjih letnikov. Z energičnimi posegi smo uspeli te razlike uskladiti in ustvariti primerljiv finančni sistem. Tako je potekla dolgotrajna borba za priznanje petletnega programa teologije pri MŠŠ. Dolgotrajna usklajevanja so omogočila, da je fakulteta dobila najnujnejše odobritve delovnih mest, da lahko vsaj za silo pokriva svojo dejavnost. Seveda se bo treba v prihodnje še boriti za optimalno zasedbo.

Veliko naporov smo vložili v posodobitev učnih procesov in programov in to delo čaka tudi prihodnje vodstvo. Poleg petletnega dodiplomskega programa teologije smo v tem času uveljavili tudi program univerzitetnega podiplomskega in specialističnega študija. Zaradi pritiskov bivših borcev zoper religijo, ki še vedno vedrijo na družbeno-političnem nebu in s sociološkimi prijemi določajo mesto in vlogo religije in teologije v družbi, je specialistični program religiologije prišel le do Komisije za humanistiko pri Svetu za visoko šolstvo Vlade RS. V zadnjem času potekajo usklajevanja za dodatno izobraževanje za predmet verstva in etika med Filozofsko fakulteto in nami. To usklajevanje bi bilo dobro poglobiti v smislu večjega sodelovanja v kreditnem sistemu in morda tudi podiplomskih programov. Seveda pa je to odvisno predvsem od pripravljenosti partnerjev za enakopravno in predvsem pošteno sodelovanje.

Kreditno ovrednotenje podiplomskih programov je namreč samo prvi korak k nadaljnjemu povezovanju v okviru Univerze in v mednarodnem prostoru. To povezovanje pa zahteva intenzivno delo in predvsem pripravljenost za medsebojno usklajevanje znotraj posameznih kateder, članic, univerz in v okviru mednarodnih povezav. Zato bo tudi potrebno nadaljnje delo in koordinacija med strokami doma in na univerzi. Vedno bolj se bomo morali usposablјati za tekmo, sicer ne bomo mogli osvajati družbenega prostora ne doma ne v svetu. V tem smislu smo postavili prve osnove. Zdi pa se, da se žal podobno kot v državi tudi sem ter tja med nami skušajo uveljavljati protekcijonizem in privilegiranost, ki včasih zavirajo vstop in dostop mlajšim v pedagoške in raziskovalne procese ter otežujejo strokovno izmenjavo in medsebojno človeško in pedagoško dopolnjevanje. Teološka fakulteta kot eminentno humanistična, torej človeku posvečena ustanova, se mora takim pastem bolj kot druge članice Univerze izogibati in biti glede tega drugim zgled in spodbuda za čimbolj celostno upoštevanje človeka kot presežnega bitja.

Vključevanje in sodelovanje profesorjev po novi zakonodaji o javnih uslužbencih pomeni tudi izbiro in obvezo, da profesor svojo zaposlitev v glavnem opravlja na Univerzi. Če je zaposlen drugje, se lahko maksimalno – z dovoljenjem univerzitetnega vodstva – zaposli do enotretinjsko izven univerze. Če opravlja pedagoško ali znanstveno-raziskovalno delo, se pravi

dejavnost, ki je plačana iz proračuna, lahko vse skupaj obsega le 100% plače in se sešteva. To pomeni, da profesor ne more biti zaposlen na dveh delovnih mestih in biti na obeh tudi plačan. Zakonodaja bo tako delovanje vedno bolj sankcionirala.

Pomembni dogodki za fakulteto

Leta 1992 vključitev v Univerzo (pod vodstvom dekana prof. dr. Metoda Benedika).

Leta 1994 po zakonu o Univerzi teološka fakulteta posluje kot enakopravna članica Univerze.

Leto 1994/95 je bilo najbolj kritično leto zaradi težav finančnega poslovanja.

Leto 1996 MŠŠ prizna petletni študijski program teologije.

Leta 1998/99 smo uspeli postaviti na TEOF dve znanstvenoraziskovalni skupini in dobili odobritev za financiranje s strani MZT.

Finančna rast je razvidna iz priložene finančne statistike in pove, da smo se v teh letih okrepili in dosegli zadovoljivo raven finančnega poslovanja, čeprav bi lahko predvsem z raziskovalnimi programi okrepili svojo dejavnost.

Prihodki	v 000 SIT	indeks
V letu 1995	149.357	
V letu 1996	184.600	123
V letu 1997	250.469	135
V letu 1998	263.396	105

Povprečni mesečni dohodek

V letu 1996	118.570 SIT
V letu 1996	111.590 SIT
V letu 1997	141.100 SIT
V letu 1998	142.980 SIT

Število zaposlenih

V letu 1995	35
V letu 1996	50
V letu 1997	50
V letu 1998	50

V času mojega mandata so postali redni profesorji dr. Drago Ocvirk, dr. A. Slavko Snoj in dr. Anton Štrukelj, v doktorje znanosti s področja teologije pa so bili promovirani: dr. Christijan Gostečnik, dr. Anton Jamnik, dr. Bogdan Kolar, dr. Julka Nežič in dr. Magdalena Šverc.

V tem času sta se upokojila prof. dr. France Oražem in prof. dr. France Rozman, vzporedno zaposlitev pa je z izjavo za upokojitev omogočil prof. dr. Rafko Valenčič.

V tem času so prejeli odlikovanja oziroma bili imenovani naslednji člani našega zbora: redni član akademije prof. dr. Jože Krašovec, član evropske akademije v Salzburgu prof. dr. Stanko Ojnik, zaslužna profesorja Univerze v Ljubljani prof. dr. Marijan Smolik in prof. dr. France Oražem, Univerze v Mariboru pa prof. dr. Stanko Ojnik.

Umrli so doc. dr. Franc Plemenitaš, akad. prof. dr. Anton Trstenjak, prof. Karl Jaš, doc. dr. Jože Rajhman in prof. Otmar Črnilogar.

Odprti problemi in naloge za prihodnost

Teološka fakulteta je imela v času mojega mandata redne stike z velikim kanclerjem in nadškofom in metropolitom dr. Alojzijem Šuštarjem, ki je spremljal njeno delo in tudi podpiral njene odločitve. Posebej pomembno je bilo, da je TEOF v soglasju in s podporo velikega kanclerja opravila vse potrebno za ponovno vključitev v Univerzo. S prihodom novega velikega kanclerja dr. Franca Rodeta smo te dobre stike vzdrževali naprej. Osebo sem velikega kanclerja obveščal tudi o delu na TEOF in ga seznanjal z vsemi pomembnimi dogajanjmi. Imeli smo tudi srečanja s slovenskimi škofi in redovnimi ordinariji, razen zadnje leto, ker je bilo rečeno, da tako srečanje ni potrebno. Slovenske škofove smo seznanili tudi z namero o novih študijskih programih, vendar nismo od njih dobili nobenega mnenja. Teološka fakulteta je v skladu z možnostmi izobraževala ob pomoči obeh ministrstev nove kadre in pridobivala nove sodelavce. Praviloma smo te sodelavce, če so bili to člani škofij ali redovnih skupnosti, opozorili, da pridobijo ustrezno soglasje ordinarijev. Po Statutu Teološke fakultete smo za nove sodelavce (docente – soglasje kongregacije, izredne in redne pa veliki kancler) prosili za nihil obstat. Ker so postopki vezani na habilitacijo, tako v univerzi, kot na zahteve kongregacije, trajajo postopki včasih razmeroma dolgo. Specifičen položaj Teološke fakultete pod dvema jurisdikcijama, včasih take procese tudi otežuje vendar pa zagotavlja toliko večjo kvaliteto. Za ostale sodelavce je predvidena pristojnost fakultete same in v skladu s tem so potekali postopki. Zadnje čase se je žal zgodilo, da nekatera imena niso bila sporočena ordinarijem, čeprav smo kandidate pod jurisdikcijo oziroma predstojnike kateder opozorili na dogovor z ordinariji.

Glede na pripravo novega programa visokega šolstva bo potrebno tudi nadaljnje prizadevanje za uveljavitev teološkega študija v teh programih. V zvezi s tem se bo ponovno postavil status TEOF, medsebojni odnos državne in cerkvene jurisdikcije in še posebej problem mariborske enote TEOF. V zvezi s tem se bo postavilo tudi vprašanje financiranja TEOF in njenega delovanja na relaciji Cerkev - država.

Še naprej se bo treba prizadevati za še boljšo kadrovsko zasedbo, predvsem pa okrepiti nekatera področja.

Z letošnjim letom se bo začel nov način financiranja Univerze, ko bo za plačevanje delovanja fakultete oziroma Univerze pomembno število študentov, ki se vpišejo in ki diplomirajo. Dokončno bo stopil v veljavo leta 2005 in bo zaostрил financiranje posameznih članic glede na število vpisanih in diplomiranih študentov. Tudi to bo spodbudilo večjo zavzetost profesorjev za študente, ki so glavni razlog našega delovanja na Univerzi.

Leta 2000 bomo začeli z mednarodno izmenjavo, ki smo jo podpisali letos s teološkimi fakultetami univerz Gradec, Regensburg, Innsbruck in Leuven. Potrebno bo poiskati nadaljnje partnerje in razširiti mrežo sodelovanja. V teku so pogajanja z Glasgowom. Odgovorna s strani Teološke fakultete, doc. dr. Bogdan Dolenc in Rudolf Gojmir Južnič, bosta morala skrbeti za uresničevanje programa.

Teološka fakulteta dobiva vedno več izrednih študentov, za katere bo dobro urediti posebno skrb, ki naj bo v pristojnosti prodekana za študijske zadeve. Prav tako se v redni program podiplomskega izobraževanja v zadnjih letih vpisuje dovolj študentov, da dobimo tudi državno podporo. Tudi zanje bo treba organizirati vsaj nekaj rednih predavanj, kar je v pristojnosti prodekana za znanstveno-raziskovalno dejavnost.

Pomembno vprašanje nadaljnjega delovanja TEOF je tudi prostorska in kadrovska zasedba knjižnic v Ljubljani in v Mariboru, čeprav smo organizacijsko in poslovno na novo uredili knjižnici v Ljubljani in v Mariboru v novih prostorih, ter na obeh krajih tudi po zaslugi profesorjev in drugih darovalcev pridobili veliko novih knjig.

Ocena stanja

Teološka fakulteta je v zadnjih letih napravila nekaj pomembnih korakov za uveljavljanje teologije v Cerkvi in družbi. Za to pot smo se enodušno ob podpori velikega kanclerja odločili v celotnem profesorskem zboru z zahtevo po ponovni vključitvi v Univerzo. Prepričani smo namreč, da bo teologija tako lažje odigrala svojo vlogo v procesih družbenega preoblikovanja in uveljavljanja teologije kot znanosti nad znanostmi pri razreševanju pomembnih problemov sodobnega človeka in sveta. Zavedamo se – to je obenem naloga in prednost teologije – da smo predstavniki panoge, ki brani človekovo integriteto in odpira duhovna prostranstva. Tako pa prispevamo k humanemu in celostnemu razvoju človeštva in ta naloga bo v prihodnje še bolj pomembna kot doslej, zato dela teologom ne bo zmanjkalo.

Profesorski zbor in zbor uslužbencev se je prenovil in pomladil. Hvala Bogu imamo dokaj dobro pokrita mesta in na razpolago ali na poti tudi

mlade, perspektivne kadre. Po izsledkih študentskih anket so te spremembe zelo pozitivno vplivale na razvoj pedagoškega procesa in dolgoročno tudi na znanstveno-raziskovalno dejavnost na ustanovi. V zvezi s tem je potrebno znova poudariti, da izsledki anket vplivajo na oceno v habilitaciji, zato je treba mnenje študentov upoštevati. Sicer smo tu predvsem zaradi študentov in je prav, da to spoštujemo.

Katedre bi morale vprašanju kadra posvečati vse večjo pozornost. Pri tem bi se morali odločati po kriterijih primernosti, sposobnosti, predvsem pa intelektualne poštenosti in delavnosti ter opuščati karierizem in podobne vzporedne pojave in nevarnosti, ki dolgoročno ustanovi povzročajo bolj težave kot prinašajo resnični napredek. K temu pa nas bo vedno bolj silil razvoj, kajti svetovni tekmovalni procesi ne bodo mogli zaobiti kvalitete in uspešnosti. Profesor največ naredi z vzgojo dobrih sodelavcev, tako je poudarila večina udeležencev na posvetu svetovnega združenja univerzitetnih prezidentov julija letos v Bruslju, kar pa je tudi splošno znana modrost.

Kot je razvidno iz Seznama predavanj za tekoče študijsko leto, je fakulteta pridobila veliko novih sodelavcev, med katerimi so tudi po oceni študentov zelo perspektivni znanstveni in pedagoški delavci. Na nekaterih področjih bo treba vrzeli še izpopolniti, še bolj pa bo treba skrbeti za zdravo tekmovalnost, ob skrbi za korektno krščansko sodelovanje in predvsem graditvi na izkušnjah starejših sodelavcev.

Menim, da se fakulteta primerno odziva na potrebe prostora in časa in svoje delovanje prilagaja potrebam sodobnega človeka v Cerkvi in v novi državi Sloveniji ob upoštevanju evropskih in svetovnih povezovalnih trendov.

Fakulteta se je kljub pomanjkanju dote na znanstveno-raziskovalnem področju uspela organizirati in prilagoditi zahtevam MZT. Nadpovprečno dobro je v primerjavi z drugimi uveljavila svoji dve programski znanstveno-raziskovalni skupini. Bo pa potrebno še krepiti mednarodno in domačo znanstveno dejavnost ter znanstvenemu razvoju doma in v svetu nuditi idejne in etične podlage za preživetje človeka in družbe. V tem smislu bo vloga teologije tudi v prihodnje vedno bolj pomembna, treba se bo seveda ustrezno organizirati in čimbolj dejavno posegati v procese razvoja in izobraževanja.

Kljub nezadržnemu pritisku dela javnosti na Cerkev, s tem pa posredno tudi na teologijo in našo ustanovo, nam je skoraj uspelo ohraniti število študentov iz prvih let. Kakovost študentov je dobra in tudi naprej si bo treba prizadevati, da bi premagovali ozkosti, ki se včasih pojavljajo med različnimi kategorijami študentov, predvsem med škofijskimi bogoslovci in laiki. Za prihodnost Cerkve in družbe je krepitev dobrih odnosov med študenti teologije velikega pomena. Za takšno sodelovanje so pomembni tudi profesorji in njihova odprtost in pripravljenost, da čimbolj pomaga-

jo vsakemu študentu, ne glede na njegovo usmeritev pri intelektualnem in duhovnem napredovanju. Nikoli nisem dajal prednosti laikom pred kleriki, zavzemal sem se za to, da bi kleriki in laiki dobro sodelovali na enakopravni ravni in se dobro pripravili na kasnejše sodelovanje v Cerkvi in družbi. V tem oziru je pomembno, da se tudi kleriki počutijo enakpravne partnerje v tem procesu. Po besedah brazilskega nadškofa Helderja Camare, ki mu jih je izrekel njegov oče pred duhovniškim posvečenjem, pa sebičnost in duhovništvo ne gresta skupaj.

Teološka fakulteta bo tako na Univerzi kakor v družbi lahko prispevala h kulturi miru in sodelovanja, kar je danes splošna naloga Univerze doma in v svetu. Škoda bi bilo, če bi profesorji zaradi kakršnikoli ozkih interesov ovirali te procese.

Fakulteta torej ostaja pomembna ustanova Cerkve na Slovenskem obenem pa je seveda tudi ustanova družbe in tega ne bi smeli spregledati. Ni nujno, da se obe dejavnosti popolnoma prekrivata. Dvoje jurisdikcij je za Teološko fakulteto porok večje kvalitete, delavnosti, odprtosti in sposobnosti, da sodobnemu človeku oziroma svetu posredujemo znanje, predvsem pa sposobnost celostno urejati ta razvoj. Odgovorni smo za to, da svetu posredujemo usposobljene ljudi, ki bodo znali tvorno sooblikovati pomembne sodobne razvojne procese tako, da bo v njih zagotovljena humanost, duhovna svoboda in predvsem odprtost za vrednote, ki so podlaga uspešne prihodnosti naše in svetovne družbe.

V zadnjih letih smo si v tem duhu prizadevali za tvorno sodelovanje znotraj fakultete, univerze, Cerkve in družbe. Osebno želim, da bi ohranjali in krepili tega duha. Naša ustanova je sicer tudi odraz posameznikov, vendar ne zaprtih v svoj svet in svojo znanost. Še bolj pa bo močna prek povezanih posameznikov in skupin, prek medsebojne usklajenosti, povezanosti ter pripravljenosti za skupno delovanje, za izmenjavo in posredovanje znanja ter predvsem za kolegialno oporo in pomoč pri teh nalogah. Teološka fakulteta mora posebej skrbeti za takšnega duha v smislu svojega temeljnega poslanstva, ki ga njeni člani ne iščejo le v stroki, ampak, kot sem prepričan, temeljijo predvsem v veri in v zavezanosti služiti bratom in sestram v Cerkvi in družbi. To torej ni neobvezno poslanstvo delavcev te ustanove, ampak zaveza, ki ima globlje temelje in to sodobni svet od nas upravičeno pričakuje ali celo terja. Posebej je to obveza znanstvenikov in akademskih učiteljev in kot je dejal nekdo: znanje je kot ljubezen, nikoli ga ni dovolj. Bogato, odprto in predvsem s človeškim in božjim duhom prežeto znanje naj bi v globalizacijskih trendih omogočalo ohranjanje človeške kulture in tako tudi preživetje človeka.

Na srečanju univerzitetnih voditeljev v Bruslju julija letos so razpravljavci, večinoma rektorjih univerz z različnih krajev sveta, od Belgije, Nemčije, Rusije, ZDA do Zaira, Sudana, Južne Afrike, Indije, Kitajske, Japonske, Nove Zelandije, iz svojih različnih kulturnih pogojev univer-

zitetnega delovanja ugotavljali, da postaja univerza edini svobodni prostor družbe, kjer naj se goji kritičnost, usposablja za mirovno kulturo, predvsem pa ohranja človeškost. Univerza pa bo to le, če bodo njeni člani to resnično hoteli, če se bodo v tem prizadevanju tudi povezali in pri tem tudi delovali.

Univerza bo vedno bolj izpostavljena izzivom politične, socialne in kulturne prenove sveta, ki jo povzroča globalizacija, tj. poenotenje življenja in človeškega prizadevanja po vsem svetu. Za ohranitev človeka in narave v teh procesih bo Univerza kot raziskovalna, vzgojno-izobraževalna in tako strateška ustanova igrala odločilno vlogo, če bo sposobna sprejeti izzive, ki jih prinaša ta razvoj in jih dejavno usmerjati ter svoje znanje prilagoditi sodobni govorici. Posamezne idejne, nacionalne, kulturne in verske skupnosti bodo zato morale vložiti izjemne napore, da bi mogle zdržati globalno tekmo in se ohraniti pri življenju. Sodobni tekmovalni procesi bodo omogočili preživetje le sposobnim, svobodnim in izobraženim. Za te naloge jih bo Univerza lahko pripravila le, če si bo izborila svobodni prostor raziskovanja in poučevanja, se prilagajala zahtevam, a jih obenem s svojo identiteto dejavno razvijala. Ta identiteta vključuje predvsem temeljito znanje na vseh področjih univerzitetnih disciplin in sposobnost, da univerza to znanje posreduje v spremenjenih in zahtevnih pogojih sodobnega življenja tudi v družbeni prostor. Podobno velja tudi za našo ustanovo in želim ji stalne modrosti na tej poti. To potrjujejo tudi s svojimi pedagoškimi prizadevanji.

Fakulteta je v tem času izdala več novih publikacij, predvsem pedagoških priročnikov in knjig v okviru znanstvenih publikacij Teološke fakultete. To dejavnost bo treba še bolj okrepiti, še bolj pa poskrbeti za večjo tržnost naših publikacij in njihov medijski odmev. Pri nekaterih univerzitetnih profesorjih prevladuje mnenje, da teologi premalo znanstveno publicirajo. Naši člani so sodelovali na različnih simpozijih, med katerimi je bil gotovo najodmevnejši znanstveni simpozij o interpretaciji Svetega pisma pod vodstvom akad. prof. dr. Jožeta Krašovca. Pod vodstvom naših profesorjev in v sodelovanju s profesorji drugih članic je izšel nov prevod Svetega pisma. Leta 2001 pa je v Gradcu in Mariboru predviden simpozij o vlogi teologije v Cerkvi in družbi, ki ga organiziramo v vodstvu Evropskega združenja katoliških teologov (EZKT). V ta namen smo imeli že sestanke z vodstvom Kongregacij za nauk vere in za katoliški pouk, sestanek kuratorija EZKT. Ponovni sestanek z vodstvom omenjenih kongregacij je predviden novembra v Rimu, posvet kuratorija pa oktobra naslednje leto v Ljubljani. Naši profesorji vedno bolj sodelujejo na mednarodnih simpozijih, delujejo na tujih univerzah in s tem krepijo svojo znanstveno razgledanost.

Ob koncu se zahvaljujem vsem, ki ste s svojim sodelovanjem omogočili, da smo dosegli omenjene rezultate. Ne bom nikogar posebej omenjal, da

tako drugim ne bi napravil krivice. Opravičujem se, če sem komu povzročal težave s svojim delom. Nikomur nisem zavestno hotel napraviti kakšne krivice, če sem pogršil, sem skušal to tudi pojasniti in popraviti. Če je še kaj v zraku, prosim, da mi ob koncu poveste, da predložim nasledniku, da stvari popravi. V svojem delu sem bil včasih hiter, morda do koga tudi nepotrpežljiv in zato prosim za razumevanje. Pri svojem delu sem večinoma naletel na veliko dobre volje in če smo dosegli uspehe, je to sad našega dobrega sodelovanja. Vesel bom, če bo v smislu izjave, ki mi jo je nekdo rekel osebno, da smo marsikaj dosegli, s pripravljenostjo in odprtostjo delo teklo naprej in bomo dosegli še boljše rezultate.

Nasledniku in ekipi, ki jo je izbral, želim na tej poti veliko potrpežljivosti in dobre volje ter tudi dobro sodelovanje uslužbencev, kar lahko rečem za svoj mandat in se vsem za to še enkrat posebej zahvaljujem. Upam, da zato odslej pri vas kot profesor ne bom imel težav, pa tudi ne privilegijev, pač pa le razumevanje kot doslej.

Terezija Snežna Večko, *Divine and Human Faithfulness. General Observations and the Place of the Concept in the Psalms*, *Biblische Notizen* - Beiheft 10, München 1995, 133 str.

Delo je izšlo v angleškem jeziku v zbirki monografij, ki izhajajo ob reviji *Biblische Notizen*. Avtorica je za to izdajo pripravila razpravo, ki je pravzaprav del njene doktorske disertacije iz leta 1985. (Zato je prav, da je poleg njenega imena na naslovni strani zapisano tudi ime mentorja: »with the cooperation of Jože Krašovec«.) Takoj je treba povedati, da je avtorica v opombah pokazala, da pozna tudi slovstvo, katerega izid sega v pozna osemdeseta in devetdeseta leta. Medtem ko je v disertaciji razpravljala o pojmu zvestobe v celotni hebrejski Bibliji, se tu omejuje na knjigo Psalmov. Zato v prvem poglavju (str. 9-42) logično podaja uvodne teme, ki sicer veljajo za celotno hebrejsko Staro zavezo. Tu gre za slovarsko opredeljevanje pomena hebrejskih besed za zvestobo, za razčlenitev glagolskih in samostalniških izpeljank iz korena *ʾmn*, pomensko sorodnih besed, značilnih besednih parov, sinonimov in antonimov. Dodana je še informacija o tem, kako Septuaginta, ki je pozneje vplivala na latinske in druge prevode, prevaja hebrejska izraza *ʾemet* in *ʾēmūnah*. Tako bralec dobi vpogled v problematiko, saj že lingvistične razprave in slovarji nakazujejo tako pomensko bogastvo posameznih besed kakor tudi zapletenost odločanja, kaj kaka beseda označuje v konkretnem sobesedilu

in kako bi jo najbolj ustrezno prevedli v sodobni evropski jezik.

Drugo poglavje dela je najobširnejše (str. 45-107). V njem avtorica po vrsti obravnava tiste psalmske vrstice, v katerih se pojavljata besedi *ʾemet* ali/in *ʾēmūnah*, kolikor se nanašata na Boga kot osebek. To je triindvajset psalmov od Ps 25 do Ps 146. V nekaterih se beseda pojavi le enkrat, v drugih v več vrsticah. V nekaterih enotah avtorica upošteva po dva ali več psalmov, ker gre za isto besedilo. Opozarja tudi na značilne besedne dvojice in druge izraze, ki se nekako po pravilu pojavljajo v bližini iskanih besed. Pri vsaki enoti dobimo osnovne informacije o vrsti psalma in njegovi zgradbi. Opozarja tudi na različna mnenja med komentatorji in jih kritično vrednoti. Avtorica tako razmeroma obširno prikaže sobesedilo, da bi tako laže odkrili, kakšen odtenek pomena zvestobe je v konkretni besedi. Pri tem upošteva temeljne komentarje in primerja stare in sodobne prevode. Pokaže se, da pojem zvestobe redno bolj ustreza kontekstu kakor pa abstraktni pojem resnice. Bog je resničen prav v odnosu do ljudi in do svoje besede. Ljudje se nanj in na njegovo besedo lahko zanesejo. Psalmist se v prošilni molitvi sklicuje na to, kako je Izraelov Bog spolnjeval svoje obljube v preteklosti. Kljub temu, da mora včasih ugotavljati, kako vse kaže, da Bog ne ravna v skladu z obljubami, premaguje razočaranje z novim zaupanjem, da se bo Bog izkazal zvestega. V svoji zvestobi Bog rešuje svoje ljudstvo in pravičnega,

ki vanj zaupa. Hkrati in prav zaradi tega reševanja tudi uničuje sovražnike svojega ljudstva in grešnike, ki ogrožajo pravičnega molivca. Tako se Božja zvestoba izkazuje v odnosu in v dejanju. Tu se kaže Božja dobrotā (*hesed*) in pravičnost (*ṣedeq/ṣēdāqāh*). Tako ob iskanju pomenske globine besed *ēmet* in *ēmūnāh* avtorica odkriva tudi smisel drugih besed. Besedni par *hesed* in *ēmet* sicer pogosto prevajajo kot 'ljubezen' in 'resnica', pa često nastopata kot popolnoma vzporedna izraza in oba označujeta Božjo zvestobo. Ta lastnost zaveznega Boga se kaže tako v prošnjih psalmih kot v hvalnicah.

Tretje poglavje je zelo kratko (str. 111-122). Tu gre za človeško zvestobo, kot ju izražajo izpeljanke iz korena *'mn* v psalmih. V petih psalmih, kolikor je teh primerov, avtorji psalmov govorijo predvsem o odsotnosti zvestobe med ljudmi in človeške zvestobe do zvestega Boga. S tem psalmi posredno še bolj osvetljujejo Božjo zvestobo; Bog vztraja in je njegova beseda zanesljiva, čeprav Izrael ali posamezni vernik prelamlja svojo besedo in izdaja svoj ljubezenski odnos do sočloveka in do Boga.

Avtorica večkrat poudari, da se stvarnost odnosov, za katere gre v omenjenih besedah, ne razbira samo iz besedil, kjer se besede pojavljajo. Tako v psalmih kot v drugih delih Svetega pisma se srečujemo z Božjo pravičnostjo, dobroto in zvestobo, čeprav v besedilih ni besed, ki jim to delo posveča posebno pozornost. Tudi človeška zvestoba se kaže

v dejanjih in specifičen besednjak ni nujno potreben. Zato besedne statistike nikakor ne morejo odkriti vsega vsebinskega bogastva svetopisemskih besedil. Vendar taka razprava, ki analizira pomensko bogate besede v njihovem kontekstu in odkriva pomenske odtenke, dragocen prispevek za razumevanje svetopisemskega sporočila. Razprava o Božji in človeški zvestobi prinaša veliko več kot napotke za prevajalce, čeprav tudi ta vidik ni zanemarljiv. Sicer pa bi razpravo lahko označili kot pomemben prispevek k biblični teologiji. Delo odlikuje tudi pretehtanost in treznost, skoraj bi rekel varčnost, v izrazu; bralec dobi vtis, da nobena beseda ni odveč.

Marijan Peklaj

Vid Snoj, *Sveto pismo Nove zaveze in slovenska literatura* (disertacija)¹

Metodološko izhodišče

Disertacija je tako po zasnovi kot po izvedbi razprava o vprašanju »možnosti razumevanja Nove zaveze kot literature« (Uvod, str. 5). Avtor je svojo nalogo oprl na klasično hermenevitično opredelitev Nove zaveze kot pričevanja o »dogodku Kristusa«, ki je hkrati pričevanje o drugem in skrivnostnem, in na tezo novjših slovenskih literarnih kritikov, predvsem Janka Kosa, da v slovenski literaturi uporabo svetopisemskih motivov iz Svetega pisma dooločata svobodomiselnost in sekular-

izacija. To izhodišče, ki ga je nakažal v Uvodu (str. 5–9), je avtorju narekovalo dva dela disertacije: I. Sveto pismo Nove zaveze in slovenska literatura (str. 11–94); II. Slovenska literatura v luči Svetega pisma Nove zaveze (str. 95–424). Prvi del velja kot »Hermenevtična prolegomena«, drugi del obravnava značilne motive, ki jih je pet slovenskih pisateljev (France Prešeren, Ivan Cankar, Anton Aškerc, Josip Murn in Božo Vodušek) prevzelo iz Svetega pisma Nove zaveze in jih pretekstualiziralo v nekaterih svojih delih. Sledi Povzetek in sklep (str. 325–343), Bibliografija (str. 344–365) in Summary (str. 366–368).

Odločitev za takšno zasnovo disertacije avtorju omogoča realen in varen okvir, hkrati pa dovolj možnosti za samostojen kritičen odnos do izbranega gradiva. Naloga je kljub temu zelo zahtevna, saj je moral avtor najprej pokazati, v kakšnem smislu je Nova zaveza literatura, potem pa motive, ki so jih omenjeni slovenski literati prevzeli iz Svetega pisma, primerjalno predstaviti v njihovem izvirnem kontekstu in v njihovi vlogi v domnevno svobodomiselnem oziroma sekulariziranem kontekstu del slovenskih pisateljev. Ker je avtorju tako v zasnovi kot v analizi šlo za razjasnitev hermenevtičnega položaja Svetega pisma Nove zaveze in novega drugačnega hermenevtičnega položaja izbranih slovenskih pisateljev, je za disertacijo značilna selektivnost ne le v izboru slovenskih pisateljev, temveč tudi v izboru motivov, ki so jih ti prevzeli iz Svetega pisma. Ne

le »Hermenevtična prolegomena«, temveč tudi glavni drugi del je razprava filozofske narave o hermenevtičnih vprašanjih. Obravnava primerov je pogosto ekskurz o tem ali onem temeljnem hermenevtičnem vprašanju. Disertacija kaže doslednost, saj avtor od začetka do konca uporablja iste temeljne opredelbe hermenevtičnega načela, v Povzetku in sklepu pa gradivo disertacije tudi povzame pod vidikom zastavljenih hermenevtičnih vprašanj.

Predstavitev načel in analize izbranih motivov

Prvi del disertacije je »pripravljen hermenevtični uvod«. Tukaj avtor postavlja tezo, da Nova zaveza ni tradicionalen predmet literarne vede, zato najprej išče odgovor na vprašanje, kako razumeti Novo zavezo glede na njen lastni izvorni status. Avtor opozori na težavo, ki je v tem, da moderna bibliostika in literarna veda na predmetnem področju Nove zaveze nista prišli do soglasja niti glede literarnosti Nove zaveze niti glede metode raziskovanja. Ena izmed težav je v tem, da je literarna veda utemeljila teorijo in zgodovino literarnih vrst na teoriji antične poetike, ki v marsičem ne ustreza naravi svetopisemskih besedil, ki imajo svoj izvor predvsem v semitskem svetu. Avtor opozori na stališče francoskega filozofa hermenevta Paula Ricoeurja, ki meni, da je Novo zavezo v celoti mogoče razumeti kot literaturo. Ricoeur opozarja, da Nova zaveza po svojem izvornem statusu ni delo

individualnega avtorja z umetnostnim hotenjem, temveč pričevanje, tj. pripoved-veroizpoved o »dogodku Kristusu«. Evangelij je zaradi pričevalnosti v prednosti pred drugimi spisi in velja kot »Kristusova blagovest«. Zato je Nova zaveza v drugačnem smislu literatura, kakor jo razume moderna literarna veda. V hermenevtičnem uvodu avtor izpostavi tako imenovano historično kritiko, ki je priznavala resnico pod pogojem, da ta ustreza razumu. Svetopisemska znanost se je zaradi spopada s historično kritiko Nove zaveze osredotočala na vprašanje zgodovinske resnice v Svetem pismu. Vodilo zgodovinske kritike je, da je Sveto pismo »zgodovinsko pričevanje« v literarnozvrstni raznolikosti. Svetopisemsko zgodovinsko pričevanje je potopljeno v resnico, ki je onkraj racionalne preverljivosti.

V drugem delu hermenevtičnega uvoda avtor navede poglede slovenske literarne zgodovine od Ivana Prijatelja do Janka Kosa in izpostavi uveljavljeno teorijo, da je slovenska literatura sekularna in subjektivna, tj. avtorska fikcija. Splošna duhovnozgodovinska podlaga slovenske literature naj bi bila svobodomiselnost, ki je opredeljena kot nekorenita miselnost. Po mnenju Janka Kosa slovensko svobodomiselstvo ni nikdar nihilistično, izraža se v različicah »panteizma« (str. 75). Temeljni način sprejemanja svetopisemskih motivov v slovenski literaturi naj bi bila sekularizacija. Na koncu prvega dela avtor postavi kritično vprašanje glede teorije o svobodomiselnosti in seku-

larizacije v slovenski literaturi: »Ali za prepripovedovanje novozaveznega pričevanja ni potrebna vera? ... Ali ni prepripovedovanje prav v tej veri, ki je v svojem izvornem momentu zaupanje brez vsakršnega zavarovanja, pokritja in podpore, zmožno vzdržati kriterij drugosti, jo uzreti v njeni nedomačnosti in prejeti skrivnost v njenem priobčanju, ne da bi jo hkrati razskrivnostilo? ... Mar se sekularizacija vselej godi v celovitem prepripovedovanju novozaveznega pričevanja? Kaj pa, če je na delu tudi v tistih literarnih delih, ki iz novozaveznega pričevanja jemljejo samo to, kar se v literarnoteoretičnem izrazju imenuje podoba ali metafora? In če je tako, mar nanjo ne bomo naleteli še zlasti tam, kjer je Nova zaveza ali sploh Biblija navzoča samo še v obliki fragmenta in kot taka vključena v »pripovedovanje druge zgodbe«?« (str. 93–94).

Prvo poglavje drugega dela ima naslov: Prance Prešeren in sekularizacija Biblije. V tem poglavju avtor navede nekaj značilnih primerov vključevanja novozaveznih podob ali metafor v pripovedovanje »druge zgodbe« pri Prešernu: goljufiva kača, sad spoznanja, strup spoznanja, srca rane krvave, dan žetve, glolja. V navajanju stališč novejših slovenskih literarnih kritikov glede sekularizacije in estetizacije ne pozabi omeniti pomembnega dejstva, da Prešeren religioznega sporočila svetopisemske podobe ne zanika, temveč jo dopolni s »posvetno vsebino«. V tem kontekstu tudi bolj izrecno razloži, kakšna je razlika med profanacijo in sekularizacijo v prena-

šanju svetopisemskih podob v druge zgodbe. Avtor ugotavlja, da se pri Prešernu sekularizacija najočitneje pokaže ob liku ženske in pri tem opozori na Stritarjevo stališče, da je Prešernova ljubezen le poetiška fikcija, »to hrepenenje po izvoljeni devici je simbol hrepenenja po nedoseženem idealu« (str. 131–132). Alternativno lik resnične ženske // simbol hrepenenja pri Prešernu avtor disertacije ilustrira z likom ženske pri Danteju in Petrarci, ki veljata za najpomembnejša nadaljevalca trubadurskega povzdigovanja ženske. Pri Danteju je ženska figura nebeške slave, ki v celoti kaže v prihodnjo slavo, pri Petrarci pa je le še ustvarjeno bitje, ki zastira Boga. Avtor ugotavlja, da je na Prešerna vplival zlasti Petrarca.

Drugo poglavje drugega dela disertacije ima naslov: Hrepenenje pri Ivanu Cankarju in novozavežno krščanstvo. Hrepenenje je prevladujoča tema Cankarjevih spisov. Avtor disertacije oriše razliko med svetopisemsko (meta)ontološko polnostjo in ontološko praznostjo hrepenenja, značilno za sekularizirano literaturo, in ugotavlja, da Cankarjeva dela ne kažejo enovitega občutenja hrepenenja. Pogosto nastopa kot moralna in v temelju ontološka sodba nad svetom zaradi doživljanja ničevega subjekta in je po svojem ontološkem smislu prazno. V romanu *Novo življenje* ter v zbirkah črtic *Moja njiva* in *Podobe iz sanj* pa Cankar razodene hrepenenje, ki izvira iz grešne narave, pa tudi hrepenenje po novem življenju v svetopisemskem smislu. V črtici

Kristusova procesija pride na dan eshatologizacija ontološke sodbe hrepenenja. Do obrata smisla hrepenenja pride ob liku matere.

V tretjem poglavju drugega dela disertacije avtor predstavi Aškerčev motiv Jude Iškarijota v baladi *Iškarijot* v luči svobodomiselnosti, v četrtem poglavju Murnovi novozavezni metafori v antologijski pesmi *Ko dobrave se mračje* in biblično ozadje podobe v kmečki liriki, in v petem poglavju Voduškov motiv Judeža, Judeževega izdajstva in Jezusovega smrtnega boja v luči etičnega konflikta s krščanstvom. Aškerc v baladi iz Nove zaveze prevzame celo zgodbo. Njegova interpretacija se kaže predvsem v tem, da sodbo nad Judom utemeljuje s pohlepom namesto s pomanjkanjem kesanja. Josip Murn naravo prikaže v njeni protislovnosti s tem, ko svetopisemki metafori naobrbe na pesemski jaz, ki hoče vklicati epifanijo narave, ta pa ostane brez odziva. Voduškova poezija v prvem obdobju kaže hrepenenje kot strast ali gorečnost za Boga. Toda ta strast je v bistvu duhovno poželenje ali poduševljenje predmeta strastne želje, zato se obrne proti postavki o metafizičnem Bogu in proti krščanskemu etosu.

Kritična presoja metode in izvedbe

V drugem delu Povzetka in sklepa avtor sam oceni tezo svoje disertacije in ugotavlja: »Teze kot tega, kar bi bilo kot postavljeno postopoma eksplicirano na ravni celotnega dela, ta doktorska disertacija nima. Odsotnost teze na tej ravni je lah-

ko, odvisno od gledišča, njena pomanjkljivost« (str. 337). To stanje razloži z informacijo, da je hotel tezi zagotoviti zanesljivost s tem, da jo je postavil na ravni ustreznih splošnih pojmov kot je svobodomiselnost; ta naj bi bila »hermenevtični položaj, v katerem bi lahko uzrli tako rekoč vsakega slovenskega pisca« (str. 82). Teze o svobodomiselnosti izrecno niti ne dokazuje niti ne spodbija, pač pa v obravnavi ugotavlja »variacije na témo«. Avtor disertacije ugotavlja neko nasprotje med najsplošnejšimi pojmi in med obravnavo posameznih besedil, ki namesto splošnosti in abstraktnosti kažejo *mnogopomenskost* besede kot slovarske enote in njeno *večpomenskost* v literarnem besedilu. »Tako se prek stika teksta obravnave z literarnim tekstom vzpostavlja dinamično razmerje, ki dopušča hermenevtično odprtost celote. To pomeni, da razumevanje ne poteka iz vnaprejšnjega razumetja celote, ampak se reflektira kot razumevanje, ki ob vsakem delu posebej na novo načrtuje celoto: poteka namreč v zavesti, da se celota sicer jasni, vendar z zaokrožanjem na delih, predvsem pa tudi, da sámo ne napreduje premočrtno k celoti, ker v gibanju od dela k celoti nikdar ne more pustiti za seboj dela« (str. 338).

Temeljno metodološko načelo dinamičnega razmerja med celoto in deli avtorja obvaruje pred nekritičnim prevzemanjem ustaljenih teorij sodobne mednarodne hermenevtike in slovenske literarne vede. Pomembna je ugotovitev: »Kar za-

deva variacije na témo svobodomiselnosti, je treba najprej reči, da svobodomiselnost, postavljena kot hermenevtični položaj slovenskih piscev, predvsem nikdar ni mišljena kot zunajliterarna instanca, ki bi od zunaj določala literaturo katkega pisca, literarno strukturo njegovega dela ... Iz tega izhaja, da ne gre za »eno samo« svobodomiselnost, ki bi jo bilo mogoče v vsej splošnosti pojma prenašati iz enega literarnega dela v drugo, ampak za svobodomiselnost, ki jo gre v literarnih delih odčitavati ob različnih likih, in sicer z razklenjanjem njene- ga pojma za vdor posameznega« (str. 339).

Kaj iz tega sledi za pojem sekularizacije, ki v disertaciji sestavlja drugi pojem z ravni najsplošnejših pojmov? Avtor takole opredeli razmerje med obema splošnima pojmomoma: »Svobodomiselnost je temeljni hermenevtični položaj, v katerem poteka sekularizacija itn. Vendar se pod udarom posameznega venomer *spreminja* tudi pojem sekularizacije ... Sekularizacija je tisto prenašanje bibličnega izraza na svet, pri katerem mora biti za razloček od profanacije izpolnjen temeljni duhovnozgodovinski pogoj, razpad enotne krščanske podobe sveta; tako je tisto, na kar se izraz prenese, uzrto iz sveta kot potrebno novega izraza« (str. 340–341). Ta opredelitev sekularizacije predpostavlja prenašanje svetopisemske metafore na neko drugo zgodbo. Toda pri delih slovenskih pisateljev gre kvečjemu za prenašanje na način premočviranja. To pa daje povod za osred-

nje vprašanje, ali sekularizacija nujno prinaša posvetovljenje in razskrivnostenje. Avtor odgovarja: »Sekularizacija ni nujno razskrivnostenje. Misel, da se pri sekularizaciji ohranja skrivnost, je pri tem razvita na podlagi dognanja, da sekularizacija ne prinaša dobitka sveta, torej da sama po sebi še ni prilastitev nesvetnega s strani sveta« (str. 342).

Opisano metodološko izhodišče in obravnava premotiviranja svetopisemskih motivov v slovenski literaturi je upravičeno v okviru hermenevtičnega položaja sedanje slovenske družbe in literarne vede, toda mnogo manj v okviru hermenevtičnega položaja svetopisemke znanosti v zahodnem svetu, ki je sicer odločilno vplival na slovensko kulturo vseh vrst. V zadnjih desetih letih je namreč na področju svetopisemskih znanosti klasična nemška historična kritika prišla pod udar prevladujoče literarne in tako imenovane kanonične kritike, ki je v ospredju domala po vsem judovskem in krščanskem svetu. Prevladala je svobodomiselnost v tem smislu, da raziskovanje svetopisemskih besedil ne poteka pod okriljem najsplošnejših pojmov, ki so se izoblikovali v filozofiji ali sistematični teologiji, temveč ravno nasprotno. Osnovno hermenevtično načelo je, da je treba izhajati iz besedila, kakršno je, in kvečjemu iz analize izvajati splošnejše pojme. Na splošno pa tudi do izvajanja splošnih pojmov na temelju analize obstaja velika skepsa. To velja predvsem za judovski svet. Težišče na Svetem pismu

kot literaturi pomeni tudi izredno senzibilnost za mnogopomenskost simbolov, metafor, motivov in sploh literarnih oblik. Srednjeveški nauk o četvernem smislu Svetega pisma, ki ga sicer avtor disertacije pozna (prim. str. 120), je s tem samo pridobil na veljavi.

Ta hermenevtični položaj poteka vzporedno z vse bolj intenzivnim primerjalnim raziskovanjem Svetega pisma v razmerju do drugih staro-orientalskih literarnih dokumentov. Primerjave na literarni ravni najbolj jasno kažejo, da so Hebrejci stare zaveze brez slehernih pomislov prevzemali motive iz sosednjih politeističnih kultur in jih ustrezno premotivirali tako, da so jim dali globlji in širši pomen v okviru svojega monoteizma z vsemi etičnimi posledicami. Bili so torej svobodomiselni glede izbire in vloge simbolov, ne pa glede teologije in etike. Svobodomiselnost glede izbire simbolov je celo samoumevna, ker izhaja iz nepopisne širine in globine Duha, ki jih je nadihoval. Iz teh razlogov je lahko tipično erotična Visoka pesem, katere temeljni motiv je popolnoma nedoločeno hrepenenje in iskanje v razmerju med dekletom in fantom, postala metafora ali tip hrepenenja po večni Božji ljubezni v vseh mogočih variacijah.

Glede na naravo Svetega pisma in hermenevtični položaj sodobne svetopisemske znanosti bi bilo bolj ustrezno, če avtor disertacije v uvodnem delu (hermenevtična prolegomena) ne bi izhajal iz načela zgodovinske kritike, ko govori o svetopisemski hermenevtiki, in o splošnih

in ideološko obremenjenih pojmih kot so svobodomiselnost in sekularizacija, temveč raje iz splošno priznane univerzalnosti svetopisemskih motivov in naravnih simbolov, ki jim smer v neskončno obzorje odpira univerzalnost postavk verovanja. Splošna literarna veda, zlasti tisti del, ki se tiče simbolike, bi bilo najbolj ustrezno hermenevtično izhodišče. Hermenevtična prolegomena bi se morala ravnati po hermenevtičnem položaju, ki ga imajo svetopisemski motivi v obravnavanih delih slovenskih pisateljev. Ta namreč kažejo, da slovenskim pisateljem ni šlo za vprašanje zgodovinskega Jezusa, temveč za nadempirično, absolutno kvaliteto ali veljavo njegove osebnosti in njegovega nauka. Ne dotikajo se racionalno-sintetičnih vprašanj historične kritike, temveč raznih vidikov bivanjskega doživljanja človekove razpetosti med končnostjo in neskončnostjo.

Redukcija metodološkega izhodišča na zgodovinsko kritiko je vprašljiva tudi glede na naravo Svetega pisma. Stara in Nova zaveza le delno obsegata zgodovinske podatke. Večji obseg sestavljajo modrostni reki, prilike, preroški govori, pisma, psalmi, apokalipse itn. Povsod je očitna težnja po nadzgodovinskem, presežnem in absolutnem. Tega ne kaže preprosto enačiti s kasnejšo krščansko sistematizacijo v enoten svet. V Svetem pismu je povsod občutena težnja po edinosti z Bogom, toda dejanski položaj je odtujenost zaradi nevere, nepokorščine in duhovne slepote. Sveto pismo ne po-

stavlja ideala po enotni zunanji podobi sveta, temveč nasproti vsem poskusom sistematizacije razkriva globoko resnico o moralnih nasprotjih med temo in lučjo, da Božja luč lahko obvelja kot edina končna resnica v diahronem in sinhronem prerezu. Prav zato so preroki in Kristus prišli v neizbežen konflikt z ideologi sistemov. Če slovenski pisatelji v svojih delih rišejo konture prepadov in vzponov v višine onkraj empiričnega dometa, se zdi, da so ti bližje svetopisemski predstavitvi resničnega življenja, kakor srednjeveška teorija o enotnem svetu, čeprav kakovosti njihovega občutja in višine njihove misli ne moremo izmeriti ali opredeliti.

Sintetična ocena disertacije

Disertacija je prvi večji poskus sistematične znanstvene primerjave hermenevtičnega položaja nekaterih temeljnih metafor v Svetem pismu Nove zaveze in v delih nekaterih slovenskih pisateljev. Ker ni na voljo vzorcev takšnega dela, je avtor disertacije moral sam iskati pot iz metodoloških zagat. Kljub enostranskosti v prvem delu je glavni drugi del izvedel po metodi, ki je lastna literarni vedi. Glavni prispevek je stalno vračanje na izhodiščno metodološko vprašanje z namenom, da se izogne poenostavljanjem s poskusi kot so kategorizacija motivov znotraj Svetega pisma in znotraj slovenske literature. Disertacija je bolj opozorilo kot navodilo, kako je treba brati literaturo, da metafore ostanejo neokrnjene v njihovi vlogi posredovanja presežnih obču-

tij in misli. Zato avtor kljub nekaterim pomanjkljivostim disertacije, ki so toliko bolj neizbežne, kolikor težja je naloga, zasluži priznanje za pionirsko delo.

Jože Krašovec

¹ Zagovor 31. maja 1999 na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Komisija: akad. prof. dr. Janko Kos (mentor), akad. prof. dr. Jože Krašovec, izr. prof. dr. Evald Koren, doc. dr. Marko Juvan.

Anton Štrukelj, *Kniende Theologie*, EOS Verlag, St. Ottilien 1999, 180 str.

Knjiga s pomenljivim naslovom *Kniende Theologie* (Klčeča teologija) je zbirka izbranih razprav, ki jih je profesor Anton Štrukelj objavil v različnih tujih revijah (predvsem v mednarodni reviji *Communio*) in zbornikih v zadnjih osmih letih ter predavanj na mednarodnih konferencah in kongresih (eno od teh predavanj - pod številko devet - še ni bilo objavljeno). Na koncu (pod številko trinajst) je objavljen avtorjev nagovor ob 30-letnici smti Adrienne von Speyr, ki tudi doslej še ni bil objavljen. V knjigi tako avtor ponudi delček svojega veliko bolj obširnega opusa, v katerem pa moremo vendarle prepoznati tiste globine, iz katerih črpa in ki dajejo pomemben pečat njegovemu teološkemu snovanju. Če prepoznamo v njegovem delu močno navzočnost velikega teologa dvajsetega stoletja Hansa Ursa von

Balthasarja (tudi naslov knjige je dokaz za to), to ne pomeni nekakšnega »podaljška« ali ponavljanja, temveč tisto sidro, ki mu omogoča varno, hkrati pa pogumno poglobljanje v teološke globine, jasen pogled na večkrat zamotana teološka in življenjska vprašanja ter široko obzorje, saj avtorjev namen je pomagati »sedeči teologiji«, da postane »molitvena« in končno »življenjska teologija«. Na to razsežnost Štrukljeve teologije je opozoril tudi kardinal Christoph Schönborn v svojem uvodniku h pričujoči knjigi na strani 6.

Trinajst prispevkov, ki sestavljajo trinajst poglavij, smemo razdeliti na pet tematskih ali smiselnih enot. V prvih treh nam avtor predstavi in posreduje nekaj bogastva iz »opus immensum« Hansa Ursa von Balthasarja. Drugo enoto sestavljajo štiri poglavja, v katerih avtor obravnava pomembna, večkrat oporekana ali pa zanemarjena ekleziološka vprašanja. Rdeča nit tretje enote (treh poglavij) je teološko vrednotenje moškega in ženske, zakona in družine. Četrta enota obravnava prihodnost posameznika (enajsto poglavje) in stvarstva (dvanajsto poglavje). Trinajsto poglavje, ki predstavi pomembnost življenja in dela Adrienne von Speyer za današnji čas, predstavlja posebno enoto.

Ker želi biti pričujoči sestavek zgolj povabilo k osebni branji Štrukljeve knjige, bom posamezne sestavke (poglavja) zgolj faktografsko predstavil. V prvem poglavju, ki nosi naslov *Von der sitzenden zur knienden Theologie* (7-20) predstavi

avtor odnos med teologijo in sveto-
stjo pri Hansu Ursu von Balthasar-
ju. Teologija in svetost sta neločljivi,
o tej neločljivosti nas želi prepričati
Balthasar v celotnem svojem delu,
in na to nas želi opozoriti tudi Štrukel-
j v pričujočem poglavju. Saj so
sveti teologi trdni stebri Cerkve in
svetniki v življenju preizkušena in
uresničena teologija. Živeta teologi-
ja svetnikov je bila vedno rojena v
molitvi in je molitev obogatila. Ta-
ko smemo govoriti o svetosti kot o
bistvu teologije, saj zajema pri ved-
no živem izviru, Jezusu Kristusu, ki
je izvirna »razlaga« (exegesis) Oče-
ta. Samo v tej tesni povezavi s sveto-
stjo bo teologija življenjska in pre-
pričljiva tudi v današnjem času.

V drugem poglavju avtor pred-
stavi »Theologik« - tretje »krilo«
Balthasarjevega triptiha (Ästhetik,
Dramatik, Logik). V tem delu tri-
logije, ki ima zopet tri dele, se po-
sveti Balthasar vprašanju, kaj nam
'resnica' želi povedati v Božjem ra-
zodetju po učlovečenju Logosa in
izlitju Svetega Duha. Štrukelj na
kratko predstavi posamezne dele
(knjige), kar pa je dovolj za prvo
informacijo o njihovi vsebini. Za ra-
zumevanje resnice o svetu (prva knji-
ga) je potrebna Božja resnica, tisti,
ki je rekel o sebi: »Jaz sem resnica«
(Jn 14,6) (druga knjiga) in Duh
resnice (tretja knjiga). Štrukelj po-
udarja, da je *Theologik* temeljnega
pomena za celotno trilogijo in teo-
logijo Hansa Ursa von Balthasarja
(prim. 28).

Globlje se avtor poglobi v vpra-
šanje kristologije v Balthasarjevi
Theologik v tretjem poglavju, ki nosi

naslov: *Die Christologie in der Theo-
logik Hans Urs von Balthasars* (29-
48). Predvsem se ustavi pri drugih
dveh delih: *Wahrheit Gottes* in *Der
Geist der Wahrheit*. Pomembno je,
da je celotna Balthasarjeva trilogi-
ja v svoji kristocentričnosti vseskozi
trinitarično in pnevmatološko za-
snovana. Res mojstrsko nas Bal-
thasar v svojih delih popelje v glo-
bine skrivnosti učlovečenja Logosa,
ki tako postane vidna beseda in
izraz Očeta.

*Kirche als authentische Interpre-
tin der Wahrheit*, je naslov četrtega
poglavja (49-65). Avtor tako že v
naslovu nakaže tri tematske kroge
(Cerkev, interpretacija, resnica), ki
jih predstavi v obratnem vrstnem
redu. Če je Jezus Kristus Resnica,
potem je tudi razlaga, ki jo posre-
duje naprej predvsem preko treh
kanalov: izročila, Svetega pisma in
službe (učiteljstva Cerkve). Zato je
tudi Cerkev zakrament Jezusa Kri-
stusa, kar je predvsem poudaril dru-
gi vatikanski cerkveni zbor, iz česar
izvira njeno rodovitno materinstvo.
Pripadati Kristusu tako pomeni tudi
pripadati Cerkvi, biti »anima eccle-
siastica«. Štrukelj začne in sklene
poglavje z Claudelovimi besedami:
»Hvaljena bodi vse slave vredna
mati, na katere kolenih sem se vse-
ga naučil.«

V današnjem tako poudarjenem
»protirinskem afektu« je prav osve-
žujoče prebrati besedilo s podobnim
naslovom (in vsebino), kakor je
naslov petega poglavja Štrukljeve
knjige: *Das Papsttum ohne den an-
tirömischen Affekt* (67-76). Avtor
poudari v pričujočem sestavku v

naslonitvi na Balthasarjevo delo s podobnim naslovom: *Antirömische Affekt*, da pomeni naravnost proti papeževi vlogi v Cerkvi dejansko porušenje Cerkve same. Kdor bo prebral pričujoče poglavje in Balthasarjevo delo, na katero kaže, bo odkril novo veselje za bivanje v Cerkvi in to prav v Cerkvi, katere prvi služabnik je papež.

V poglavju z naslovom *Gemeinsam glauben und verkündigen* (77-84) izhaja Štrukelj iz novega položaja in vloge Cerkve v naši družbi po osamosvojitvi in ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo. V njej mora Cerkev postati prepoznava in navzoča s svojim specifičnim poslanstvom, ki se predstavlja predvsem v njeni dialoški in službi resnici.

Pod naslovom *Die Mariologie als Herzstück der Ekklesiologie* (85-95) avtor predstavi širšemu svetu mariologijo in marijansko pobožnost profesorja Antona Strleta. To je tema, ki bi bila vredna temeljite razprave (mogoče doktorske disertacije), iz pričujočega poglavja pa moretj bralec (pa tudi naš) vsaj zaslutiti tisto zdravo marijansko pobožnost, katere graditelj je tudi Anton Strle, in zaradi katere se Slovenci po pravici imenujemo »Marijin narod«.

Če hočemo prinesiti jasnost v razumevanje človeka in njegovega poslanstva, potem moramo odkriti in sprejeti njegovo izvirno podobo. To še posebej v času, ko si ta človek išče prostor pod soncem tako, da zanemarja svojo izvirnost (feminizem) ali tako, da jo drugemu odreka (zatiranje vseh vrst). Štrukelj hoče

v sestavku z naslovom *Mann und Frau in Gott* (97-109) odvzeti orožje feminističnim gibanjem in ponuditi veliko bolj bogato in osvobajajočo podobo žene, kakor jo morejo ta gibanja, saj govori o primatu in edinstvenosti ženskega (des Weiblichen). Za polno uresničitev žene tudi ni potrebno duhovništvo, saj bi s tem žena žrtvovala tisto, kar je več, za nekaj, kar je manj (prim. 109). Tudi tukaj je avtorju v veliko pomoč Balthasarjeva nedvoumnost in osrediščenost na bistveno.

Ob napačni podobi človeka in predvsem poslanstva žene se zamaže tudi trdnost zakonske zveze. Svojo trdnost prejme zakon v zakramentalnih globinah, kjer se srečata Božja in človeška zvestoba. V zakramentu zakona ni nič človeškega odpravljenega, marveč v polnosti uveljavljeno in posvečeno. Poglavje z naslovom *Das Sakrament der Ehe als Licht für das Leben* (111-122) je koristno branje za zakonce in tiste, ki jim želijo pomagati.

»Was bedeutet die Familie der Kirche?«, se sprašuje avtor v naslednjem poglavju (123-133). In ugotavlja, da je družina »zenica« Cerkve, kar je ta še posebej poudarila na drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Vsi problemi na osebni in medosebni ravni se odlikavajo tudi in predvsem v družini. Štrukelj želi v luči papeževega pisma *Familiaris consortio* in *Pisma družinam* prispevati k temu, da bi družina zopet postala to, kar je v prvotnem Božjem načrtu.

V naslednjih dveh poglavjih, ki nosita naslov: *Hoffnung trägt nicht*

(135-147) in *Vollendung der Schöpfung* (149-165) se loti avtor eshatoloških tem. V prvem sestavku prikaže Jezusovo smrt in vstajenje kot temelj upanja za vse, saj je to edino upanje, ki ne osramoti (prim. Rim 5,5) in osmišlja tudi svetna upanja. V drugem sestavku pa izhaja iz dejstva, da je stvarstvo delo troedinega Boga, kar se v njem odraža. S tem je tudi položena v stvarstvo kal prihodnjega poveličanja. Zato je ta svet, na poti k novim nebesom, usmerjen k dovršitvi v Bogu, kar bo pomenilo dokončno zmago ljubezni.

Naj sklenem z ugotovitvijo, da nam je Štrukelj v pričujoči knjigi ponudil nekaj okrepčilnih grizljajev, ki so še kako potrebni v času, ko se pripravlja predvsem na hitro pripravljena, instant hrana. Kdor bo hotel zajeti še globlje, bo v pričujočem delu našel dovolj spodbud in smerokazov. Hkrati pa naj tukaj opozorim na Štrukljevo delo, napisano v ruskem jeziku in se vsebinsko v precejšnji meri pokriva s pričujočim. Naslov dela je *O Božji slavi*, izdano pa je bilo v Moskvi leta 1999. To je samo dokaz več, kako »daleč« seže njegova teološka misel.

Ciril Sorč

Jens Kreuter, *Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts. Reaktionen auf Verbrechen aus Gehorsam aus rechtsethischer Sicht*, Ch. Kaiser, Gütersloh 1997, 526 str., ISBN 3-579-02028-5.

Jens Kreuter je doktoriral leta 1996 v Heidelbergu z nalogo *Državni kriminal in meje kazenskega prava. Reakcije na zločin iz poslušnosti s pravno-etičnega vidika*. Za tisk jo je rahlo predelal, nekoliko skrčil in k sodelovanju povabil še nekatere avtorje, ki se ukvarjajo s tem vprašanjem. Delo kljub temu naredi močan vtis, bodisi s svojih obsegom kot tudi s svojo izbiro teme in njeno obravnavo.

Glede na dejstvo, da se danes tudi na področju zakonodaje vse bolj uveljavlja prepričanje, da morajo pri pripravi zakonov sodelovati tudi filozofi in teologi, da se mora upoštevati etični vidik zakonodaje, je povsem verjetno in razumljivo, da bo ta moment vplival tudi na (novo) oceno preteklosti. Razlogi za aktualnost splošne problematike v odnosu med etiko in pravom so fenomenološki in načelni. Še ne tako davno je bilo v javnosti slišati, da bodo etična vprašanja s pravnimi pravnimi prijemi zbledela. Pri razpravi o splavu, evtanaziji in smrtni kazni se je tudi pokazalo, da pravna ureditev ni enostavno odmev etične pomembnosti vprašanja. Pomembna je tudi ugotovitev, da se na konkretni zakonodaji lahko tudi na nezavedni ravni manifestira filozofsko-teoretično in kulturno ozadje določenega okolja. Slabi zakoni ali hitra institucionalizacija do-

ločenih teženj, ki bi morale šele skozi poglobljeno refleksijo, so odsev osiromašenega filozofsko-etičnega ozadja. Ko torej tudi pravna znanost vse pogosteje išče odgovore pri filozofski in teološki etiki, s tem opredeljuje tudi svoje stališče do določene obdobja v 50-tih, 60-tih in 70-tih letih, ko se je zdelo, da poglobljena etična refleksija ni potrebna.

V uvodu v svoje delo je Jens Kreuter predstavil tri kazuse iz polpretekle zgodovine: aretacijo Anne Frank v Holandiji (1944), masaker ameriških vojakov v kraju MyLai v Vietnamu (1968) in uboj nekega civilista na nekdanji meji med DDR in BRD (1989); kasneje se jim v knjigi podrobno posveti. Primeri iz novejših zgodovine predstavljajo in postavljajo veliko vprašanje institucijam in njihovi sposobnosti spreminiti se. Vprašanja se nanašajo na tako imenovani 'strukturalni greh' in na nujnost 'sekularizacije' tega vprašanja: Ali so institucije pravne države v tako kočljivih položajih, v katerih so na povsem jasne položaje odgovarjale zadržano in megleno, ostale tako neprizadete, da se zlo, ki bi ga morale obsoditi, ni naselilo v njih samih? Ko so obsodili zdravnike v Nürnbergu, niso nič rekli o medicini in njeni orientaciji. Avtor se je v svojem delu posvetil kazensko-pravnemu reševanju prej omenjenih primerov in odkril, da je težnja tako sodišč kakor tudi tako imenovanega 'javnega mnenja', da se ti ali podobni primeri čimprej pozabijo. Čeprav je delo nastalo na teološkem področju in so avtorja vodili tudi teološki razlogi, pa je hotel predvsem

govoriti kot državljan in, kot pravi, zaradi »možnosti odzivanja (na te položaje) v demokratični pravni državi, ki ne odobrava zločina iz pokorščine« (22). Delo je uvrščeno v serijo 'teologija v javnosti'.

Vprašanje se torej glasi: Ali je demokratična in pravna država pokor civilne nepokorščine? Kaj se skriva za interesom demokracije, da 'okupira' celotni politični in družbeni prostor? Ali to pomeni, da preizkušnja za demokracijo šele pride? Ali je preizkušnja za demokracijo v tem, da se ne more odzvati, da je tako rekoč naveličana ukvarjati se z dogodki iz preteklosti in da name-rava 'zločine iz poslušnosti' pomesti pod preprogo? Avtor si tudi postavlja vprašanje, kakšne so sploh možnosti demokratične in pravne družbe v prihodnosti, če zaradi določene inherentne šibkosti teži po splošni amnestiji.

Avtor se tudi vprašuje, ali je nemški pravni sistem sposoben zavzeti stališče do zločinov 'streljanja na meji'. Občutek osuplosti, da pravosodni sistem teži k splošni amnestiji in da ga rešitev ne zanima ter da se v javnosti pojavljajo vse številnejše zahteve po 'denacizaciji' oziroma intenzivnem pozabljanju in morebitnem reševanju z mehanizmom 'grešnega kozla', ga prevzame predvsem ob tem, ker se pravosodni sistemi izogibajo opredeljevanju krivde, do katere je prišlo iz poslušnosti. Ob tem se pojavi tudi vprašanje, ali je kaznovanje zločina iz poslušnosti sploh mogoče legitimirati. Ali obstaja pravo, ki preživi državne in družbene spremembe? Ali

to pravo, če obstaja, zahteva kaznovanje? In če o kaznovanju ne moremo govoriti, kako naj pride do sprave? Ali čaka na Cerkev oziroma na teološko etiko pri tem kakšna zadolžitev? Avtor meni, da ta vprašanja segajo na področje iskanja skupnih temeljev bodočega evropskega prava.

Glede na številne zločine iz pokorščine – naše stoletje jih je polno – je upravičeno vprašanje, ali je mogoče ustvariti pravno državo, ki s svojimi predpisi ne bi izzivala 'zločina iz pokorščine'. Drugače povedano: če je pogoj delovanja pravnega sistema pogosta aplikacija kazenskega zakona, je s stališča prava nemogoče ugotoviti, kaj je krivda in čigava je, če mora sodnik kaznovati tistega, ki z moralnega stališča 'ni kriv', se je pa pregrešil proti pravnemu predpisu, ki zahteva brezpogojno pokorščino. Kako je mogoče, da obstajajo zakoni, ki izzivajo zločin? Ali je kazen legitimno merilo urejanja razmer v družbi? Ali v 'pravni' državi obstaja zakon, ki ga mora posameznik izpolniti brezpogojno? Ali lahko država oziroma oblast kaznuje nekoga za kršitev zakona, za katerega je jasno, da v vesti ne obvezuje?

Avtor je problematiko ločitve med etiko in pravom oziroma tako imenovano osamosvojeno pravo v obliki praktično absolutnih zakonov v svojem delu samo nakazal. Evropa se bo v iskanju novega skupnega prava (*ius commune*) gotovo morala soočiti s 'primeri', ki so izrecno kršili temeljno pravno načelo, da pravo brani posameznika pred

družbo oziroma oblastjo, in s krivdo zakonodajalca, ki je spregledal, da bo nekdo razumel zakon v absolutnem smislu in ne bo čutil odgovornosti kot subjekt dejanja. Nesmiselnost sankcij se kaže predvsem v tistih primerih, ko se kazen aplicira v primeru kršitve nesmiselnega zakona oziroma zakona, katerega kršitev ne povzroči splošne škode, medtem ko ni mogoče kaznovati zakonodajalca, ki je krivični zakon sprejel. V zgodovino se bo gotovo vpisalo Gandhijevo obravnavanje znamenitega *Rowlatt Billa*.

Vsebinsko je knjiga razdeljena na štiri dele. V prvem delu (19-42) – tega sem praktično že predstavil – se vprašuje o reakcijah na zločin iz poslušnosti kot o problemu teološke etike. Opredeli pojme, imenuje kontekst in vprašanje uvrsti v pravno etiko. Vprašanje zahteva predvsem nove opredelitve sicer že znanih pojmov: dejanja, krivičnosti, krivde in določanja kazni. Novost pristopa je na eni strani interdisciplinarnost, na drugi strani pa neke vrste 'internacionalnost' oziroma preseganje ovir nacionalnih ali z nacionalizmi preveč zaznamovanih pravnih sistemov.

V drugem delu (47-196) obravnava teoretične probleme v zvezi z reakcijo na zločin iz poslušnosti. Nadaljuje z analizo 'pravne' države oziroma družbe, ki je z nenormalnim zatekanjem h kazni sokriva za stanje, v katerem je mogoč zločin iz poslušnosti. Najprej predstavi Milgramov poskus, ali kazenske sankcije spodbujajo učenje ali ga ne spodbujajo. Z raziskavo razmerja

med avtoriteto in odgovornostjo sta nadaljevala Kelman in Hamilton ter ugotovila, da je poslušnost splošno pričakovana reakcija na ukaz oblasti. Avtor zato ugotovi, da se tradicionalno razumevanje kazenskih sankcij bistveno razlikuje od kakega bodočega kazenskega zakona, ki bi bil rezultat reakcije na zločin, ne pa na kršenje zakona. Kaj je pravzaprav kazen? Drugi del zato končuje z iskanjem alternativ k tradicionalnim kazensko-pravnim reakcijam ter s predlogom, naj bi se kazensko pravo pravzaprav ukvarjalo s spravo med storilcem in žrtvijo. Pokazal pa je tudi na zapleten položaj sedanjega prava, ko so se nekatere bistvene pravne sestavine povsem po nepotrebnem vezale na kazensko pravo in zvezalo roke sodstvu. Avtor se na tem mestu očitno ozira na anglosaksonsko pravno izročilo (*Common Law*), kjer je sodnik s pooblastilom v izrekanju sodb bistveno bolj avtonomen kot pa sodnik v tako imenovanem 'kontinentalnem' pravu, v katerega so se vrinili tudi nekateri 'družbeni konflikti'.

V tretjem delu (200-349) avtor razgrne tri študijske primere in jih sedaj razširi: Nürnberški proces, primer MyLai ter streljanje na Berlinskem zidu oziroma na meji z DDR. Vsak kazus predstavi z več vidikov: zgodovinski položaj, reakcije pred procesom, pravne odločitve na procesu, cerkvena oziroma teološka javna stališča do teh odločitev (če so se pojavila) ter psihološka in socialna-psihološka opažanja ob tako imenovanem 'opravičilu' družbe, ki ga ima avtor za ob-

rambni mehanizem pred vsemogočnostjo prava.

V četrtem delu (353-398) avtor poskuša odgovoriti na vprašanje, kakšne reakcije na zločin iz poslušnosti bi bile bolj primerne od omejenih. Najprej govori o krivdi s kriminalnega, političnega, zgodovinskega in etično-socialnega vidika ter zločin iz poslušnosti uvrsti k etično-socialni krivdi. To naj bi bila spodbuda, da se pobudi za oblikovanje novega pravnega reda – v smislu nekakšnega *ius commune*, v katerem bi pravo tudi preprečevalo tako razumljeno pokorščino – ne bi samo nasmihali, ampak razumeli kot možno in nujno spremembo na področju delitve oblasti ter možnosti civilne družbe v pojasnjevanju in tehtanju posledic sedanjega položaja. Kazen bi morala biti sorazmerna. Pokazati bi morala na pasti kolektivnega subjekta, ki kaznovanje razume v smislu 'grešnega kozla', oziroma na možnosti kolektivnega subjekta, ki se je zavedel nujnosti sprave. Avtor omenja primer iz Južne Afrike, kjer je bila ustanovljena *Truth and Reconciliation Commission*. V anglosaksonskem izročilu je to lažje razumeti, ker naloga sodišča ni v tem, da bi iskalo resnico, ampak v tem, da razsodi konkreten primer na osnovi argumentov, ki so na razpolago. Ker sodnik ni obremenjen s tako imenovano resnico, ampak razsoja glede na razmerja med ljudmi, razmeroma natančno pokaže, v čem je problem, ki si ga zastavlja avtor pričujoče knjige. Mnogi strokovnjaki s tega področja so prepričani, da je

glavna ovira nekakšnega novega *ius commune* na starem kontinentu nerazumevanje oblasti, udeležbe vseh na oblasti ter odgovornosti posameznikov do družbe ter predvsem pretiravanje na področju kazenskih sankcij.

Dobrih 120 strani (401-526) dolg seznam literature, dokumentov, sodb in nekaterih tehničnih pripomočkov za branje knjige govori o temeljitosti dela. Delo daje vtis avtorjeve osebne prizadetosti ob tem vprašanju. Razkriva pasti deontološke etične teorije, značilne za hierarhične družbene sisteme ali skupine, kritičen pa je tudi do teleologije, ki so ji mar samo nameni in rezultat. Pokazal je tudi na šibkost filozofske in teološke etike, ki sta se na določeni ravni začeli strinjati s pravnimi rešitvami, bili sami ujetnici miselnih vzorcev, zaradi katerih sta se ukvarjali bolj s seboj kot s kritično distanco in bližino z družbo ter tako izgubili občutek za odgovorno sodelovanje pri oblikovanju družbenih norm.

Kreuterjevo delo zasluži vso pozornost ne le zaradi pomembnega razlikovanja med reakcijo na kršenje zakona in reakcijo na zločin – v kontinentalnem pravu, ki se zaradi pravnega načela prej odzove na kršenje zakona kot na zločin, to ironično izraža Kafkov stavek »Umorjeni je kriv!« –, ampak tudi zaradi konstruktivnih pobud glede bodočega in nedvomno odločilnega akta Evropske zveze, brez katerega se te politične tvorbe sploh ni mogoče predstavljati. V knjigi je veliko namigov na možno in potrebno sode-

lovanje med etiko in pravom v praksi. Bodoči skupni pravni temelji in spremembe struktur so (in bodo zelo pomemben) del tega sodelovanja.

Anton Mlinar

Brenda Almond, *Exploring Ethics. A Traveller's Tale*, Blackwell's, Oxford 1998, 299 str. ISBN O-631-19952-7.

Brenda Almond je profesorica filozofske etike in socialne filozofije in predstojnica oddelka za filozofijo na univerzi v mestu Hull v Angliji. Je tudi predsedujoča v Združenju za aplikativno filozofijo (*Society of Applied Philosophy*) in soizdajateljica revije *Applied Philosophy*. Doslej je izdala nekaj del s področja filozofske etike (npr. *Exploring Philosophy*, 1994), aplikativne etike (npr. *Introducing Applied Ethics*, 1995) in moralne vzgoje (npr. *Moral Concerns, Education, and the Individual*, 1996).

Njeno delo *Exploring Ethics*, ki ga imam pred seboj, je uvod v etiko oziroma utiranje poti k različnim etičnim teorijam. Obsega temeljna znanja in ključne pojme novjših oziroma najnovejših pristopov v filozofski etiki k etičnim teorijam ter najbolj znanih imen s področja filozofske etike v anglosaksonskem svetu. Z ozirom na mnoga druga dela s tega področja, ki seveda vsako od njih bolj ali manj odkrito že zastopa eno ali več teorij, med njimi pred-

vsem tisti vidik teleološke etike, ki utemeljuje utilitaristično etiko, se avtorica odloči, da bo na teorije gledala z vidika človekovih pravic in tako imenovane alternativne etike kreposti.

Ko odpremo knjigo, nas preseneti kratko kazalo in nekakšen enciklopedični pristop. Sistematične v našem pomenu besede torej ni. Avtorica se ji je izognila namenoma in jo utemeljila s podnaslovom *A Traveller's Tale*; knjiga hoče biti popotnikova zgodba o njegovi izgubljenosti in udomačenosti v svetu, o nujnosti 'zemljevidov', o njihovem nenehnem dopolnjevanju, in o nujnosti zemljevida, ki se mu reče človek. V prvem naslovom *The Traveller's Story* predstavi sebe kot popotnico (popotnika), ki rada potuje sama in se znajde v navidez znanem, in vendar zelo neznanem svetu. Skoraj avtobiografski pristop! Svojo popotno zgodbo predstavi v dvanajstih naslovih, ki predstavljajo dvanajst velikih etičnih tém. Vse nekako nadzoruje etika kreposti. Dvanajstim naslovom dodaja še *Popotnikovo vrnitev* (*The Traveller's Return*).

Naj grem k vsebini. Ozadje knjige je poglobljanje prepada med teoretično in praktično oziroma aplikativno etiko, razraščanje tehnične etike (pravilnosti) ter naraščanje tehničnih izrazov v etiki na račun pomembnih etičnih premislekov in argumentov. O tem prepadu avtorica pravi, da ga ni na nobenem 'zemljevidu' etike in da za marsikaterega predstavlja nevarnost, za marsikaterega tudi rešitev. Slutnja tega prepada je morebiti razlog, da se

toliko knjig s področja filozofske etike zanaša bodisi na neprizadet relativizem bodisi na prepričanje, da bo mogoče nekatere probleme rešiti z ustrezno harmonizacijo stroškov in koristi. B. Almond hoče v svoji knjigi pokazati, da je med teorijo in prakso v posameznem primeru veliko vezi in da je naloga teorije pravzaprav v tem, da povezave išče in da je pozorna do tega, kar se pravkar dogaja in kar uravnava bolj ali manj obsežna področja aplikacij. To ni samo prepada; je tudi kriza, zarez, ki je nastala v sodobni zavesti, in v njenem dnu je morda tudi pot, ki vodi 'domov'. Težave so lahko tudi priložnosti, če se človek odzove dovolj hitro. Avtorica v uvodu pravi, da je – preden je stopila na pot raziskovanja etike, neznan in divje dežele – sklenila, da se bo vrnila 'domov, da jo vodi spoštovanje do bralca in njegovih sodb; pravi, da je to najvažnejše etično sporočilo njene knjige. Ker bo morda koga presenetilo dejstvo, da religija v knjigi ne igra nobene vloge, se avtorica že v začetku 'opraviči' in pravi, da ne zanemarja religije, da pa išče skupne etične prvine onkraj kulturnih in religioznih razlik in hkrati z njihovim upoštevanjem. »To namreč ne pomeni da religiji nasprotujem ali da mi je nesimpatična, pač pa ravno nasprotno, večina največjih svetovnih religij je med seboj edinih v široki etični perspektivi, ki izhaja iz tega ozadja ...« (Uvod) Značilen sekularizem pri njej sploh ni moteč.

'Popotnikova' zgodba je avtoričina 'izkušnja' tujine in izolacije v študiju etike v tujini, v resnici samo

v Avstraliji, kjer se je izpopolnjevala, in plod njene fantazije, ki jo je šele postopno odkrila kot način srečevanja z 'divjim ljudstvom', z divjo civilizacijo, h kateri se odpravi kot nosilka ekološkega oziroma ureditvenega projekta; v tej tujini odkrije, da ta svet ni tako divji, kot je mislila, da je zelo podoben našemu, da nas ločuje neoznačen prepad in da je dokaj pomembno, kakšni so naši kriteriji; v svetu etike so ljudstva skozi tisočletja med seboj globoko ločena – in vendar povezana – razvijala lasten kodeks civilizacijskih norm. Avtorica je tri leta preživela zunaj svojega kulturnega okolja v drugem okolju, kjer se je nekaj časa čutila ujetnico in so jo nekaj časa imeli za ujetnico. To je na eni strani predstava o 'globokih' razlikah med različnimi kulturami in civilizacijskimi normami, na drugi strani pa vprašanje, ki si ga nenehno postavlja kot popotnica, kako pravzaprav ustvarja lastne sodbe o ljudeh in da je oblikovanje sodb o ljudeh izraz prizadevanja, kako sogovornikom posredovati vrednote. Hitra ocena: kontekstualizem. Zanj je značilno *hitro* odzivanje in dialog.

Vsak od dvanajstih naslovov se začne s pogovorom popotnice z enim ali več 'tujci' (ki so vedno bolj 'domači') in kratko refleksijo, ali je sogovornik(ca) razumel(a), o čem je tekel pogovor. To je 'divja' nujnost pogosto zelo novega položaja. Včasih se zdi, da na tem svetu ni več nobene neodkrite stvari. Toda prej kot si misliš, se lahko znajdeš v neznanem svetu. Popotnikovi pogovori so v začetku samo vpraševanja in krat-

ki odgovori. Ni še izmenjav informacij. Tega sveta ni mogoče ujeti na zemljevid. Svet je živ in izziva stališča. Zato se mi zdi prav, da vsebinskim vidikom knjige namenim več prostora.

Prvo poglavje (4-24) začne pogovor med popotnico in nujnostjo (dolžnostjo). Znanstvena etika je zaznamovana z determinizmi. Vprašuje se, ali je človek svoboden in ali mu svoboda sploh koristi. Avtorica pravi, da determinizem človeku preprečuje, da bi začel govoriti o sebi. Ker ne govori o sebi, govori o domnevnih potrebah, koristih, nujnostih, delu, poklicu. Znanstveni svet ima človeka za 'divjaka'; v tej etiki vladajo kruta pravila: če nisi koristen, te lahko divje ljudstvo ubije. Kako pristopiti k človeku, ki je v strahu za svoj obstoj in njegova človeška zgodba ne more do besede? Ali je človek res zanimiv samo z znanstvenega stališča? Ali so zanimivi samo znanstveniki? Kaj bi se zgodilo z etiko, če bi v njej popolnoma obveljal 'naravni zakon'? Avtorica pravi: Brez svobode človek sploh ne more misliti. Človekovega razmišljanja ne smemo skrčiti na procesiranje enega samega možnega scenarija.

V drugem poglavju (25-38) govori z egoistom. Ta trdi, da se človek rodi egoist in da mora najprej poskrbeti zase. Kakšne so oblike egoizma in kaj je etični egoizem? Je to predvsem hedonizem? B. Almond ugotavlja, da je zelo malo avtorjev, ki bi lastnim interesom dajali prednost do te mere, da bi jih lahko imeli za egoiste in da njihov egoizem ne bi

prispeval ničesar k skupnemu dobremu. Liberalizem res nastopi kot egoizem, vendar je celo Adam Smith prepričan, da gre tudi v liberalizmu za 'skupno blaginjo'. Avtorica pa meni, da je določen razvoj teorije, kot jo je na primer razvijal R. Dawkins, pravi primer sodobne etične 'divjine'.

Popotnica nato spregovori z utilitaristom (39-54). Pusti mu, da ji pove, kaj ga nagiba k temu, in pusti se vprašati. Utilitarist sledi užitku oziroma sreči. Za izhodišče svojega razmišljanja postavlja korist, srečo vseh, vendar je slab matematik in slab prerok: sklicuje se namreč na posledice, o katerih še ni gotov. Idealni utilitarizem J. S. Milla je zato razvijal moralne vloge in kreposti. Njegov ideal je intelektualna sreča, ki je sreča vseh, četudi dokaj neoprijemljiva. Avtorico zanima, kaj je narobe s to teorijo, da je proti njej toliko ugovorov? Meni, da toliko ljudi ugovarja zato, ker jo kot teorijo na tihem sprejemajo tudi tisti, ki jo kritizirajo, in ker je na splošno sprejeta pri vseh pomembnejših zahodnih filozofih. Nezadovoljstvo in kritičnost do sebe je možnost te teorije, nekritičnost velika nevarnost.

V četrtem poglavju popotnica naleti na relativista, na *mnoga mnenja* (55-73). Relativist namreč pravi, da nikakor ne more sprejeti, da je pri tolikih možnostih pravilen samo en odgovor. Moralni relativizem pravi, da mora vsakdo storiti to, kar misli, da mora storiti, ali bolj na kratko, da naj stori to, kar misli, da je prav. Relativist namreč vprašuje, kako

ravnati v dilemi. Glede na to so danes znani naslednji tipi relativizma: emotivizem, postmoderna, subjektivizem. To so odzivi na tradicijo, na verske vrednote, ki so ločene od življenja, in na določen objektivizem vrednot, zlasti na določeno razumevanje naravnega zakona. Relativizem odkrije osebnost, posameznika: osebnost postane naenkrat pomembna. To ni nujno egoistična osebnost, ampak je tveganje v odnosu do tradicionalizma in objektivizma. Značilne poteze relativizma so strpnost, pluralizem in vprašanje, kaj nas povezuje.

V petem poglavju (74-89) popotnica naleti na naravo, naravni temelj etike, na pravičnost, na urejenost, na *etos*. Pogovor z naravo je hkrati pogovor z zakonitostjo. Narava v tem primeru ni ista kot tradicionalni pojem narave, ampak gre za naravo, ki se danes izraža v človekovih pravicah oziroma v zahtevi, da se človekove pravice 'utelesijo' v zakonodaji. Seveda ne gre za moje pravice proti pravicam drugega, ampak za moje pravice, ki so obenem pravice drugega. Temeljne pravice izhajajo iz domneve, da je moralnost utemeljena na socialnih stikih in razmerjih. Načelo enakosti in svobode trdita, da je mogoče pravice zagotoviti samo tam, kjer je vsem zagotovljena svoboda. Brez svobode in enakosti se pravice začno lepiti (prijemati) na sposobnosti, na položaj v družbi in podobno. Rawlsov problem je bil v tem, kako vzpostaviti enakost na ravni svoboščin (*zlato pravilo* izhaja od tod). Pravice so potem lahko tudi pravičnost znotraj nekega pravnega

sistema. Če pravo brani to, kar hkrati iščejo ljudje (Antigona), potem imajo človekove pravice v celoti možnost, da postanejo sestavni del pozitivne zakonodaje, ne da bi to pomenilo pravni pozitivizem. Dejansko gre za to, da človek ne živi samo v družbi in da vsega ni mogoče izmeriti s pravičnimi zakoni. Če prihajajo v navskrižje pravice, to predvsem pomeni, da pravice ne morejo povedati vsega, in da (drugič) ni mogoče vseh stvari rešiti v javnosti. Enakost in svoboščine so vsekakor globlje. V tem oddelku nekoliko pogrešamo definicijo osebe, osebnega dostojanstva. Saj gre za naravo, ki je pri človeku oseba.

V šestem poglavju (90-107) se popotnica pogovarja z dolžnostjo, deontologijo in intuicijo. Kantov imperativ izhaja iz dolžnosti, ki jo človek prepozna z razumom. Etimološko dolžnost (imperativ) izhaja iz prepričanja v prsih, v srcu, ne v razumu. Premik na racionalno področje v dolžnostih je pokazal, da se lahko lastna določitev spremeni v nasilje. 'Načelni' problemi nastajajo na logični poti (prepričanje, da je logika 'hladna'). Intuicionizem hoče najprej princip (začetek) postaviti nazaj v srce, v čutenje, četudi se to kasneje izkaže kot relativizem. Intuicija pomaga, da se pri 'prima-facie-principih' ozavešči dejstvo, da en vidik še ne pomeni celote.

Sedmo poglavje (108-123) popotnico pripelje h krepostim in kontekstualnosti. Partner pogovora je *arete* oziroma krepost. Avtorica meni, da je poleg utilitarizma sodobnik najbolj naklonjen etiki kreposti,

kontekstualnosti in *zlatemu pravilu*. Kaj je krepost z vidika sodobne filozofije? Je pravilen in hiter odziv na položaj in hkrati tudi kriterij tako imenovanega socialnega in strukturalnega greha (neodzivnosti, neustvarjalnosti in počasnega odzivanja). Krepostna etika je ena najstarejših teorij, ki se vsaj glede temeljne kreposti, *fronesis* (modrost), skozi zgodovino ni bistveno spreminjala. Krščanstvo je to teorijo sprejelo predvsem kot orodje moralne vzgoje (zgleda). Med vrsticami 'slišim' stavek iz govora na gori: »Tako naj sveti vaša luč...«. Danes je bil v tem pogledu storjen največji korak naprej v feministični etiki oziroma bolj doslednem upoštevanju kontekstualnosti.

V osmem poglavju (124-137) popotnica govori z moškim in žensko, o človeški spolnosti, o ozadju njunega razmerja in o temeljih človeške družbe, o človeškem osebnem odnosu. Avtorica meni, da je v ozadju vseh razmerij osebno razmerje; osebno razmerje je tudi v ozadju svobode. Svoboda ni zadnja stvar, na katero naletimo pri človeku, morda predzadnja. Zato svoboda tudi ni zadnji odgovor; morda je predzadnji. Tudi spolnost ni zadnji odgovor. Kaj je osebno razmerje? Kaj je spolna etika? Na videz gre za ozko področje, toda druga stran tega vprašanja so zelo široke teme, na katere vpliva to, da smo ljudje moški in ženske. V pretekli dobi je pojem 'moralá' praktično pomenil samo spolno moralo. Vprašanje se je danes povsem obrnilo, tako da nekateri avtorji trdijo, da spolnost sploh

ni več predmet morale. Spolna svoboda je vprašanje o temelju in o teoriji spolne etike začasno postavila v senco. Vendar se temu ne more izogniti nihče, niti tisti, ki zagovarja spolno svobodo. Kajti vsi hočejo spolnost in spolno moralo opredeliti na novo. Obstajajo predvsem tri med seboj zelo različne definicije. Egoist jo definira kot hedonizem, drugi v njej išče predvsem stopnjevanje sreče, spet drugi pojmuje spolnost kot predmet norm. Kaj je spolnost? Je to obljuba ali strast? Je dolžnost ali naravna nagnjenost? Za današnje stanje na področju spolnosti so odgovorni tisti, ki so imeli spolnost za nevarno in so nanjo gledali skozi strogo moralnost; celo čustva so bila nevarna. Kaj je zakon in družina? Zaradi različnih stališč do spolnosti avtorica ugotavlja, da je sodobni položaj družine samo še en dokaz, da je spolnost v okolju spolne svobode – če je to zadnji odgovor – pod pritiskom svobode. Tega v prvotnih kulturah ni bilo. Spolna svoboda ne pomeni nujno osvoboditve spolnosti.

V devetem poglavju (138-166) se popotnica pogovarja z zdravnikom; pogovarjata se o življenju in smrti. Možnost tehnične pomoči pri posredovanju življenja pritiska na življenje in nad življenjem ni zmanjšala, ampak ga je še povečala. Življenje je pod velikim pritiskom. Mogoče ga je skoraj 'narediti', z genotiko je mogoče spremeniti njegovo značilnost. Genetik lahko človeku spremeni njegovo identiteto. Včasih to pomeni zdravljenje, včasih neizmerno tveganje. Življenje je pod pritiskom predvsem v primeru spla-

va. Danes je kontrola rojstev bojno področje dveh skrajnih stališč do življenja, ki obremenjujeta življenje in se do življenja ne opredeljujeta. Obe sta varianti kulture smrti in nasilja. Glede na to, da razprava o splavu poteka pogosto polemično mimo ljudi, avtorica izpostavi predvsem kompleksnost feminističnega argumenta. Njegova značilnost je, da zakonodaja daje ženski določeno prednost pred zarodkom. Zagovornice(ki) tega argumenta pravijo, da je pravico do splava mimo zarodka mogoče utemeljiti že s tem, ali je ženska hotela zanositi ali ne. Če ni hotela, je treba upoštevati njeno voljo; četudi ve, da bo pri tem uničila novo človeško bitje, je treba upoštevati njeno zahtevo do 'celega' telesa. Domnevna prednost pravice do telesa pred pravico (obrambo) zarodka je boleča točka feminističnega argumenta, ki se v praksi obrne proti ženi. Širši politični kontekst se na ta problem ne odziva, ker je pod pritiskom 'moške' kulture. Na videz se 'pravice' širijo. Marsikdo ve, da je nekaj narobe, vendar nihče nima poguma, da bi obrnil krmilo. Nekateri so prepričani, da je sprememba mogoča samo s prepovedjo splava. Zdi se, da se zagovorniki splava tega najbolj bojijo in zato nastopajo vedno z novimi predlogi. Govorijo o trgovini z življenjem, infanticidu in evtanaziji. Paradoks je v tem, da se 'pravice' širijo kot obremenjevanje življenja. To je najbolj kričeč primer konflikta pravic in nezadostnosti samih pravic.

Deseto poglavje (167-185) popotnica govori z enakostjo in ra-

zličnostjo. Enakost razume kot enakost možnosti – v smislu socialne pravičnosti. Toda na tem področju danes prihaja do velikih razlik. Rasizem in seksizem sta praktično dve veri, ki pretiravata pomembnost razlik. Diskriminacijo razumeta kot naravno, nujno in kot nekaj dobrega. Na drugi strani je multikulturalizem, komunitaristični ideali in liberalni individualizem razlike zane-marjajo ali so do njih indiferentni. Tudi te ideje so predmet kritike. Problematičen je zlasti položaj države, ki se noče vmešavati v področje vrednot, četudi zagovarja svoj pojem 'dobrega življenja'.

V enajstem poglavju (186-206) avtorica obravnava vprašanje svobode, pravičnosti in konflikta, problem vojne. Vprašuje se, ali ima oblast (država) pravico do odvzema svobode? To vprašanje po njenem pojasnjuje izbruh vojne: vojna je namreč neizmerno stopnjevanje domnevne pravice do kaznovanja in kaznovalne pravičnosti; to je primer, kako pravica rodi konflikt, postane pritisk in se s tem spremeni v še hujši zločin. Toda ker ljudje na splošno mislimo, da je zločin treba kaznovati, smo pred problemom vojne nemočni. Vojna je najprej kritje smrtne kazni in krivičnih zakonov. Razsežnost pravice do kaznovanja razkrivajo tudi krivični zakoni in tisti predpisi, ki grozijo s kaznijo. Prelom z miselnostjo vojne je mogoč samo s civilno neposlušnostjo oziroma tveganjem izgube lastne svobode ali celo tveganje življenja. Šele potem, ko odgovorim civilno, nenasilno, lahko kaj povem o

problemu mednarodnih konfliktov, terorizmu, grožnjah odcepitve in podobnem, meni avtorica.

Zadnje poglavje (207-224) popotnico spet predstavi v pogovoru z naravo. Zdaj je na vrsti popravek na zemljevidu: prepad, ki ga je zaznala na začetku, bo postala 'kriza' in pot njene vrnitve domov. Z naravo govori o zmernosti, skladnosti z okoljem, o ekologiji. V pogovoru nastopa tudi modrost. V tem poglavju avtorica predstavi svoj vidik in svoje poslanstvo. To je tudi vprašanje vrnitve domov in normalizacije zlasti na področjih, o katerih je govorila v zadnjih štirih poglavjih. Kako premagati nekatere težave? Lakoto lahko premagamo tako, da postanemo sami bolj skromni. Revnim bomo pomagali tako, da bomo sami postali bolj preprosti in revni. Tujcem bomo pomagali tako, če jim bomo pomagali pri organiziranju in vključevanju v novo kulturno okolje, svetu bomo pomagali, če bomo misli na prihodnje rodove.

Knjiga *Exploring Ethics* je originalen pristop h glavnim področjem sodobne filozofske etike. Teološka etika je omenjena sem ter tja. To lahko razumemo tudi kot kritiko teologije v njenem (ne)odzivanju na potrebe časa. Toda avtorica se je hotela religiozni etiki namenoma izogniti. Razume jo kot skrajno stališče in kot problem tradicionalizma. Nikoli je ne zamenja s fundamentalizmom, čeprav se zdi, da vidi na obeh skrajnih državah težavo v tem, kako ozavestiti dejstvo, da smo vsi na eni ladji.

Njeno vrnitev domov pospremi z ugotovitvijo, da je tujina lahko tu-

di doma. Odvisno od tega, kako gleda na človeka. 'Divjino' sodobnega sveta označujejo dejstva migracij, težav z organiziranostjo, neosveščenosti pred prihodnostjo, neustvarjalnosti in podobnim. B. Almond je problem tujine na domačem pragu ter dejstvo, da človeški zemljevid potrebuje dopolnitve, predstavila tudi v strukturi svoje knjige. Dodala je ključ za branje značajev njenih sogovornikov, dokaj zanimiv seznam bibliografije ter imensko in stvarno kazalo.

V času še vedno napredujoče sekularizacije – danes je ta pojav zajel celotnega človeka – je razumljivo, da se avtorica v knjigi izogiba vprašanju svetovnonazorske opredeljenosti. Opredeli se kot modroslovka: za modrost. Toda z nekega zornega kota čutimo, da predstavlja sekularizacija kot osvoboditev človeka izpod jarma idej in ideologij ter moralizma samo polovico poti; tudi sekularizacija bo morala skozi proces 'sekularizacije'. Etiko in moralo v sekularni dobi, v kateri živimo na starem kontinentu, še vedno močno določajo krščanski elementi in ostra nasprotovanja krščanstvu. Še vedno se obnaša kot demitologizacija, kot krepitev kontrolnih mehanizmov v družbi (država), kot kritičnost do svetovnonazorskih opredelitev, kot odnos do nekaterih elementov 'asketske' kulture, dokaj velike probleme pa ima sama s seboj. Mislim, da je nekatere vidike te samozavesti mogoče zaslutiti tudi v pričujoči knjigi. Sodobna sekularizacija samo sebe razume kot socio-loško-kulturno dejstvo izbiranja:

nujnosti izbiranja. Če je bilo v tradicionalni družbi predvsem težko izstopiti, se v sekularni družbi poudarek postavlja na 'vstop' in navzočnost: na odgovornost, izbiranje, osebno zavzetost. Avtorica se zaveda, da je sodobnikov 'hočem *biti*' obremenjen s spominom na *tisto vero*, v kateri človek ni bil prepričan, da je vir njegove avtentičnosti. Njen predlog je, naj bi etika človeku (ljudem) pomagala postati priča avtentičnosti.

Delo je originalno in dober uvod, četudi bo bralec včasih dobil občutek, da to ni zgolj osnovni 'zemljevid' etike, ampak da zahteva precejšnjo mero smisla za orientacijo in precej predznanja.

Anton Mlinar

Luigi Lorenzetti (izd.), *Dizionario di teologia della pace*, Dehoniane, Bologna 1997, 1067 str., ISBN 88-10-20558-8.

Mir je ena najstarejših in najosnovnejših teoloških tém. Svetopi-semsko izročilo gleda na mir kot na velik Božji dar z obljubo, kot na klic k sodelovanju pri uresničevanju Božje pravičnosti. Novozavežno izročilo se navdihuje pri velikonočnem pozdravu miru.

Nikoli v zgodovini pa mir ni bil teološka téma na podoben način, kot je to danes. Janez XXIII. je leta 1963 napisal preroško okrožnico *Pacem in terris*, ki je po mnenju mnogih sodobnih zgodovinarjev najbolj odločno posegla v reševanje kubanske krize in nevarnosti atomskega

spopada. Besedilo tega dokumenta je vplivalo tudi na potek koncila in zlasti tudi na začetek novega pontifikata Pavla VI., ki je to témo obravnaval že v prvi svoji okrožnici *Ecclesiam suam* (1964), kasneje pa predvsem v socialni okrožnici *Populorum progressio* (1967).

Konec sedemdesetih let so se s tem vprašanjem začeli ukvarjati tudi vidnejši moralni teologi, zlasti Bernhard Häring. V njegovem opusu je vsaj ducat knjig, ki obravnavajo témo miru in slonijo na petem poglavju drugega dela koncilskega besedila pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* (77-90).

Na plimovanje tega vprašanja je močno vplivala svetovna politika ali skoraj neverjetne notranje-politične zadrege, kot na primer Rdeče brigade v Italiji ali RAF v Nemčiji. V Italiji je teologije miru zelo živa. Naj omenim samo *Fondazione Lanza* v Padovi, ki je bila ustanovljena konec osemdesetih let predvsem z namenom študija politične in ekološke etike ter etike miru. Téma miru je prerasla v enciklopedično vprašanje. To do neke mere potrjuje tudi pričujoče delo.

Obsežno delo *Slovar teologije miru* (*Dizionario di teologia della pace*), ki ga imam pred seboj, je nastal pod uredništvom Luigija Lorenzettija, profesorja za moralno teologijo v Bologni, ki je k sodelovanju povabil 154 avtorjev. V uvodu pravi: »Slovar teologije miru ne predstavlja še ene teologije v genetivu, se pravi teologije, ki bi jo prepoznali šele v drugi besedi (kot na primer teologija dela, teologija razvoja, teologija zemeljskih stvarnosti itn.).

Je namreč uresničitev ambicioznega programa, da mir ne bi bil le teološki predmet – to sploh ne bi bilo tako novo –, ampak da bi postal kategorija-horizont-princip-simbol celotne teologije. To je, mislim, izvirnost in novost tega dela« (5).

Ponovno premisliti celotno teologijo pod tem vidikom pomeni na novo zajeti v evangelij miru in nenasilja. Nov način opredeljevanja teoloških tém pod vidikom miru je hkrati tudi soočenje s témo socialne razsežnosti personalizma, teologijo preroškega protesta in nena zadnje tudi s témo nenasilja in njenimi posledicami v strukturah mišljenja, govorjenja in delovanja. To je klic teologom in teologiji, naj témi miru izpostavi celotni krščanski *credo* ter na celotnem teološkem področju poišče spodbude, ki izhajajo iz miru in se k njemu vračajo.

Vprašanje miru je dobilo novo vsebino in pomen posebno po okrožnici *Pacem in terris* Janeza XXIII. On je z nekaterimi svojimi potezami pokazal, kaj je treba storiti, da mir ne bo le ena od teoloških tém, ampak da bo oblikovala celotno teologijo. Ostalo je vprašanje, kako to storiti v celotni teologiji, da se bo celotno krščansko sporočilo lahko prepoznalo kot evangelij miru? Čas se je zdel tedaj primeren, da teologija na to vprašanje odgovori.

Od tedaj je preteklo skoraj trideset let, in leta 1991 se je skupina italijanskih teologov zbrala in določila datum, ko naj bi uresnili žspeči projekt in mir vrnili teologiji, teologijo pa miru. Vodilo jih je pričanje, da naj se teologija spreo-

brne k miru zato, da bi se lahko spoprijela z novimi horizonti in novim upanjem. Glede na pomenski par teologija-mir je pričujoče delo na neki način že doseženi cilj, na drugi strani pa je tudi začetek poti, na kateri naj bi mir postal notranja vez vseh teoloških disciplin.

Zanimiv je že način – knjiga nosi naslov *slovar* –, s katerim so se izognili pristopu, ki je značilen za priročnik. Struktura slovarja ali morda kar enciklopedije dela delo bolj odprto, zlasti v zaključkih, hkrati pa tudi bolj uporabno, kot posvetovalni priročnik, dostopen najrazličnejšim osebam, bolj odprt tudi kasnejšim dopolnitvam, vprašanjem in popravkom. *Slovar* je bil zamišljen kot nekakšen žalmanah’.

V *Slovarju* se predstavijo naslednje teološke discipline: biblična teologija, fundamentalna teologija, dogmatika, liturgika, teologija duhovnosti, zgodovina Cerkve in moralna teologija. *Slovar* je zamišljen najprej kot nekakšen znotrajteološki pogovor, nato kot ekumenski kontekst in medreligiozni pogovor ter tudi pogovor teoloških ved z drugimi vedami, zlasti s humanističnimi. Predstavljata se dve, filozofska etika in ekologija. Téma miru ni monopol nobene od znanosti ali religij, ampak je temelj vseh. Temeljni pomen miru je treba posebej poudariti v vzgoji in pastoralni. Različne znanosti – vseh predstavljenih je enajst – so v celoti prispevale 74 gesel, ki so pravzaprav poglavja, ki so nadalje razdeljeni na 271 podgesel. Največ jih je prispevala moralna teologija: v celoti 51 podgesel.

Vsaka od znanstvenih disciplin se v kratkem predstavi, kaj téma miru konkretno zanjo pomeni (55-180). V *Slovarju* lahko potem na zgornjem robu na vsaki strani spremljamo številke disciplin, ki so prispevale določeno podgeslo.

Mir je multidimenzionalna resničnost. Ni je mogoče izraziti v običajnih kategorijah. Je hkrati presežna in navzoča, je individualna in socialna vrednota, je ideal in hkrati resničnost, ki jo je treba šele postaviti; je popolna resničnost in hkrati resničnost, ki jo je treba nenehno dograjevati. Je dar in naloga.

Vsaka od znanstvenih disciplin ugotavlja, da je najtežje spremeniti mišljenje in zgraditi besednjak, ki ne bi bil odvisen od metafizike nasilja. Téma miru je zlasti neizprosnna do neopredeljenosti oziroma nevtralnosti raziskav.

Vsako od gesel je najprej opredeljeno v tradicionalnem pomenu, temu pa sledijo eno ali več podgesel. *Slovar* se začne z ‘žljubeznijo’ (amore) in konča z ‘žživljenjem’ (vita). V začetku *Slovarja* so na razpolago tri različni sistemi branja, po geslih, po podgeslih in po različnih disciplinah, ki so prispevala podgesla. *Slovar* sam obsega dobrih osemsto strani (183-1025). Sledijo še register bibličnih, rabinskih in korranskih citatov, imensko in stvarno kazalo.

Avtorji so prepričani, da je to zgodovinsko delo ne samo zato, ker hoče zgodovino gledati skozi drugačna ‘očala’, ampak tudi zato, ker hoče dati zgodovini svoj prispevek. Evangelij miru se mora utelesiti in

oblikovati kulturo. *Slovar* ponuja ustrezno orodje ne le teologiji, ampak vsem tistim, ki so kakor koli vključeni v preroško delovanje v prid miru, se pravi vsem tistim, ki se čutijo odgovorne, da mislijo svojo vero na horizontu miru in njegove globalizacije.

Hiter pregled knjige na eni strani ne potrjuje tega prepričanja, saj je navsezadnje ključ do branja dokaj zapleten, na drugi strani pa seveda ni dvoma, da hitrost tukaj ni na mestu. Apostol Peter je nekoč zapisal: »Gospod ni počasen glede obljube, kakor nekateri mislijo, da je to počasnost. Ne, le potrpežljiv je z vami, ker noče, da bi se kdo pogubil, temveč da bi vsi dosegli spreobrnjenje. ... Kako prav je torej, da živite sveto in res pobožno, ... da čakate in pospešujete prihod Božjega dne ...« (2 Pet 9-11). Ta dan ni le cilj in smisel zgodovine, ampak je tudi najgloblja Božja skrivnost. V velikonočnih besedilih se zlasti Cerkev zaveda, da je dolžna moliti za vse, za nasilnike, upornike, samomorilce. Ta moč in sposobnost se človeku podarja v ognjenih plemenih in vetru na binokosti. Sveti Duh je Božje veselje in tudi človekovo veselje. Kristus od nas ne zahteva nič drugega kot to, da se popolnoma izročimo temu veselju: »Ko odidem in vam pripravim prostor, bom spet prišel, in vas vzel k sebi, da boste tudi vi tam, kjer sem jaz« (Jn 14,3). To je obljuba miru. V iskanju in oblikovanju te obljube so avtorji dosegli svojevrsten uspeh. Že samo to, da so se odločili pogledati na stvarnost sodobnega vprašanja o miru skozi

perspektivo bibličnega miru in z vidika Kneza miru, zasluži vse priznanje. Toda to je hkrati tudi naloga.

Anton Mlinar

Lexikon der Bioethik, 3 zv., Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1998, ISBN 3-579-00264-3.

Že leta 1978, komaj devet let potem, ko se je *bioetika* pojavila kot nov način obravnavanja znanstvenih raziskav na biološkem in medicinskem področju ter njihovih etičnih implikacij in aplikacij, posebno v medicini, je *Joseph and Rose Kennedy Institute of Ethics*, ustanovljen leta 1971, podprl publikacijo prve *Enciklopedije bioetike (Eyclopedia of Bioethics)*, že takrat v štirih zvezkih. Leta 1996 je izšla druga izpolnjena izdaja tega zdaj že uveljavljenega priročnika. Cilj *Enciklopedije bioetike* je bil spodbuditi ustanavljanje centrov za bioetiko po celem svetu. Vendar je ameriški vzorec omejen na etične implikacije in aplikacije znanstvenih raziskav. Nemogoče je naštetih številne poskuse, kako to problemsko področje kar najbolj strniti. Pri nas je leta 1994 Anton Dolenc pod naslovom *Medicinska etika in deontologija* izdal besedila vseh pomembnih mednarodnih in nacionalnih etičnih dokumentov in izjav s kratkim komentarjem. Vendar se to delo – tudi zaradi položaja etike v našem okolju – niti po vsebini niti po perspektivi ne da primerjati z deli, ki jih je

spodbudila bodisi *Enciklopedija bioetike* bodisi posamezni centri za bioetiko. V slovenskem jeziku doslej sicer še nimamo nobene pregledne bioetike oziroma *življenjske etike*, ki bi vprašanja s tega področja obravnavala z vidika položaja po letu 1969, ko je bil ustanovljen *Hastings Center*, prvi center za študij bioetike sploh.

Tokrat predstavljam *Leksikon življenjske etike (Lexikon der Bioethik)*, ki so ga po naročilu *Görresgesellschaft* uredili Wilhelm Korff, Lutwin Beck in Paul Mikat. K sodelovanju so povabili preko 400 znanstvenikov in strokovnjakov, ki so doma v bio-medicinskih, filozofsko-etičnih, socialnih in ekoloških vprašanjih sodobnega časa. Na nemškem območju je to doslej prvo tako in tako obsežno delo. Obsega več kot 2500 strani velikega formata in nudi obsežno in zadovoljivo orientacijo in informacijo. Temeljna zamisel dela je – kot pove že naslov – leksikografska, informativna in pregledna.

Dela ne nameravam predstavljati podrobno, saj je to nemogoče. Hočem predvsem povedati, da se za tem ogromnim projektom skriva do neke mere specifična evropska tradicija, kar bo koristno tudi v morebitnem primerjanju tega dela z drugimi, zlasti s prej imenovano *Enciklopedijo bioetike*. Delo je naročila in podprla *Görresgesellschaft*, ena najstarejših stanovskih družb v Evropi, ustanovljena leta 1876. V okviru njenih dvanajstih področij delovanja ni niti teologije niti biologije in tudi ne žsolske medicine. Zakaj

potem tako delo? Predsednik *Görresgesellschaft* Paul Mikat je leta 1992 objavil, da bo družba v šestih letih izdala obsežnejši leksikon o etiki zato, ker hoče s tem prispevati k etični razpravi, ki je v znanosti in posebno v medicinski znanosti nujna regulativna moč in ji je treba na strokovnem in znanstvenem področju pripisati večjo težo kot državni zakonodaji. Izraz *bioetika* namreč pomeni nov etični sklop vprašanj, ki se zastavljajo o človekovem obstoju oziroma življenju in preko njega tudi o življenju na svetu in tudi o odnosu do neživega sveta. Bioetika ima v evropskem prostoru nekoliko širši pomen kot ameriški *bioethics*, ki ustreza evropski *medicinski etiki*. Tako to niti ni prvi poskus, da bi bioetika postala nov in širši okvir od ekologije. Zato naslov dela namenoma prevajam kot *Leksikon življenjske etike*. Pred leti so na to v nemškem prostoru opozorili na primer F. Furger (+1997) in E. Schockenhoff. Leksikon obsega medicinsko etiko, etiko človeškega okolja (*humanökologische Ethik*) in etiko okolja (*Umweltethik*) oziroma individualno, socialno in naravno etiko. To je ozadje *Leksikona* in njegova temeljna struktura.

Izdajatelj je pri tako obsežnem projektu računal na dve dokaj pozitivni okoliščini: 1.) da je študij temeljnih vprašanj v evropskem in posebej nemškem prostoru zelo napredoval in da je bilo treba predvsem zbrati ljudi, ki bodo sodelovali pri projektu, in 2.) da je dostojanstvo človeške osebe znotraj vseh moral in oblik etosa popolnoma ja-

sen in brezpogojen temelj in vodilo vseh pravnih in etičnih izjav. V Konvencijah o varovanju človeškega dostojanstva in temeljnih svoboščin, ki so značilne za našo celino, se v pojmu dostojanstvo osebe steka krščansko in humanistično izročilo in mu s tem krepi pomen. To pa po drugi strani pomeni, da se izdajatelj dobro zaveda tudi problema 'povprečne racionalnosti' širokega sloja strokovnjakov in ustanov, ki kljub jasnim načelom mešetarijo s svojimi interesi. To je razlog, zakaj je treba sicer znana vprašanja odpirati na novo in predvsem ohranjati slog sporočanja temeljne in zavezujoče norme dostojanstva človeške osebe.

To ne pomeni, da bi bilo treba govoriti samo z enim tonom. Pri iskanju resnice, pravi izdajatelj, ne gre za to, da bi sprejeli določen odgovor v *Leksikonu*, ampak da bi ta spodbudil lastno in izvirno iskanje in najdenje. Gotovo namreč je, da je iskanje in najdenje resnice v osnovi etični proces, kar z drugimi besedami pomeni, da hoče *Leksikon* ponuditi tako teme za razpravo kakor tudi spodbujati k določenemu 'predznanju' in odgovornemu sodelovanju pri ustvarjanju etičnega konsenza.

W. Korff v začetku prvega zvezka podrobno predstavi nastajanje, potek in zaključek tega projekta. Najprej opredeli področje, ki ga opredeljuje bioetika oziroma *življenjska etika*, poudari pomen lastnih pristopov – pri čemer poudarja pomen diskurzivne etike – in ustvarjanja pogojev za čim širši konsenz, opredeli vlogo in pomen prava ter nazadnje splošne orientacijske toč-

ke glede celotnega dela, ki sem jih že omenil: da delo sloni na treh temeljih: na dostojanstvu osebe, na ekološko razsvetljeni antropocentričnosti oziroma na socialni etiki z elementi ekologije. V premislek ponuja nekatere nove izraze: poleg biocentričnosti, ki ustreza tradiciji A. Schweitzerja, še patocentričnost (sposobnost trpeti in sprejeti realni položaj) in fiziocentričnost (narava kot danost in princip).

Na začetku prvega dela je seznam sodelavk in sodelavcev (I:19-31), seznam okrajšav (I:32) ter konkordanca gesel v treh tujih jezikih (angleščina, francoščina, španščina; I:33-50). Osebno in stvarno kazalo je na koncu tretjega zvezka (III:815-822, 823-894).

W. Korff meni, da bioetika postaja nov način razumevanja razmerja človek-narava, pri čemer je imperativ 'medmrežje', umeščenost. Bioetika že dolgo ni več samo problem aplikativne etike ali morebitni povod 'reparaturne' etike (sanacija okolja), ampak postaja (mora postati) povezava z vsemi civilizatoričnimi dejavnostmi. Kaj je torej 'napredek' s tega zornega kota? Nova človekova samozavest? Nedvomno! V 21. stoletju bo verjetno ena temeljnih človekovih nalog delo na 'mreži' odnosov med tehnično-ekonomskimi sistemi na eni in biotskimi in abiotskimi sistemi (strukturami) na drugi. To bo gotovo prineslo velike spremembe tudi v človekov socialni prostor. Glede na vse elemente, ki jih je treba upoštevati, človekov svet ni pod normo vnaprej načrtovane harmonije. Človek

je vedno znova izpostavljen problemom svobodne odločitve in tehtanja na osnovi dobrin in ciljev. Čeprav danes večina človeštva na tihem pristaja na logiko tehtanja dobrin in ciljev, pa etike, posebno bioetike oziroma življenjske etike ni mogoče strpati v ta miselni okvir in iz nje napraviti nekakšno metodo sklepanja kompromisov. Nasprotno! Morale brez konfliktov ni. Prav tako ne gre samo za reševanje problemov, ampak za *optimiranje* položaja. *Leksikon* ima svoje mesto sredi tega izziva.

Anton Mlinar

KOŠIR Borut, doktor cerkvenega prava, izredni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Območni zakoni Cerkve na Slovenskem II

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 51-70

Sn. (Sn., En.)

V prvi razpravi iz sklopa razprav z naslovom Območni zakoni Cerkve na Slovenskem, smo obdelali tri kanone od petindvajsetih, in sicer: kan. 284 ZCP v zvezi s kleriško obleko; 496 ZCP v zvezi z Duhovniškim svetom in Zborom svetovalcev in kan. 502, §3 ZCP, ki govori o prenosu funkcij zbora svetovalcev na stolni kapitelj. Največ je bilo razprav o območnih določilih, ki se nanašajo na kleriško obleko. Ta odlok je bil v celotnem sklopu s strani Ap. Sedeža tudi najkasanje potrjen. Škofje so se zavzeli za širšo dikcijo, ki pa s strani vesoljnega zakonodajalca ni bila sprejeta, zato je bila končno tudi v območno zakonodajo Cerkve na Slovenskem sprejeta restriktivnejša dikcija. Glede duhovniškega sveta in zbora svetovalcev smo najprej podali splošno razlago kanonov ZCP, potem pa smo na primeru statuta DS Nadškofije Ljubljana pokazali, kakšen naj bi bil iz kanonov izveden podzakonski akt, ki bi podrobneje definiral delovanje teh organov.

Ključne besede: kleriška obleka, duhovniški svet, bor svetovalcev.

UDK 221.11.06:296.3 (045)

JAGT Krijn A. van der, doktor svetopisemskih znanosti, svetovalec pri prevajanju Svetega pisma, Ring 44, 4305 AH, Ouwkerkerk (NL)

Razsekanje na dvoje in prehod med polovicami

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 43-50

Sn. (Sn., En.)

Prispevek nudi antropološko razlago obreda razsekanja na dvoje in prehoda med polovicama, ki je opisan v 1 Mz 15. Obred je odgovor na Abrahamovo vprašanje, kako bo vedel, da bo dobil deželo v posest. Odgovor na to vprašanje je bil ogenj, iz katerega se je kadilo, simbol Božjega, na prehodu skozi polovicami daritvenih živali. Prehod med polovicami označuje Gospodov vhod v deželo, ki je pripadala drugim bogovom. Gospod vzame deželo v posest in jo daje svojemu podložniku Abrahamu.

Obred razsekanja na dvoje in prehoda med polovicami je v rabi v raznih obrednikih. Zanimiva paralela obstaja v enem izmed starih hetitskih besedil. Včasih obred služi kot znamenje sklenitve zaveze. V specifičnem sobesedilu Geneze ga kaže razumeti kot obred hišnega praga, ali bolj določno kot obred prehoda.

UDK 177.9:329.12:929 Rawls, J. (045)

JAMNIK Anton, doktor teologije, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Rawlsova teorija pravičnosti kot poštenosti

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 5-24

Sn. (Sn., En.)

John Rawls velja za enega največjih filozofov na področju moralne teorije in predstavnika zmerne liberalizma. Glavna ideja njegovega dela Teorija pravičnosti, ki je izšlo leta 1971, je pravičnost kot poštenost, oziroma oblikovanje takšne družbe, kjer bo zagotovljena socialna varnost vsakega posameznika, s posebnim poudarkom na skrbi za tistega, ki je v najslabšem položaju (socialni princip). Pri oblikovanju svoje moralne teorije se v veliki meri nasloni na Kanta, na tradicijo družbene pogodbe in nasproti utilitaristični moralni (teleološki) postavlja deontološko. Prav to, da v svojo teorijo vključi celo vrsto vrednot, ki so značilne za judovsko - krščansko tradicijo - npr. poštenost pri izbiri načel pravične družbe, dostojanstvo vsake osebe, izhodiščni položaj, ki pomeni neko idealno stanje (edenski vrt), socialni princip (ubogi Lazar), poudarek na skupnem soglasju (Babilon ali Binkošti) - je tudi med teologi spodbudilo živahno razpravo.

Ključne besede: pravičnost, liberalizem, vrednota, teologija, sekularizacija

ŠKOF Lenart, magister teologije, mladi raziskovalec, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Etična zavest pri Lévinasu

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 25-42

Sn. (Sn., En.)

V članku je predstavljena Lévinasova etična filozofija iz knjige *Totalité et Infini*. Lévinasova filozofija je z navezavo na evropsko filozofsko tradicijo (Descartesove *Meditacije*, Spinozova *Etika*) in obenem kot judovsko pričevanje (Rosenzweig, Buber) izpeljala preobrat znotraj tradicije fenomenološke misli E. Husserla. V članku obravnavamo vprašanje razvoja etične zavesti kot poti jaza iz modusov egoizma k drugemu. Jaz se v odnosu z drugim zave neskončnega hrepenenja, ki je v njem in v obličju drugega človeka prepozna Drugega kot Neskončnega. Lévinas na svoj fenomenološki način preseže intencionalno shemo subjekta in objekta v etiki in vzpostavi prostor etičnega, kjer se vsa aktivnost zavesti prevesi v trpnost in pričakovanje drugega.

Ključne besede: Etika, etična zavest, obličje, drugi, intencionalnost, totaliteta.

UDK 241.11 (045)

PARRACINO Giovanna SL, diplomirana teologinja, Rimska c. 13, 1000 Ljubljana

Življenjska odločitev kot prostor celostne uresničitve človeka

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 71-87

Sn. (Sn., En.)

Znotraj srečanja in odnosa z Bogom ter temeljne odločitve oziroma naravnosti na Boga in na dobro, človek spoznava samega sebe in smisel svojega bitvanja, odkriva svojo enkratno življenjsko pot, pomen svoje preteklosti, sedanjosti in obenem tudi prihodnosti. Vse to človek izrazi in uresniči kot zadnjo resnico o sebi in njegovi eksistenci v življenjski odločitvi. V procesu dozorevanja in osebne integracije to odločitev mu bo skupaj s svojimi vrednotami dala tudi kriterije in pomembne življenjske usmeritve. Zaradi teh razsežnosti odločilnega pomena, je življenjska odločitev zaznamovana s dokončnostjo, enkratnostjo in nepreklicnostjo. Razodeva se kot prostor celostne uresničitve osebe v ljubezni in pot rasti k vedno večji svobodi.

Ključne besede: temeljna odločitev, izvolitev, poklic(anost), etična odgovornost, svoboda.

ŠKOF Lenart, Master's Degree in Theology, Assistant, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Ethical Consciousness with Lévinas

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 25-42

Sn. (Sn., En.)

In the paper Lévinas' ethical philosophy is presented as shown in his book *Totalité et infini*. Lévinas' philosophy took up European philosophical tradition (Descartes' *Meditations*, Spinoza's *Ethics*) and at the same time bore witness to Jewish thought (Rosenzweig, Buber), thereby bringing about a radical change within the tradition of phenomenological thought. The paper deals with the development of ethical consciousness as a journey leading the self from the modes of egoism towards the other. In the relation to the other, the self becomes aware of the infinite longing within him and in the face of the other man he recognizes the Other as the Infinite. In his phenomenological manner Lévinas transcends the intentional subject-object scheme in ethics and creates a space of the ethical, where all activity of consciousness turns into passivity and waiting for the other.

Key words: ethics, ethical consciousness, face, the other, intentionality, totality

UDK 241.11 (045)

PARRACINO Giovanna SL, Rimska c. 13, 1000 Ljubljana

Decision of Life as the Locus of Human Fulfilment

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 71-87

Sn. (Sn., En.)

Within the encounter with God, the relation to Him and the basic decision in favour of God and of the good, man get to know himself and the meaning of his existence and discovers his unique journey through life as well as the meaning of his past, his present and also of his future. Man expresses and fulfils all this as the last truth about himself and his existence in his decision of life. In the course of maturing and personal integration this decision will give man, in addition to its values, also criteria and important orientations of life. Due to these decisive dimensions, the decision of life is marked by its finality, uniqueness and irrevocability. It reveals itself to be the locus of the loving fulfilment of the person and the path towards a growing freedom.

Key words: basic decision, election, calling, ethical responsibility, freedom.

KOŠIR Borut, Doctor of Canon Law, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Regional Laws of the Church in Slovenia II

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 51-70

Sn. (Sn., En.)

The second treatise of the series entitled Regional Laws of the Church in Slovenia deals with three of the twenty-five canons of the Code of Church Law, namely: can. 284 CCL concerning the attire of clerics, can. 496 CCL concerning the council of priests and the board of consultors, and can. 502, § 3 CCL concerning the transfer of the functions of the board of consultors to the cathedral chapter. The most discussed point were the regional stipulations concerning clerical attire. The bishops supported a broader wording, which, however, was not accepted by the Legislator and, thus, eventually, a more restrictive wording was included in the regional legislation of the Church in Slovenia. Concerning the council of priests and the board of consultors, first a general explanation of the relevant canons of CCL is given and then on the example of the statutes of the Council of Priests of the Archdiocese of Ljubljana it is shown how implementing regulations derived from the canons should define the activities of these bodies in more detail.

Key words: clerical attire, council of priests, board of consultors

UDK 221.11.06:296.3 (045)

JAGT Krijn A. van der, Doctor of Biblical Studies, Bible Translations Consultant, Ring 44, 4305 AH, Ouwkerk (NL)

Cutting in Halves and Passing Through

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 43-50

Sn. (Sn., En.)

The article offers an anthropological approach to the rite of cutting into halves and passing through, which is described in Genesis 15. The rite is in fact an answer to the question of Abraham, how he will know that he will possess the land. The answer given to the pertinent question is the passing of fire and smoke, symbols of the Divine, through a passageway created by halves of sacrificial animals. The passing through signifies the entrance of the Lord into the land which belonged to other gods. The Lord takes possession of the land and gives it to his vassal Abraham.

The rite of cutting into halves and passing through is used in a variety of rituals. There is an interesting parallel in an Ancient Hittite text. Sometimes the rite is used as a ratification of a covenant relationship. In the specific context of Genesis it is to be viewed as a threshold rite, and more particularly as a Rite of Passage.

UDK 177.9:329.12:929 Rawls, J. (045)

JAMNIK Anton, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Rawls' Theory of Justice as Honesty

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 5-24

Sn. (Sn., En.)

John Rawls is regarded as one of the greatest philosophers in the field of moral theory and a representative of moderate liberalism. The main idea of his work *Theory of Justice* (1971) is justice as honesty i.e. to organize a society that will guarantee the social safety of each individual with special emphasis on caring for those in the worst situation (social principle). He largely bases his moral theory on Kant and on the tradition of the social contract and counters utilitarian (teleological) morals with deontological morals. The fact that he incorporates into his theory several values characteristic of the Jewish-Christian tradition – e.g. honesty at choosing the principles of the just society, the dignity of every person, the initial position representing an ideal state (Garden of Eden), social principle (poor Lazarus), emphasis upon common consent (Babel, Pentecost) – has aroused an animated discussion also among theologians.

Key words: justice, liberalism, value, theology, secularization

Vsebina
Contents

Razprave *Articles*

- 5 **Anton Jamnik**, Rawlsova teorija pravičnosti kot poštenosti
Rawls' Theory of Justice as Honesty
- 25 **Lenart Škof**, Etična zavest pri Lévinasu. Filozofska dediščina in Lévinasova filozofija
Ethical Consciousness with Lévinas
- 43 **Krijn A. van der Jagt**, Cutting in Halves and Passing Through.
Razsekanje na dvoje in prehod med polovicama
- 51 **Borut Košir**, Območni zakoni Cerkve na Slovenskem. II.
Regional Laws of the Church in Slovenia II
- 71 **Giovanna Parracino**, Življenjska odločitev kot prostor celostne uresničitve človeka
Decision of Life as the Locus of Human Fulfilment

Pregledi - *Reviews*

- 89 **Janez Juhant**, Dekanovo poročilo o delovanju Teološke fakultete v obdobju 1994-1999
Ocene - Book Reviews
- 99 **Marijan Peklaj**, Terezija Snežna Večko, *Divine and Human Faithfulness*
- 100 **Jože Krašovec**, Vid Snoj, *Sveto pismo Nove zaveze in slovenska literatura (disertacija)*
- 107 **Ciril Sorč**, Anton Štrukelj, *Kniende Theologie*
- 110 **Anton Mlinar**, Jens Kreuter, *Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts*
- 114 **Anton Mlinar**, Anton Brenda Almond, *Exploring Ethics*
- 121 **Anton Mlinar**, Luigi Lorenzetti (izd.), *Dizionario di teologia della pace*
- 124 **Anton Mlinar**, Lexikon der Bioethik, 3 zv.

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Doc. dr. **Anton Jamnik**, Štula 23, 1210 Ljubljana-Šentvid

Prof. dr. **Borut Košir**, Štula 23, 1210 Ljubljana-Šentvid

Akad. Prof. dr. **Jože Krašovec**, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana

Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice

Dipl. teol. **Giovanna Parracino**, Rimska c. 13, 1000 Ljubljana

Svetovalec pri prevajanju Svetega pisma, dr. **Krijn A. van der Jagt**, Ring 44, 4305 AH, Ouwerkerk (NL)

Doc. dr. **Marijan Peklaj**, Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana

Prof. dr. **Ciril Sorč**, Štula 23, 1210 Ljubljana-Šentvid

Mag. **Lenart Škof**, Tomažičeva 40, 1000 Ljubljana

