

yu issn 0006-5722

# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 46

LETO 1986/ŠTEVILKA 2

## GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

- 
- |              |   |
|--------------|---|
| A. Trstenjak | ČLOVEK BITJE UPANJA                       |
| J. Juhant    | MOČ IN NEMOČ ČLOVEKOVEGA ZNANJA           |
| J. Krašovec  | INKULTURACIJA BOŽJE BESEDE V SVETEM PISMU |
| D. Ocvirk    | KRŠČANSTVO MED BOGOM IN SVETIM            |
| M. Smolik    | MARIJINA BOŽJA POT V PUŠČAVI              |
| A. Stres     | TRANSCENDENCA PRI HEIDEGGERJU IN LEVINASU |
| V. Dermota   | TRSTENJAKOVA METODIKA VEROUKA             |
| M. Smolik    | POZABLJENA DVESTOLETNICA                  |

OCENE IN PRIKAZI

---

## BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4,  
61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni  
urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah,  
Marijan Smolik.

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

Naslov uprave: Družina – Bogoslovni vestnik, Cankarjevo  
nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Letna naročnina 3.000 din, posamezna številka 750 din,  
za inozemstvo 20 \$ USA.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –  
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljub-  
ljana, na žiro račun: 50100-620-107-010-80691-7353/29.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri  
Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽI-  
NA, Ljubljana, Jugoslavija.

Tisk Družina, Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis,  
Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija. Director  
responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana,  
Jugoslavija.

Typographia Družina, Ljubljana

*Prelatu*

*DR. ANTONU TRSTENJAKU*

*svojemu nekdanjemu dekanu  
in dolgoletnemu rednemu profesorju  
filozofije in psihologije  
uglednemu znanstveniku in rednemu članu  
Slovenske akademije znanosti in umetnosti  
poklanja ob*

*OSEMDESETLETNICI*

*v znak priznanja in hvaležnosti za vse  
znanstveno in pedagoško delo  
to številko Bogoslovnega vestnika  
Teološka fakulteta v Ljubljani*



*Anton Trstenjak*

### Človek bitje upanja

Stari Aristotel je zapisal, da se ga je ob branju Anaksagore, prvega »dualista« med jonskimi filozofi, lotevala omotičnost. Podobno občutje me navdaja ob branju Ernsta Blocha, ki je postavil za podnožje svoje filozofije »princip upanja«.

Preden preidemo na temo upanja, odgovorimo, zakaj in od kod omotičnost. Razložimo si jo lahko samo na psihofiziološkem pojavu, ki ga obravnavata medicina in psihologija, s tem pa dobimo obenem razumevanje za preneseni pomen omotičnosti ob filozofskem razmišljanju. Omotičnost ne nastane samo zaradi anatomskih in fizioloških anomalij v funkcijah živčnega sistema, ki uravnava ravnotežje organizma, temveč pri marsikom tudi zgolj ob pogledu iz višine v globino, če prevladuje občutek, da mu zmanjkuje trdnih tal in da ga vleče v prepad, nad katerim visi, in se sklanja nadenj. In že smo neposredno pred razlago simbolike, ki naj jo izraža in pomeni omotičnost nad filozofsko globino misli in nad prepadi, v katere se zgublja naš pogled.

Nekaj takega je doživljal Aristotel ob branju Anaksagore; njegovo dualistično pojmovanje sveta je bilo tudi še njemu nekako tuje, težko dojemljivo, čeprav je bil Platonov učenec, čigar ideje bi ga morale že prej spravljati v omotično transcendenčnost. Nekaj podobnega se godi človeku ob branju Blocha, saj kljub vsemu oslanjanju na Karla Marxa in njegovo dialektično materialistično razlago zgodovine vodi vse naše misli in predstave postopno vedno višje nad vsakdanost (prostorsko) in onstran (časovno) nje, vse na vzmeti upanja, ki se mu je že komaj dvaindvajsetletnemu odprlo in ga »zadelo kot blisk«.

Če je moja antropologija izzvenela v človeka bitje prihodnosti, potem je za Blocha nedvomno to bitje prihodnosti ravno bitje upanja. No, tudi ta obrazec človeka je v moji antropologiji že neodvisno od Blocha našel svojo ključno besedo v upanju kot specifično človeškem doživljanju, po katerem se razločuje od vseh živalskih vrst.

Boste rekli: Saj tudi žival upa, npr. pes upa, da mu bo gospodar snel verigo in ga popeljal s seboj na sprehod; upa na »svobodo«, torej podobno kakor upa človek na svobodo, če mu je bila odvzeta. Na videz je temu res tako. Toda dejansko je drugače. Pri tem človek nehote projicira svoje doživljanje v žival in jo tako razlaga po svoji podobi. V resnici pa žival, tu npr. pes, samo pričakuje, je zmožen samo pričakovanja, ne pa tudi upanja.

V čem je razlika? Pričakovanje ima za svojo psihološko podlago vselej kak dražljaj, je dražljajsko odzivno. Pri psu je to pač prejšnji spust z verige; če se to večkrat, morda vsak dan ob isti uri ponavlja, preide v pogojni odziv in je tako že očitno dražljajsko pogojeno. Pri človeku je tak »dražljaj« za pričakovanje lahko

že na višji, namreč besedni ravni, ki ji pravimo »obljuba«. Če nam kdo z besedo kaj obljubi, potem to pričakujemo. Obljuba ima za posledico ali tudi za odziv pri drugem pričakovanje. Obljuba – pričakovanje, to je dvojica, ki ima vzročno in časovno zaporednost, seveda tudi povezanost. Tu se ne bi spuščal podrobneje v vzročno zvezo, o kateri je v filozofiji, zlasti ko gre za besedne vplive ali vzročnost, precej nesoglasja z različnimi razlagami; dovolj nam je na tem mestu časovna zveza in zaporednost, ki je nesporna.

Toda, boste rekli, ali ne sledi obljubi tudi upanje; s tem pa povezovanje obljuba – pričakovanje zgubi svojo enoumno prirejenost.

V odgovoru na ta pomislek prehajamo že v jedro celotne razprave o upanju kot posebnem doživljanju in obenem kot o človeku bitju upanja.

Res je, upanje je zelo prepleteno z drugimi doživljaji, čustvi, mislimi in hotenji; prav ga razložimo le, če gledamo nanj celostno.

Pričakovanje ima svoj psihološki vzgib (Veber je imenoval to psihološko podlago) ali vzrok vselej v nekem dražljaju, ki utegne biti tudi prava obljuba; upanje pa takega dražljaja nikoli nima. Tu je temeljna razlika.

Na prvi pogled to ni docela prepričevalno, ker ljudje že niti pojmovno prav ne razločujejo med pričakovanjem in upanjem; poleg tega pa je težko sprejeti misel, da upanje nima nobenega dražljaja ali psihološkega vzgiba, ki bi ga sprožil.

Takoj moramo pripomniti, da je doživljanje brez vzroka, vzgiba ali psihološke podlage res nemogoče, psihološko protislovno; reklo bi se namreč: ima svoj vzrok (brez vzroka ni nobenega nastajanja) in ga hkrati nima. Če smo torej rekli, da upanje nima dražljaja, ni tako sproženo kakor pričakovanje, smo hoteli samo povedati, da je ta vzročnost pač globlja, ni površinska (in kar otipljiva), zato pa bolj zagonetna.

Toda najprej še pojasnilo k razliki med pričakovanjem in upanjem! Če sin materi z bojišča piše, da se čez štirinajst dni vrne, ga mati štirinajsti dan »pričakuje«. Če pa nič ne piše, mati kljub temu »upa«, da se bo vrnil, čeprav ne ve, kdaj. Podobno samo še »upa«, da bo sin prišel, ko je štirinajst dni že minilo, a ga še ni bilo. Podobno imamo to razmerje med pričakovanjem in upanjem v vseh najrazličnejših primerih: upanje gre tudi onstran pričakovanja, čeprav ga je prej spremljalo (vzporedno) pričakovanje.

S tem pa smo povedali nehote še nekaj drugega. Kakor pričakovanje tako je tudi upanje usmerjeno v prihodnost, in sicer upanje še mnogo bolj in dalje v prihodnost. Pričakovanje ima redno zakoličen rok, termin, do katerega sega, upanje pa je odprto v nedogled; kolikor ima upanje zakoličen rok, npr. upanje na srečno vrnitev (vožnjo ipd.), vselej že sovpada s pričakovanjem, še ne gre za specifično stran upanja samega.

Upanje je popolna odprtost v prihodnost, v nedogled.

S tem pa je hkrati povedano, da mora biti tudi psihološki vzgib ali vzrok podobno odprt v nedogled, da ne more biti nekaj zgolj trenutnega in partikularnega, kak naključni dražljaj, čeprav le-ta lahko tudi sodeluje; kajti partikularni vzrok ima lahko prav tako samo partikularne učinke. Ta temeljni aksiom vzročnosti moramo imeti pred očmi, ko razčlenjujemo upanje, ki je po svojem bistvu obrnjeno v prihodnost brez omejitve (roka, termina). Kolikor ima omejitve, prehaja že tudi v pričakovanje, kakor smo malo prej ugotovili.

Vsekakor je s tem že povedano, da upanje ni preprosto samo »čustvo«, niti ni samo umska sodba in ne golo hrepenenje, še manj samo kakšen strah pred prihodnostjo ali njegov nasprotni pol pogum. Morebiti je iskati v tej sestavljenosti razlog, zakaj eksaktni psihologi v svojih razpredelnicah čustev upanja sploh niso odkrili. To velja že za W. Wundta, utemeljitelja znanstvene psihologije, isto velja za behavioriste, za katere tudi upanje ne najde mesta; ta psihologija je dobesedno »brezupna«.

Zanimivo pa je, da so upanje v sistemu (razvrstitvi) čustev poznali že srednjeveški misleci, ki jih navadno odpravimo kot zgolj abstraktne sholastike. Prava ironija pa je, da je danes podobno njim na podlagi moderne informacijske teorije razvrstil upanje med čustva tudi sovjetski psiholog Pavel V. Simonov, ki se pri tem naslanja že na svojega rojaka V. P. Osipova.

Simonov najde psihološke podlage (vzgibe) za čustva v treh dejavnikih: v jakosti potrebe, obsežnosti informacije in v delovanju (akciji) na daljavo (mimogrede: s tem pojmom je dobesedno posegel nazaj na srednjeveško miselnost in izražanje). Odločilna je pri tem akcija na daljavo, ki pa se sreča s čustvom upanja ob močni potrebi in odvečni informaciji. Odvečna informacija, ki je v nasprotju do zgolj primerne (ustrezne) in celo pomanjkljive (nezadostne), mu pomeni tu vrhunsko (bogato) informacijo; zato je upanje ob posedanju vrednote (v akciji na daljavo) vzporedno z veseljem in srečo, ob obrambi ali begu (na daljavo) pa vzporedno s pogumom. Upanje se redno druží s pogumom, toda ob samo ustrezni in kar pomanjkljivi informaciji obenem s stopnjevano potrebo pa prehaja v mlahavost in še niže v (opreznost) tesnobo, strah in grozo. Tu dobimo ponovno potrdilo, da je upanje, ki se nam izkaže kot posebna vrsta delovanja (usmerjenosti) na daljavo, redno v spremstvu strahu. Potemtakem ima upanje redno dva spremljevalca: pogum in strah, ki pa sta v kontrarnem ali protivnem medsebojnem razmerju: pogum izpodriva strah in obratno, strah izpodriva pogum, vse na prehodni črti medsebojnega prepletanja; samo na obeh skrajnih koncih je upanje združeno vselej samo z enim, bodisi strahom ali pogumom samim.

Vsi trije, upanje s strahom in pogumom, pa so kot izraz delovanja na daljavo obrnjeni v prihodnost.

Srednjeveški misleci so podobno, čeprav z drugimi besedami, uvrščali upanje v vrsto čustev srditosti (*appetitus irascibilis*), kadar gre za težko dosegljivo vrednoto, *bonum arduum* so rekli. Tudi tu je bil torej vidik delovanja na daljavo ali smer prihodnosti.

Z vsem tem smo že, ob zgledovanju po drugih avtorjih, nekoliko nakazali psihološke podlage ali vzmeti upanja; vsekakor smo dobili potrdila, da so te podlage vsestransko sestavljene, da nikakor ne gre za kak zgolj partikularni dražljaj, da ima upanje v človeku samem tem širšo in globljo dinamično podlago ali vzmet, čim dalje in čim močneje na daljavo in prihodnost je usmerjeno.

V nadaljnji razčlenitvi teh podlag moramo najprej ugotoviti, da upanje sploh ni golo čustvo, da vsebuje kot svojo bistveno sestavino tudi umske, se pravi racionalne prvine, ne samo čustvene ali emocionalne. Morebiti je tu razlog, zakaj psihologi upanja »niso našli« v družini čustev; saj bi ga lahko prav tako našli v družini mišljenja in umskih sodb.

Utemeljitev za umske sestavine v upanju dobimo že ob goli primerjavi upanja, kakor ga doživlja človek, s podobnim doživljanjem v živalskem svetu. Živalski svet,

ki nima logičnega umskega mišljenja (marveč ima zgolj emocionalno inteligenco in njeno logiko), kakršno ima človek, namreč upanja ne pozna, ima samo pričakovanje, ki sloni na predhodnih dražljajih, ki pa je fenotipično samo podobno človekovemu upanju; pravzaprav človek čustvo upanja v žival samo vnaša, ko npr. reče, da pes upa, da ga bo gospodar vzel s seboj na sprehod; in vendar je to samo pričakovanje na podlagi prejšnjih dražljajev (izkušnje). Pes v pričakovanju gospodarja prav nič ne misli, medtem ko človek, najsi goji takšno ali drugačno upanje, pri tem zmeraj obenem misli; misli nosijo čustvo upanja, misli, ki jih dobiva in ohranja (goji, razvija) na podlagi informacij; informacije pa so logične vsebine, ukaščene v razumu in njegovih funkcijah, sodbah. Vse to manjka živali, ki gonsko mnogo preprosteje po dražljajskih sprožilcih pričakuje to, kar je že prej doživela.

Človekovo upanje v svoji umski funkciji pa se lahko nanaša tudi na to, česar ni človek prej še nikoli doživel, za kar še nima nobene prejšnje izkušnje ali dražljaja. Tu je reka Rubikon med živalskim (gonskim) pričakovanjem in človeškim upanjem.

Žival tudi v pričakovanju živi iz trenutka v trenutek, je v sedanjosti, ni obrnjena v prihodnost, ker zanjo pač nič ne ve. Človek upanja pa je ves obrnjen v prihodnost. Upanje vsebuje zanikanje sedanjosti. Zanikanje sedanjosti je samo druga stran upanja. V tem je posebna dialektična napetost človeka, bitja prihodnosti, ki je bitje upanja. Z ene strani živi človek v sedanjosti, ki je njegova edina neposredna stvarnost. Z druge pa se mu ta stvarnost sprti izmika, že ko nastaja. Človekova eksistenca je samo bežen prehod; v njej smo vsi samo ubežniki. Sedanost zadrževati (kakor skuša Goethe s stavkom: *verweile doch, du bist so schön*) je prazno slepilo. Sedanost je namreč prihodnost, ki gre skozi nas v preteklost. Sedanost je prihodnost, ki nas prehiteva.

Tako pa se človek kot bitje prihodnosti izkaže kot bitje upanja obenem kot ekstatično bitje, bitje, ki ima svoje težišče zunaj sebe, onstran sedanjosti v prihodnosti.

Človek je v upanju ekstatično bitje časovno, ker živi bolj v prihodnosti ko v sedanjosti.

Človek v upanju presega, transcendirata čas, ker je usmerjen zmeraj le v happy end, nikoli docela zadovoljen in zadoščen v trenutnih vmesnih postajah svojega hrepenenja; upanje zmeraj na novo prestavlja količke, ki naj bi mu ustavljali polet v prihodnost. Nikoli se ne zadovolji in ne umiri ob posameznih dosežkih ali »užitkih«, ki mu jih prožijo enako le posamezni dražljaji.

Upanje je v bistvu vedno hrepenenje in stremljenje sreči naproti: upanje je hoja za srečo. Happy end je samo filmska krilatica tega najglobljega človekovega vzgiba za srečo, ki jo utirja upanje. Zato je človek v upanju ekstatično bitje, ki se v visokem loku dviga prek in onstran sedanjosti. Ta višina časovne transcendence v smeri prihodnosti dela človeka kot bitje upanja omotičnega; to je omotičnost nad globino in višino časovnosti, ki se ji zahoče po neminljivi večnosti.

Sreča pomeni docela drugo raven kakor goli užitek. Upanje, ki mu je končni cilj v dosezanju sreče, ne pride nikoli prav do svoje izpolnitve s seštevanjem posamičnih postaj; izpolnitev upanja ni vsota posamičnih uteh, marveč je presežna vrednota, ki teče na višji, enkratni, samo budnemu človeku dostopni ravni. Upanje je vesoljsko plovilo, ki dviga človeka visoko ne le nad prostorske in časovne dimenzije, marveč mu obenem omogoča, da premaguje težnostno (privlačno) silo lastnega



planeta in ga popelje v neskočne razdalje\* upanje kot actio in distans ne pozna meja, presega hrepenenja in naglico v vsakdanjih mikih.

Človek je v upanju ekstatično bitje tudi prostorsko: ne dobiva svojih vzgibov od prostorsko danih dražljajev, marveč iz celote človekove osebnosti, iz njegove najvišje osebnostne ravni, ki se dviga nad racionalno širino in emocionalno globino njegovega bistva. E. Bloch ugotavlja: »Čim jasneje človek upa, tem bolj je človek.«

Brez upanja človek ni človek; premalo na to pomislimo. Navadno samo: brez misli človek ni človek. Prav: cogito ergo sum, je rekel Descartes. Toda enako bistveno in gotovo dokažemo svoj specifično človeški obstoj s stavkom: spero ergo sum.

Brez upanja si človeka ne moremo predstavljati. Zamislimo si ga brez upanja: vsa doživljanja bi se na mah zdrobila v drobce brez zveze in brez smisla. Enotnost in moč vsemu človekovemu doživljanju, prizadevanju in delu daje upanje; je kakor magnetna puščica, ki vse to nenehno priteguje kvišku in naprej.

Saj je že človeško delo samo možno le toliko, kolikor je usmerjeno v prihodnost in vsaj nekoliko dvignjeno nad vsakdanjost. Živalski svet prav zato ne pozna pravega »delovanja« (sodobni etologi mu ga odrekajo), marveč samo »ravljanje«, obnašanje, behavior, ker v vsej svoji aktivnosti nima nobene usmerjenosti v prihodnost, se giblje iz dneva v dan in samo toliko dela, kolikor neposredno potrebuje za preživetje (tu na videz nasprotuje samo ravnanje čebel z znašanjem medu in zidavo satovja), vse pa je dobesedno priklenjeno na zemljo, nobena akcija se ne dviga nad njo in v daljavo; to zmore samo doživljanje, ki se prek vseh posameznih akcij dviga in odpira še v širše in daljše razsežnosti, iz katerih si obeta zmeraj več, nova dopolnila, to je upanje v še neodkrito, nevidno ozadje.

To pa zmore le bitje, ki ves svet dojema v moči simboličnosti, kakor se mu razodeva v besedi; to je samo človek kot simbolično bitje, ki mu je beseda simbol ali znamenje za stvar; jezik in knjige predstavljajo kar cel sistem simbolov; denar je simbol za vrednost blaga in za opravljeno delo itd.

Živali so bitja dražljajev, ljudje bitja znamenj. Med človekom in fizičnim svetom je svet simbolov kot nekak tretji vmesni, posredovalni svet. Ta svet ima dve strani: vidno in nevidno (skrito); in prav upanje je ob simbolični racionalni besedi emocionalni vzvod (osebna dejavna sila), ki človeka nenehno usmerja onkraj zgolj vidne in otipljive strani sveta v nevidno, tako rekoč konkavno stran, da bi se dokopal do druge polovice vsega dogajanja, kjer naj bi ga čakal in kjer naj bi doživel že končno vendarle svoj happy end. Tudi najpreprostejši človek doživlja svet v upanju zmeraj tako in ga je doživljal v pradavnini, kolikor naj je res že bil homo sapiens, simbolično bitje, ki se je v upanju vedno stezalo prek in nad sebe za nevidno polovico sveta in svojega obstoja.

Človek dojema svet po simbolih (po besedi), tako odkriva v njem in v sebi smisel svojega obstoja; po simbolih se mu odkrivajo smisli. Upanje pa je po vsem tem dinamična stran človekovega simboličnega dojetanja sveta, ker človeka nenehno dviga in usmerja v ta dvostranski vidno nevidni svet, v njegovo polnost. Tako nam upanje odpira smisel sveta in germine, v kali; če človek išče smisel svojega obstoja in ga ne more najti ter izraziti in concreto, potem je vendarle upanje že smisel življenja in germine.

Še dalje: če je upanje vedno usmerjeno vsaj podzavestno in »interpretativno« v končno srečo, za katero hrepeni sleherno človeško srce, potem je upanje tudi sreča in germine.

Saj upanje z vso svojo močjo in usmerjenostjo pomeni nagnjenje k uresničevanju samega sebe, je realizacija, pravijo tudi kreacija samega sebe in germine; z njim se začenja peak experience, realizacija vzorov, idealov, ciljev, h katerim je konec koncev napeljeno vse delo in delovno prizadevanje. Tako je upanje končno tudi v zadnjih posledicah vesoljni (univerzalni) izhod iz vseh partikularnih paradoksov, s katerimi se človek srečuje v vsakdanjosti, ker je pač – kakor smo že ugotovili – transcendiranje dražljajev. Upanje je universale na emocionalni ravni, kakor je pojem universale na racionalni; in kakor na spoznavni ravni posamičnost spoznavamo (pravzaprav prepoznavamo) v splošnosti, tako tudi na emocionalni ravni šele v splošnosti, se pravi šele v upanju dosežemo smisel in srečo življenja, ki naj bi se nam odkrivala v konkretnih posamičnih dogajanjih vsakdanjika.

Človek je že v svojem bistvu ne samo ens sentiens, ampak tudi ens cogitans in ens sperans. Na prvi dve sestavini pogosto opozarjajo, na tretjo pa preveč pozabljajo.

To so tri plasti osebnosti; tretja, ens sperans, je najvišja; je pa samo stopnjevanje druge in tretje, druga v drugo so vpostlane. Na drugem mestu sem trojnost v stavbi človeške osebnosti pokazal v drugačnem zornem kotu, pač zato, ker je podoba človeka neevklidična, obsega več ko tri dimenzije.

Na upanje, ki razodeva človekovo dinamično smer v prihodnost bolj kakor spoznanje, so psihologi in filozofi, skratka, antropologi, manj pozorni, ker povezujejo prihodnost predvsem s strahom, tako da stopa upanje v ozadje.

Glavna dimenzija prihodnosti pa je vendarle upanje. Človekova odprtost v prihodnost pomeni upanje. Ob pogledu v prihodnost pa se vriva strah. Strah pred prihodnostjo in skrb za prihodnost sta že kar dve krilatici. Strah, skrb in upanje so tri psihološke usmeritve v prihodnost. Zlasti moderni človek je poln strahu pred prihodnostjo. To je Kierkegaardov eksistenčni strah, ki utegne preiti celo v eksistenčno nevrozo. Zunanje priče tega strahu so vedno številnejše zavarovalnice. Višji je gospodarski standard, hujši je eksistenčni strah pred prihodnostjo. Svojevrsten življenjski paradoks je to; presenetljiv je.

V starih časih niso poznali toliko eksistenčnega strahu, najmanj pa primitivci. Herbert Kühn (*Das Erwachen der Menschheit*, 1954) opisuje, kako je bilo življenje ledenodobnega človeka »varno in brezskrbno«, čeprav ga moderni ljudje vidimo hudo eksistenčno ogroženega od divjih zveri in mene časov: »Pri vseh tisočih slik ledenodobnega človeka ni najti niti ene, ki bi izražala strah ali stisko, kakor npr. slike križev v srednjem veku ali slike demonov v bronasti dobi. Ves ta svet, kakor ga umetnik ledene dobe predstavlja, je vesel, zavarovan; in zmeraj vnovič slišimo, da so med vsemi ljudstvi sveta še danes lovci, Eskimi in Bušmani najbolj veseli in najbolj brezskrbni in srečni.«

· Toda v ta strah se vmešava stalno tudi upanje. Čim močnejše je upanje, tem bolj zapušča za sabo strah. E. Bloch, filozof upanja, v človeku to dvojje dobro povezuje: »Nekoč je šel daleč ven, da bi se naučil strahu. To se je v pravkar preteklem času laže in bliže posrečilo; ta umetnost je bila zelo zadržana. Zdaj pa nam je dano, če odračunamo vzroke strahu, primernejše čustvo. Gre za to, da se naučimo upati. To delo ne odreče ničesar, je zaobljubljeno v uspeh, ne v polom. Upanje, dvignjeno nad strah, ni niti pasivno kakor ta (namreč strah) niti zaprto v nič. Čustvo upanja izhaja iz sebe in dela ljudi prostorne, namesto da bi jih utesnjevalo« (*Das Prinzip Hoffnung* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1959).

Z upanjem se dviga tudi pogum, z njim pa tveganje. Tako je človek z upanjem v prihodnost tudi edino bitje, ki tvega; tvega zato, ker je prihodnost zmeraj negotova. Dosezanje njenih ciljev je prizadevanje v negotovost, nevidnost, neznanost. To prizadevanje je možno samo na perotih upanja, ki poraja pogum. Natančno razčlenjevanje poguma v razmerju do upanja pa že presega meje te razprave. P. V. Simonov ga ima neposredno v družbi z upanjem. Kljub temu pa bo imel pogum glavne korenine v vitalni psihofizični sili, v globinski osebi, v življenjskem dnu, bi rekel Ph. Lersch (ker ga srečujemo v nastavkih tudi v živalskem svetu), čeprav dobiva v človeku zavestne spodbude ravno tudi in predvsem od injekcij upanja.

Napadanje negotovosti s pogumom, ki ga podžiga upanje, je tveganje. Kaj vse je že človek tvegati in še zmeraj tvega! Človek je ob pogledu v prihodnost v nenehni nevarnosti, da se mu upi ne bodo uresničili. Tako se negotovost izkaže kot nevarnost, kljubovanje nevarnosti pa je tveganje.

Upanje s pogumom se usmerja v tveganje, ki pa se poganja celo prek upanja; dokler imamo upanje z veliko verjetnostjo dobrega izida, ne govorimo o tveganju. Tveganje, ki ga podžiga pogum na perotih upanja, je zmeraj skok v negotovost. K. Jaspers je imenoval tako tveganje tudi skok v transcendenco. Prav tu vidimo, da je operiranje z upanjem že gibanje v območju eksistencialne miselnosti, da smo že v eksistencialistični filozofiji.

Še to: prav zato, ker imamo v bližini upanja, poguma in tveganja opraviti z negotovostjo prihodnosti, živalski svet ne pozna prav ne poguma ne upanja ne tveganja. Če divjačina preskakuje za nas nevarne prepade (v gorah kozorogi itd.), zanje to ni nobeno »tveganje«, njim je to sonaravno; tveganje, pogum in nevarnost človek samo projicira vanje, ker pri tem podoživlja sebe, kaj bi to pomenilo zanj.

Žival ne pozna prihodnosti, zato nima upanja v prihodnost, zato nima negotovosti in ne potrebuje »človeškega« poguma ter končno iz istega razloga nič ne tvega. Tveganje z upanjem je specifično človeška višina. Žival zato tudi tragike ne pozna. Kako »zadovoljno«, v »neuki« gotovosti žive živali, ki jih nič ne skrbi prihodnost in nič ne priganja upanje, zato pa tako samo ob sebi umevno preskakujejo zanje nič »nevarne« prepade, poletajo v za nas prav tako vrtoglave zračne višine, se pogrezajo v vodne globine, vse brez »poguma«, po naravnem gonu, in brez »tveganja«. Žival se seveda kdaj tudi ponesreči, toda to zanje ni 'nesreča', je pač ena od oblik, kako se naravno konča njeno življenje, ko življenjska sila odpoveduje in ni več kos razmeram, v katerih živi. Sicer pa vemo, da žival hudo »tvega« in se ponesreči navadno le pod umetnim nasiljem, s katerim pritiska nanjo človek (mislimo na konjske dirke s preskakovanjem zaprek ipd.).

Kako globoko v ontološko genetično in filogenetično plast človekove osebnosti je vpostlano upanje, pa vidimo dokončno jasno šele, ko gledamo nanj z njegovega protivnega (kontrarnega) nasprotja: obupa.

Strogo vzeto, vse človeško življenje nenehno niha med upom in obupom. Upanje zavzema pri različnih ljudeh in tudi pri istem človeku v različnih okoliščinah različne stopnje od trdnega kar »živalsko gotovega« upanja, ko več nič ne misli in se samo zanaša na svoj instinkt, v katerem pa se lahko usodno zmoti, prek vseh vmesnih manjših stopenj do popolnega ne-upanja, ki je obup.

Obup je najbolj močan in prepričevalen dokaz, da je človek bitje upanja. Kadar namreč več tega nima in se njegov obstoj sprevrže v njegovo nasprotje, ne more več živeti. Obup je psihična podlaga in predhodnica fizičnega samomora. Kdor je obupal, je v stanju samomora in obratno: samo obup je prava razlaga, zakaj kdo

napravi samomor. Obupati se pravi zgubiti smisel in z njim moč življenja. Oboje je povezano. Kdor izgubi (ali sploh ne najde) smisla življenja, nima več moči, da bi prenašal življenje, tak je v stanju obupa.

Pa ne samo to skrajno stanje! Če opazujemo različne individualne človeške eksistence, vidimo, da nekatere počasi, vidno hirajo, telesno in duševno, samo zato, ker jih v notranjosti razjeda črv obupa. To velja za vse tiste, ki jim upanje v prihodnost vse bolj usiha, zmeraj manjšo verjetnost imajo, da se jim bodo izpolnile hrepenče srčne želje, na katerih visijo z vsemi nitkami. Taki ljudje vidno pešajo tudi telesno: obup jih izpodjeda in njihovo stanje je nehote (podzavestno) enako kroničnemu (časovno raztegnjenemu) samomoru; ne morejo več živeti, sami sebe morijo, proti svoji volji, ob nemoči upanja. Česa podobnega žival ne pozna. Strašne so take življenjske situacije.

Obup, nasprotje upanja, nazorno priča, da je človek kot bitje prihodnosti obenem bitje upanja, brez katerega ni človeškega življenja, brez katerega je človekova eksistenca nemogoča.

Od tu pa lahko posežemo še dalje, tudi prek upanja, tako rekoč v paradoksu upanja.

Človek kot ekstatično bitje v upanju lahko upa tudi proti upanju; in s tem najbolj dokazuje, da je bitje upanja in z njim ekstatično, se pravi, da presega samo sebe, da je nagnjeno onstran trenutne eksistence v prihodnost.

Taki primeri razodevajo sam ekstatični vrh človekovega doživljanja, ki gre prek lastnega ali tudi tujega groba.

Utegne biti ali preiti tudi v patološko ekstazo. Znan je že literarno obdelan primer škotske matere, ki je vsak večer ob isti uri prišla v gostilno, odprla vrata in naključno navzoče goste vprašala: »Je moj James tu?«, se naglo obrnila, zaprla vrata za sabo in izginila. Navzoči so ob tem prizoru vselej spoštljivo molčali, vedeli so namreč, za kaj je šlo: tej materi so v tej gostilni že pred dolgimi leti ubili edinega sina; ženi se je za vedno omračil um in v upanju brez upa vsak večer zaman hodi v to gostilno spraševati, če je njen James tam.

Upanje brez upa, ki pa gre prek lastnega groba, ima redno svojo spodbudo in moč v ideji, svetovnem nazoru, ki je nadindividualen, ga nosi in podpira družba, zato je tako močno, da gre prek individualnega življenja tudi v mučeniško smrt za »sveto stvar« in rodi junake, heroje, mučenike. Take primere srečujemo ne samo med mučeniki – svetniki za religiozne ideje in vzore, ko gredo njihovi nosilci v smrt, ker vedo, da z njihovo smrtjo tega upanja ne bo konec, temveč se bo uresničilo po njihovi smrti, da ga bo deležno njihovo občestvo, s katerim in za katero živijo in umirajo. Podobne heroje z upanjem proti upu, ki gre prek lastnega groba, smo srečevali tudi v času narodnoosvobodilnega boja, ko so na smrt obsojeni člani (partizani) vzklikali: »Živela svoboda«, »živela Slovenija«, »živela komunistična partija« in podobno.

V tem eshatološkem ali mesijanskem upanju, ki pomeni višek človekove ekstatičnosti, ki jo nosi upanje v prihodnost, se stikajo končno srca vseh ljudi, vseh nazorov, krščanskih in marksističnih, samo da jih dviga nadindividualna ideja; le-ta pa ni več v službi zgolj individualnega življenja posameznika, marveč gre v širino in višino človeštva, ki ni več zgolj homo, marveč humanitas. Upanje proti upanju je v naročju vsega človeštva, njegovega preživetja, je eshatološka nadmoč vsega humanega prizadevanja, je vzmet humanizma.

Tu na tej višini se človek razodeva obenem najbolj tudi v svoji prvini. Če namreč ugotavljamo, da gre človeški napredek v smeri postopnega razhoda med subjektom (človekom) in objektom (svetom), torej v smeri postopne alienacije ali odtujevanja človeka od sveta, moramo zdaj skleniti in reči: z upanjem, tem specifičnim vidikom človeškega doživljanja, pa se ta krog oddaljevanja od sveta zopet obrne in sklene v obratni smeri, smeri prvinskega zblíževanja in združevanja s svetom, seveda na višji, že racionalno dvignjeni ravni, ki je živalski svet ne pozna in ne dosega.

Upanje izenačuje namreč v sebi zanimiv dialektično razvojni paradoks: usmerjeno je v nevidno prihodnost, zato je njegov predmet neskončno (nedoločno) oddaljen od človeka, ga še ni (videti), je torej »nepredmetno«; in vendar je upanje zato tako močno nosilno v človekovi eksistenci, ker ima predmet še vedno v človeku samem in je prav v tej neposredni bližini, združitvi s človekovim subjektom, njegova eksistencialna moč. V upanju človek ponovno (kakor otrok) sinkretistično (subjekt skupaj z objektom) doživlja, kakor bi se izrazil J. Piaget, ki pa upanja ni posebej raziskoval.

V upanju, tem višku ali koncu, vrhu vsega doživljanja, je človek hkrati v svojem bitnem izvoru ali dnu (smo rekli). Skrajna diferenciacija se stika s skrajno sinkretističnostjo, skrajni razvojni vrh modernega človeka s stanjem pračloveka. V upanju je človek hkrati na višini vseh prizadevanj, obenem pa v stanju pračloveka.

Teologi bi tu rekli: v upanju je človek v pristanju, se pravi v stanju pred izvirnim grehom, v upanju je človek srečen, je kakor v raji; v upanju je moderni človek še zmeraj pračlovek.

#### **Povzetek: Anton Trstenjak, Človek bitje upanja**

Svojo fenomenološko analizo čustev opira članek na Blochov princip upanja. Avtorjevo izhodišče je človek kot bitje prihodnosti; bitje prihodnosti pa je bitje upanja. Upanje se srečuje še s hrepenjem, strahom in skrbjo. Strah se sooča s pogumom in tveganjem; vsa ta čustva z upanjem vred pa slonijo na čustvu negotovosti. Pogum pomeni premagovanje strahu, tveganje pa premagovanje negotovosti in upanje premagovanje obupa. Vsa ta čustva so več kot gola čustva, v živalskem svetu jih ne poznajo; tam poznajo samo strah, kolikor ga izzove neposredni dražljaj; samo kolikor strah preide v kondicionalni refleks, je obrnjen iz sedanjosti tudi v prihodnost; nasprotno pa pozna človek ob navadnem živalskem strahu, ki ga izzovejo neposredni dražljaji, še eksistenčni strah ali tesnob(nost), ki je obrnjen pretežno v prihodnost. Upanje se v tej zvezi izkaže kot eden od temeljnih eksistencialov. Tako imajo strah, skrb in upanje različno težišče; strah pretežno v sedanjosti, skrb razen sedanjosti tudi pogled v prihodnost, upanje pa iz sedanjosti teži predvsem v prihodnost, obenem pa dobiva moč iz preteklosti, ker izvira iz človekovega arhetipičnega hrepenenja po sreči. Zato je človek v upanju v pristanju, je pračlovek.

#### **Summary: Anton Trstenjak, Man as Being of Hope**

The starting point of the present paper is man as a being of future. A being of future, however, is also a being of hope, which is interrelated with longing, fear and concern. Fear is confronted with courage and risk, all these emotions being psychologically based on the feeling of uncertainty. Courage is the overcoming of fear, risk is the overcoming of uncertainty and hope is the overcoming of despair. All these emotions, however, are not just feelings; they are unknown in the animal world. There only exists fear if it

is provoked by a direct stimulus; and just in case of a conditioned reflex it is related to future. Beyond the animal fear man also experiences existential anxiety that is essentially related to the future. In this connection hope is one of the most important existential principles. Thus, fear, concern and hope have different emphases: fear mainly in the present, concern relates to the present as well as to the future, whereas hope is essentially directed to the future though it also takes its strength from the past since it originates in man's archetypal striving for happiness. Hence man rooted in hope is, so to speak, primitive man in his primitive state.

Janez Juhant

## Moč in nemoč človekovega znanja

### 1. Vsakdanja spoznanja

Že otrok spoznava stvari okrog sebe. Kadar spregovori, kadar pove svoje želje, takrat pravimo, da se zaveda sveta in sebe. Seveda se to ne zgodi naenkrat. Otrok ve zase po svoje že kmalu po rojstvu, saj zna brez besed izražati svoje želje, njegova mati jih lahko najbolj uspešno zaznava. Z razvojem pa otrok svet vedno bolj spoznava, opazimo, da pozna sam sebe, da nekaj ve.

To, kar se začne pri otroku, je delež človeškega življenja. Vedeti, in sicer čimveč in čimbolj natančno o sebi in svetu, o vsem, kar je, to je človekova želja.

Najbolj preprost človek kaj ve, prav tako pa najbolj učen dobro ve (ponavadi bolje kot tisti, ki niso dosegli takih spoznavnih globin), da je njegovo znanje omejeno. Vrzel človekovega znanja pa je odprta še na druge strani. Ljudje izkušamo, da je naše znanje o »istih stvareh« velikokrat različno, saj si celo nasprotuje. Iz tega ugotavljamo, da je naše znanje nepopolno, pomanjkljivo. Čeprav se med seboj razumemo, ostajajo med nami vrzeli in včasih povzročajo velike težave v naših medsebojnih odnosih. Zato si ljudje vedno prizadevajo, da bi kljub svoji nepopolnosti dosegli čimboljše, čimbolj natančno znanje o stvareh o sebi, da bi se lahko med seboj sporazumevali, obenem pa, da bi o stvareh »zares prav vedeli«. Za tem teži vsak človek, zato pravimo, da si vsak prizadeva doseči neko **vsakdanje spoznanje**. To je spoznanje, ki ni odvisno v prvi vrsti od izobrazbe, ampak ga ima tudi neizobražen človek. Seveda je vsakdanje spoznanje pogojeno z izobrazbenim nivojem, zato se ljudje glede na to spoznanje, predvsem pa znanje, med seboj razlikujejo. Na vsakdanje spoznanje vpliva veliko dejavnikov, vendar lahko kljub temu rečemo, da ima vsak človek neko spoznanje, da spoznava, ne glede na stopnjo izobrazbe, kulturno in geografsko pogojenost itd. Ljudje popolnoma različnih okvirov se med seboj srečujemo ravno v tem, da **spoznavamo**, da smo bitja, ki vemo, ki mislimo in seveda govorimo. Etnologi in jezikoslovci prihajajo vedno bolj do spoznanja, da je govorica (in s tem tudi misel, kajti tudi misel je tiho – zase – govorjenje) začetek človeka. Hubertus Mynarek meni: »Učlovečenje se začne z jezikom... S stavkom: **Brez jezika ni človeka, brez človeka ni jezika**, dobi vprašanje po izvoru govornice poseben interes in raziskovanje prav posebno stališče... Z antropološkega stališča se ne da človeka drugače predstavljati kot govorečega in mislečega, kajti samo človek, ki je sposoben misliti in govoriti, ne pride v nasprotje z empirično vsebino pojma 'človek'. Podobno sodobni raziskovalec človeka Portmann: »Kdor govori o izvoru jezika, misli s tem izvor človeka.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Oboje v H. Mynarek, Mensch und Sprache, Freiburg 1957, 9.

Spoznanje je bistveni del človeka, ali preprosto, brez spoznanja ni človeka. Na tem gradimo vse življenje. Ko se srečujemo, ko delamo in ustvarjamo, predpostavljamo, da imamo sogovornika, ki nas razume, ki se nam bo odzval. Ta proces je pogojen z zapletenim sistemom, vendar je njegova osnova »skupna valovna dolžina«, ki ji lahko rečemo človek ali razumsko bitje, kot to imenuje zgodovina filozofije. Kjer je človek, tam je tudi misel, spoznanje, govorica. To je prvi korak k človeku.

## 2. Filozofsko spoznanje

Že Grki so spoznali, da je izvor človekovega razmišljanja začudenje nad vsem in nad človekom. Platon in Aristotel smatrata čudenje za začetek filozofskega udejstvovanja.<sup>2</sup> Človek se s svojim vedenjem nikoli ne zadovolji, ampak teži vedno dalje. Hoče priti stvarjem »do dna«. To je posebnost filozofskega in modroslovnega spoznanja.

Človek se navadno ne more ali noče vedno spraševati po temeljih spoznanja, ampak se zadovolji »z vsakdanjimi« spoznanji z neposrednimi informacijami. Modroslovcu pa je lastno, da si prizadeva priti stvarjem do dna. To je splošno človeška težnja, vendar se ji ljudje zaradi različnih razlogov ne odzovejo. Modroslovci vseh časov pa so se trudili, da bi našli te, ki bi jih moral vsak priznati in priti, da je mogoče na njih graditi človeško znanje.

Filozofija je že pri Grkih veljala za najvišjo znanost. Imela je tudi ime, ki izraža to njeno lastnost, metafizika. Izraz je težko enoumno določiti, vendar lahko rečemo, da pri Aristotelu pomeni znanost o poslednjih temeljih in vzrokih, znanost o prvem vzroku in znanost o tem, kar je, torej znanost o bitju.<sup>3</sup> Preprosto lahko rečemo, da je metafizika v Aristotelovem smislu pomenila znanost o stvareh, ki so nad fizičnim, nad neposredno dojemljivim. Zato meni Aristotel, da se lahko sprašujemo po človeku z različnih vidikov. Lahko ga merimo, tehtamo, vprašamo po njegovem družbenem ali kakem drugem položaju, lahko pa se zanimamo: Kaj pa je sploh človek? To vprašanje je gonilna sila našega filozofskega prizadevanja. Je začudenje nad tem, kar vidimo, tipamo, slišimo in okušamo, je iskanje tega, kar je »gotovo«, »trdno«, »stalno«. Ker vemo, da se stvari v naravi (gr. – fizis – narava je blizu našemu pojmu »narava« in izraža tisto, kar je dano z rojstvom, kar je prirojeno, skratka, to, kar je dano) spreminjajo, nastajajo in preminevajo, je to vprašanje gotovo razumljivo in tudi upravičeno. Človek išče temeljev vsemu, kar se spreminja. Ker se narava spreminja, so filozofi menili, da morajo biti ti temelji zunaj stvari, čeprav ne neodvisno od njih.

Ker se filozofija sprašuje po temelju vsega, je znanost o vsem. Vse, kar pride človeku na misel, o vsem, o čemer govorimo, lahko razpravlja tudi filozofija. Ravno zaradi tega si je filozofija v zgodovini priborila najvišje mesto med znanostmi. Metafizika kot znanost o temeljnih stvareh je izgubila trdnost in gotovost in namesto nje so stopile druge »znanosti«, ideologije, sistemi, ki pa prav tako poskušajo odgovoriti na vprašanje, kaj je temelj človekovega mišljenja in delovanja, temelj tega, kar človek izraža z besedami.

Kje je ta temelj? Na kaj se lahko človek pri svojem spoznavanju sveta nasloni, kje lahko prične?

<sup>2</sup> Platon, Teaitet 155 d; Aristotel, Met. 982 b

<sup>3</sup> Prim. Aristotel, Met. 982a, 994a, 1025b, 1026a.



Iz izkušnje vemo, da ta vprašanja spremljajo naše mišljenje (in delovanje). Človek si ne more biti nikoli gotov svojih temeljev, zato se filozofija tudi nikoli ne preneha. **Filozofija je stalno človekovo prizadevanje določiti temelje svojemu mišljenju**, določiti okvire, v katerih je mogoče misliti (govoriti) o vsem, kar je. Zato filozofija nikoli ni dokončala svojega dela, ampak celotna zgodovina priča o človekovem stalnem prizadevanju, ki ima skupne osnove, vendar ni nobena doba dokončno odgovorila na to vprašanje, pač pa se to vedno ponavlja in nadaljuje. Kant je upravičeno poudaril drugačnost filozofskega prizadevanja, primerjal ga je z drugim študijem, kakor ga je navajen srednješolec. Ta pride iz šol, kjer se je navadil učiti se. Sedaj »mislí, da se bo prav tako učil filozofije, to pa je nemogoče, kajti sedaj se mora (začeti) učiti filozofirati«<sup>4</sup> Zato nobena filozofska smer ali sistem ne more dati dokončne in popolne slike stvarnosti, ampak nakazuje glavne probleme, razlaga temeljna vprašanja, vendar drugi sistemi nekatera vprašanja bolje in temeljiteje rešujejo, zato zamenjajo prejšnje sisteme vedno novi. Ponavadi je vsak nov sistem reakcija na prejšnjega in pomeni popravek enostranskosti prejšnjega, zopet pa odpira nove pomanjkljivosti. Najbolj zgovoren primer je sprememba mišljenja ob koncu prejšnjega stoletja.

Filozofija na prehodu iz 18. v 19. st. je posebno v Nemčiji razvila smer, ki je poudarjala, da je razum zmožen odgovoriti na vsa vprašanja o stvarnosti. Stvarnost je predvsem duhovna in razum je njen vrh. Kot nasprotje temu je dialektični materializem postavil v ospredje materijo. Stvarnost je predvsem materialna in duh je samo njen poseben odsev. Čeprav je dialektični materializem v marsičem pripomogel k boljšemu poznavanju resničnosti, je vendarle gradil na idealistični preteklosti nemškega idealizma, postal njeno nasprotje, s tem pa odšel v drugo skrajnost. Tudi ta filozofska smer ni odgovorila na človeška vprašanja in danes vidimo, da tudi iz nje izhajajo nove »revolucionarne spremembe«.

### 3. Omejenost človekovega spoznanja

Težave filozofiranja imajo svoj izvor v različnih ovirah, ki jih postavlja človeška narava s svojo omejenostjo. Čeprav je glavni namen filozofije filozofiranje oz. razmišljanje in razglabljanje o temeljih sveta in človeka, vendar človeški duh teži za tem, da bi to razmišljanje, to težnjo spravil v sistem. Zaradi tega so predvsem veliki misleci poskušali iz svojega razmišljanja napraviti sistem, v katerem bi bilo obsežno vse, kar človek lahko spoznava, o čemer lahko razmišlja oz. govori. Najpomembnejši sistemi so: v antiki Aristotelov, v srednjem veku Tomažev, v novem pa Kantov in Heglov.

Kljub temu so kasnejši misleci našli pomanjkljivosti tudi v teh sistemih. Te nastajajo iz dveh razlogov. Prvič se človeku odpira prostranost vsega »objektivnega«, se pravi vsega, kar se postavlja človeku kot možni »predmet spoznavanja«. Človek ni nikoli sposoben obseči vse to in spraviti v enoto, ki bi jo imel »na dlani«, ki bi jo preprosto dosegel oz. spoznal. Drugič pa je tudi človek nesposoben, da bi vsrkal vase vse znanje in si ga predočil kot celoto vsega spoznavanja. To bi bilo teoretično celo mogoče, če bi človek lahko sam sebe »podvojil«. Pri vsakem spoznanju ostane nekaj mene nespoznanega; obenem spoznavam, da sem jaz, ki spozna-

<sup>4</sup> I. Kant, Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesung in dem Winterhalbjahren von 1765–1766, v: Werke II, Surkamp, Wiesbaden 1960, 908.

vam, na drugi strani pa imam spoznanje. Nikoli pa ne morem reči, da sem jaz, torej tisti, ki spoznavam in vse, kar sem spoznal, dokončno spoznan, ampak vedno ostane med obojimi vrzel. Še več. Človek vidi sicer, da je nekaj spoznal, dosegel, doživlja in spoznava pri tem sam sebe kot dejavnika tega delovanja, vendar vidi, da je njegovo spoznanje nepopolno, nedokončano. Človek v celoti in tudi v posameznem vedno znova doživlja, da je v spoznanju omejen.

Ravno ta omejenost oz. nezmožnost človeka, da bi naenkrat spravil v svoje spoznavno obzorje vse, kar je mogoče vedeti, pa je gonilna sila filozofije. Človek v posameznem in na splošno doživlja, da bi lahko še spoznal, da še ne ve vsega in da mora raziskovati naprej. Ta ugotovitev je obenem tudi temeljno določilo človeka kot bitja. Človek je ravno omejenost, po drugi strani pa tudi odprtost v neskončnost. To misel so morda najbolj dognano izrazili eksistencialisti. Po njihovem človek teži za tem, da bi zajel proces, tek življenja. Človekovo spoznanje hoče napraviti iz vsega, kar se dogaja v njem, v naravi in v celotni resničnosti sploh celoto. Pri tem pa vedno znova izkuša, da mu »življenje« (v najširšem smislu besede, torej vse, kar se v svetu dogaja) uhaja iz rok. Človek bi hotel zajeti življenje v dlan, vendar mu odteka skozi prste, je zapisal Alojz Gradnik. Ta nemoč, ta dvojnost, na eni strani težnja in poskus napraviti enoto, na drugi pa izkušnja, da se ta enota vedno znova razblinja, kajti takrat, ko rečem: »Ustavi se, kako si lep,« (Goethe)<sup>5</sup> doživljam, da v naslednjem trenutku že ni več celote, v kateri sem eno z vsem. Življenje, resničnost nezadržno hiti dalje, celo sami jo ženemo naprej s svojim delovanjem, s svojimi težnjami in željami. Tako živi človek po mnenju eksistencialistov v stalni dvojnosti. Na eni strani ga notranja sila žene, da bi dosegel, da bi spoznal in osvojil vse, dojel celoto, na drugi pa se mu ravno v trenutku, ko misli: »Sedaj sem na vrhuncu!«, zopet vse razblini in zopet se znajde s kamnom pod hribom in začne se novo prizadevanje, vendar, ko je kamen tik pod vrhom, se spet vse skupaj vrne, vse se razblini in človek se znajde na začetku poti. To je resnica, oblečena v plašč grškega mita o Sizifu, ki ga je za sodobne probleme o človeku izrazil francoski eksistencialist Albert Camus.

To človekovo raztrganost pogojuje danes mnogo različnih dejavnikov, ki so izraz sodobnega sveta in jih človeštvo antike in srednjega veka na splošno ni tako radikalno doživljalo.

Človek je danes veliko bolj izpostavljen doživetju razcepljenosti zaradi hitrih sprememb in neprestanega menjavanja tega, s čimer človek izpolnjuje svoj vsakdan. Stvari, ki jih človek uporablja, imajo znak potrošništva. Stvar vzamem in jo uporabljam, ko je ne potrebujem več, jo odvržem. Vedno nove stvari zahtevajo tudi vedno novo obliko mišljenja. Zato danes še tako preprost človek ne more shajati brez stalnega izobraževanja, tečajev, dopolnilnega študija itd. V tem spoznamo Marxovo resnico, da produkcijska sredstva pogojujejo človekovo mišljenje in seveda sploh vse njegovo delovanje v nadgradnji.<sup>6</sup> Stalno menjavanje pa človeka napolnjuje z občutkom negotovosti, nestalnosti in neizpoljenosti. Tudi sam sebi se zdi človek nestalen, skratka, naposled ostane najpomembnejše vprašanje: Kaj pa je sploh stalnega v življenju. Ta izkušnja je danes tako močna, da večkrat zasenči človekovo duhovno moč, s katere je sposoben obvladati raztrganost in mnogostranskost, v katero se izgublja v svojem vsakdanjem prizadevanju. Namesto da bi človek doživljal, gojil in obnavljal enotnost življenja, ga izgubljenost v tej

<sup>5</sup> Goethe, Faust, 1700

<sup>6</sup> Prim. K. Marx in F. Engels, Nemška ideologija, Rani radovi, 370.

stalno se menjajoči posameznosti trga narazen, zato doživlja svoje življenje in s tem vso stvarnost kot brezuspešen poizkus najti sam sebe v tem drvečem toku življenjske stvarnosti.

Malo ljudi zmore ta veliki napor, ki so si ga v zgodovini pripisovali edinole filozofi. Ti so menili, da so sposobni dojeti ta življenjski tok v vsej temini in brezizhodnosti in mu dati kljub temu neko celoto. To je npr. Nietzschejev nadčlovek, saj stoji nad stvarnostjo,<sup>7</sup> čeprav je vse razrušil. To je Kantov praktični um, ki je zopet vzpostavil enotnost med teoretičnim svetom, ki je spoznat samo kot pojav, medtem ko svet sam na sebi ostane skrivnost. Podobno je Heglov Duh zedinil vso resničnost v enotnost, ki je izkušnja stalnega prehajanja enotnosti in njen vrh je ravno filozofska duša.<sup>8</sup> Ta enotnost je vedno bolj umirala in današnji filozof je advokat človekove raztrganosti. Filozofi so nekdanj dojemali to raztrganost, povprečen človek pa zaradi miselne enotnosti sveta v antiki in srednjem veku tega ni doživel. Danes je človek potisnjen v stalno gibanje, to pa trga njegove zmožnosti, mu jemlje upanje in zgrinja temne oblake nad njegovo prihodnostjo. V preteklosti so take izkušnje bolj izjema, npr. Job pri Izraelcih, skeptiki, nominalisti, vendar so kljub temu tudi oni videli enotnost. Tako je Job še vedno slavil Boga, čeprav je vse izgubil, skeptiki so kljub temu razpravljali, nominalisti pa priznavali univerzalno dejavnost, temelječo na voluntativnem prizadevanju.

#### 4. Dejavnost – gonilna sila mišljenja

Razmišljanje o človekovem prizadevanju za enotnostjo vsega nas opozarja, kako pomembno vlogo ima v našem mišljenju dejavnost. Filozofi so na različne načine postavljali odnos dejavnosti in razmišljanja, volje in razuma v človekovem življenju. Znano je, da je npr. Avgustin močno poudarjal človekovo prizadevanje, njegovo voljo, medtem ko Tomaž Akvinski velja bolj za intelektualista, za človeka, ki je dal prednost človeškemu umu (od lat. intellectus, um). Podobno nekateri drugi misleci.

V novejšem času so posebno misleci, ki so svoje razmišljanje gradili na osnovi jezika, postavili v ospredje svojega razmišljanja enotnost človekovega prizadevanja, ki seveda združuje um in voljo tako, da ne moremo govoriti o dveh sposobnostih, ampak o dveh vidikih človekovega svobodnega uveljavljanja. Že Aristotel je spoznal, da je mišljenje dejavnost, je umetnost (gr. téhne, lat. ars), ne znanost (gr. epistéme, lat. scientia).<sup>9</sup> S tem je jasno postavil enotnost mišljenja in delovanja. Razdvojenost človeka se je v filozofiji pojavila v smereh, ki so postavljale razum kot samostojno človekovo zmožnost, poleg tega pa voljo, ki »izvaja« zaključke razuma. Iz vsakdanje izkušnje pa vemo, da človek nikoli ne dela po stopnjah, ampak se v njem vse prepleta: razumsko razglabljanje usmerja oz. pogojuje dejavnost, nasprotno pa tudi človekovo dejavnost vedno spremlja umski uvid.

Verjetno ne pelje bistveno dalje preveliko razglabljanje o tem, kaj je več oz. kaj je prej, um ali volja. Oboje ima svoje osnove v **človeški svobodi**. Gre za temeljno človeško izkustvo, da človek lahko deluje iz samega sebe, da usmerja svoje dejavno-

<sup>7</sup> Prim. F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, št. 27.

<sup>8</sup> Prim. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke III, 578 sl.

<sup>9</sup> Prim. F. Mayr, Geschichte der Philosophie I, Antike, Kavelaer 1960, 216 sl.

sti iz lastnega središča. Tu je, kot pravi Kant, nedokazljiva<sup>10</sup> in morda najbolj sporna točka človekovega bistva, saj so o njej razpravljali vsi filozofi: Kaj je svoboda oz. ali je človek sploh svobodno bitje? To pogojuje obenem zmožnost, da človek deluje sam iz sebe, vključuje pa tudi, da človek to delovanje lahko planira, kar je umska dejavnost. Če rečemo dejavnost, potem to pomeni, da je tudi mišljenje dejavnost. Francoski mislec Maurice Blondel je svojo filozofijo poskusil utemeljiti predvsem na človekovi dejavnostni sili. Dejanje je osnovna določitev človeka in stvarnosti.<sup>11</sup>

Brez dvoma moramo reči, da je dejavnost osnovna naravna človeka. Wittgenstein meni, da je tudi človekovo govorjenje dejavnost.<sup>12</sup> Seveda iz tega sledi, da sem dejaven, tudi kadar mislim. Pri razglabljanju o odnosu um–volja gre predvsem za enotnost človekovih sposobnosti. Kakor ne moremo drugače govoriti o človekovi svobodi, je prav tako vsaka filozofija oz. razmišljanje o resničnosti problematično, če razdelimo človekovo umsko in volutativno zmožnost. Morda je v tem največji problem Kantove filozofije, da poudarja, da teoretični razum spoznava, medtem ko praktični um dojema s svojo dejavnostjo celoto stvarnosti. To dvojnost je nemški idealizem rešil v privid razuma, zato sta filozofija volje (Schopenhauer in Nietzsche) in eksistencializem poudarjala, da je odločilna za človeka volja (dejavnost). Ta reakcija je vidna tudi v Marxovem poudarku prakse, ki ima vrh v marksističnem poudarjanju človeka kot bitja z orodjem; s tem je povedano, da je človek predvsem praktično bitje.

Wittgensteinovo spoznanje glede dejavnosti človekove celotne stvarnosti ima danes prednosti tudi zaradi tega, ker je današnji človek praktično usmerjen. Bliže mu je torej nazor, ki meni, da je človek dejavno bitje, kakor pa tisti, ki poudarja le razum. Zato ljudje danes neradi slišijo o kontemplativnih redovih, o redovih, ki »samo premišljujejo«. Ponavadi se zraven vedno vprašajo, kaj naredijo ti redovi koristnega za svet. Morda nam bo iz tega najbolj jasna nujnost, da je treba upoštevati oba vidika človekove umske sposobnosti v najširšem smislu. Biti mora praktična. Ta praktičnost pa je pri človeku nujno racionalna, se pravi razumsko obvladana in usmerjena. V tem smislu lahko govorimo o človeku kot razumskem bitju. Je obenem tudi govoreče, torej dejavnostno bitje. Gotovo pa brez notranje dejavnosti ni »zunanje«. Notranja dejavnost ali človekovo razmišljanje oz. govorjenje (tiho ali glasno) je dejavnost, ki omogoča zunanje dejavnosti, se pravi ureditev človekove stvarnosti v tehničnopraktičnem smislu. Ker pa je človekova notranja dejavnost (mišljenje, govorjenje) nastala prek zunanje dejavnosti, lahko rečemo, da organizacija sveta oblikuje tudi človekovo mišljenje. Zato je Aristotel menil, da logična dejavnost (mišljenje) oblikuje po več poizkusih bistvo stvari. Po njem je to nekaj podobnega, kar dela obrtnik, ki napravi več različnih primerov svoje obrti. Šele potem lahko reče, kaj je bistveno za tisto, kar izdeluje. Seveda bi moral obrtnik prej začeti iz nič (iz tabula rasa – John Locke), to pa je seveda nemogoče, ker že prej nekaj ve o stvari. Tako tudi naše mišljenje nikoli ne more začeti od nič, ampak vedno že nekaj vemo in na tem znanju gradimo naprej.

Gotovo pa ne smemo prezreti pomembnega spoznanja, da je naše spoznavanje dejavnost in da naše znanje vedno nastaja. Ravno v tem je tudi jedro filozofskega

<sup>10</sup> I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A4 sl.

<sup>11</sup> Prim. J. Janžekovič, Blondel kot človek in mislec, IS IV, Celje 1978, 290 sl.

<sup>12</sup> Prim. L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, št. 1, q. 7, 23

problema: Kje začeti? Na kaj nasloniti filozofsko stavbo? Zgodovina filozofije nam kaže različne zglede. Zdi se, da skoraj vsi upoštevajo načela, ki omogočajo filozofiranje, lahko rečemo, človeško sporazumevanje in mišljenje sploh. Filozofsko spoznanje, ki teži za večjo natančnostjo in urejenostjo človekove misli, pa gradi na tem.

## 5. Izhodišče človekovega spoznanja

»Navaden zemljan« se ponavadi ne sprašuje, kje naj začne z razmišljanjem, kje z dejavnostjo ali kje je utemeljeno vse naše početje. Vsak dan prinaša nove skrbi in težave, človek je dovolj zaposlen z njimi, tako da niti ne poskuša niti nima več moči spraševati se o temeljih vsega, kar je in kar počne.

Če pa začnemo filozofirati, je to vprašanje velikega pomena. Filozof hoče postaviti trdne temelje svojemu početju. Pri tem naleti danes na velike probleme.

Spoznanje sodobnega časa je, da se vse zelo hitro spreminja. Filozofi so sicer vedeli za spreminjanje že od nekdaj, saj je spreminjanje v naravi pri Jonciah (v Grčiji) povzročilo prava razglabljanja o temelju tega spreminjanja, Heraklit pa je izrecno zastavil vprašanje, kaj utemeljuje vse spreminjanje.<sup>13</sup> Vendarle je spreminjanje danes veliko bolj radikalen problem. Heraklit je npr. še izkusil, da v naravi sicer obstaja spreminjanje; v logosu, ki ga je pojmoval kot temelj narave (torej spreminjanja) in kot tistega, ki spreminjanje utemeljuje, pa je spreminjanje in bivanje združeno v eno. Logos je dan in noč, je poletje in zima, je vojna in mir, je sitost in lakota. Zato je Logos oče vseh stvari, in sicer kot bojujoči se Logos, tisti torej, ki nosi v sebi to napetost med različnimi notranjimi nasprotji.

Danes podobno ugotavljamo. Žal pa se je omajala vera v ta Logos, v tisti temelj, ki je zmožen povezati v enoto vse stvari. Zaradi tega negotovost, skratka, zmedenost današnjega sveta, kako oz. s čim povezati vse stvari v enoto, v celoto. Od te splošne miselnosti je pogojen tudi filozofski odgovor.

Sholastiki so menili, da je **razvidnost** med stvarnostjo in razumom temelj našega vedenja o stvarnosti. Um ima zmožnost, da uvidi, obenem pa se tudi zaveda, da uvidi. To resnico so že v srednjem veku poznali Tomaž Akvinski<sup>14</sup> in drugi misleci, poseben pečat pa so ji dali naši sholastiki Aleš Ušeničnik<sup>15</sup> in Janez Janžekovič<sup>16</sup>. Misleci, ki izhajajo iz krščanske dediščine, tudi danes ugotavljajo, da razvidnost velikokrat vara. Mnogokrat so misleci že uvideli, da je kakšna stvar taka in taka, vendar se je izkazalo, da je njihov uvid napačen, nasledniki so uvideli že drugače. Zato danes na splošno menijo, da je razvidnost prešibak temelj za utrditev filozofskega spoznanja. Zato iščejo nove poti za utemeljitev filozofskega izhodišča. Večina izmed njih upošteva predvsem Kantova načela, pa tudi misli drugih novodobnih utemeljiteljev filozofije.

### 5.1. Subjektivna stran spoznanja

Pomembna ugotovitev pri našem filozofskem razglabljanju je, da se to razglabljanje »dogaja« v subjektu, v osebnku, v meni. O tem so misleci precej needini.

<sup>13</sup> Prim. fragm. 8, 51, tudi 16, 66, pos. 67 (Bog združuje nasprotja), v Sovre, Predsokratiki, Heraklit

<sup>14</sup> Prim. T. Akvinski, Quaest. disp. de ver. XIV, a.1.

<sup>15</sup> Prim. A. Ušeničnik, IS VII, Ljubljana 1941, 97.

<sup>16</sup> Prim. J. Janžekovič, IS V, Celje 1978, 16 sl.

Nekateri postavljajo osebek kot absolutno oz. zadnje in dokončno merilo vsega, medtem ko drugi mislijo, da je osebek samo posredovalec, medtem ko vse, kar ima, dobi od zunaj.

Takšna zastavitev vprašanja pa je popolnoma novodobna. Antična in srednjeveška in tudi druge filozofije, npr. budizem oz. taoizem<sup>17</sup>, ne poznajo te izgubljenosti v osebkju ali zunaj njega. Čeprav na splošno grška filozofija meri vse po kozmosu (zato je tudi človek mikrokozmos), vendar to nikakor ne pomeni, da je človekovo znanje mogoče samo od zunaj, to je iz sveta Logos, ki ima različne pomene pri posameznih mislecih, je predvsem človeški logos, torej razum. Pa ne samo to. Razum je tudi naravni razum, je kozmični logos oz. fisis, ki je povečini človeški razum oz. človeški razum, je samo manjša oblika velikega kozmičnega logosa. Zato je kozmični logos oz. fisis (narava) obenem tudi božanski teos (Bog). Grška filozofija je v govorici znala združevati to nasprotje med subjektivnim in objektivnim. Subjektivni logos (človeški razum, govorica, jezik) je bil vez spreminjanja in bivanja, skratka, povezava vsega, ker temelji oz. izhaja iz absolutnega Logosa.

Podobno je tudi srednjeveška filozofija kljub svoji usmerjenosti v Boga izhajala iz človeka. Seveda tudi tukaj ne moremo govoriti o enotnosti, kar se na splošno misli. Srednji vek nikakor ni bil enoten in zasanjan morda samo v Boga, pozabil pa naj bi na človeka in svet. Avguštín<sup>18</sup> je npr. izrecno določil izhodišče vsega v človekovi notranjosti, kjer je enotnost sveta in človeka, Bog pa je »najbolj notranji v meni«. Prav tako je Tomaž Akvinski dobro vedel, da je izhodišče in utemeljitev človekovega znanja v njem samem, pri tem pa seveda ni zanemaril pogojenosti tega izhodišča s tem, kar človek zaznava, zato je človekovo spoznanje vezano tudi na »zunanji svet«.

Novi vek pa je razdelil subjektivno in objektivno področje človekovega spoznanja in dojemanja sveta in s tem svet razklal na dvoje.

S tem se je v novem veku uveljavila smer subjektivizma. Uraden začetek je tej smeri dal Kant, čeprav sta že pred njim Descartes na eni strani in Hume na drugi postavila temelj spoznavanju v subjektu. Vendar ne eden ne drugi ni izrecno omejil spoznanja samo na osebe.

Kant je z vso jasnostjo in določenostjo postavil temelj vsega v osebek, ko je zapisal: »Do sedaj smo menili, da se morajo naša spoznanja ravnati po predmetih, vendar so šli vsi poskusi, da bi prek njih prišli a priori do pojmov, kar bi povečalo naše spoznanje, pod temi pogoji (da se naše spoznanje ravna po predmetih po zunanjem svetu – op. J. J.) v nič. Poskusimo torej, če ne bomo rešili metafizične naloge bolje, če predpostavimo, da se morajo predmeti ravnati po našem spoznanju . . .«<sup>19</sup>

Predmeti se lahko ravnajo po našem spoznanju kot osebkju kot nosilcu spoznanja. Vendar Kant ni šel tako daleč. Čeprav meni, da je temelj spoznanja subjekt, vendar misli, da je mogoče spoznanje le takrat, kadar osebek dobi pomoč prek svojih čutov. Ta pomoč pa je nekako »od zunaj«, je izven osebkja in vpliva na njegovo oblikovanje. Pač pa so nemški idealisti gradili vse na osebkju in tako je njihova filozofija postala enostransko gledanje na svet. Svet je zanje samo to, kar »doživlja« oz. spoznava osebek, vse drugo je človeku nedostopno. Seveda priznavajo, da ima tudi »zunanje«, objektivna resničnost neki pomen za človekovo organizacijo sveta,

<sup>17</sup> Prim. Šri Aurobindo, Človeški ciklus, Ljubljana 1980, 37 sl.

<sup>18</sup> Prim. Avguštín, De ver. relig. št. 39.

<sup>19</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XVI.

vendar to bistveno ne vpliva na graditev človekove resničnosti. Ta je človeku subjektivna.

Ta smer se je večkrat pojavljala v zgodovini in je skušnjava človekove samoza-vesti. Človek, ki išče trdnih temeljev, rad pristane v samem sebi in si tako prihrani nadaljnje prizadevanje ter misli, da je povedal o svetu vse, kar je mogoče. Zato nobena filozofska smer, ki temelji samo na osebkju, ne more zdržati. Še več. Človeška izkušnja nam pove, da je naše prizadevanje v obvladovanju sveta vedno pogojeno. Že otrok nima naenkrat znanja v sebi, ne ve o svetu, pač pa to znanje pridobiva postopoma, in sicer v neke vrste izmenjavi med zunanjimi danostmi in človekovo lastno (že doseženo) izkušnjo, čeprav se ta izmenjava godi v človeku samem.

Iz teh razlogov je filozofska tradicija zavračala popoln subjektivizem. Misleci so vedeli, da samo v osebkju ni mogoče utemeljiti človekovega znanja o vsem, kar je, pač pa mora biti vedno tudi neki vpliv »od zunaj«. Seveda pri tem vedno nastane problem, kako ta »od zunaj« utemeljiti oz. »dokazati«, ker nimamo za to nobenih »priprav«. Kajti kakorkoli hočemo priti izven sebe, do samih stvari, se vedno vračamo v samega sebe, ne moremo pa priti do stvari. Zaradi tega se je pojavila tudi druga skrajnost, ki je sicer manj pogosta, vendar posebno v zadnjem času velikega pomena za razvoj filozofske misli.

## 5.2. *Objektivna stran spoznanja*

Druga stran človekovega spoznanja obenem pa tudi skušnjava njegovega védenja sploh je težnja, da bi spoznanje utemeljili na temeljih, ki so zunaj nas, torej zunaj človeka kot osebkja oz. nosilca spoznanja.

Že grški misleci so se prepuščali tej skušnjavi. Med njimi so posebno atomisti, čeprav ne v današnjem smislu, iskali temelj vsega v materialnem v atomarni zgradbi sveta. Epikurejci in tudi stoiki so razlagali stvarnost predvsem kot čutnozaznavno, kot objektivno danost, katero dojemamo prek svojih čutov. Seveda pa kljub temu stari vek še ni poznal ločnice med subjektivnim in objektivnim.

Kant je tu postavil jasna načela in obenem zbral takrat že močno razširjena naziranja o razklanosti duhovnega in materialnega sveta. Descartes je namreč z razdelitvijo stvarnosti na mislečo in raztezujočo se postavil ločnico med subjektivnim in objektivnim. Subjektivno je duhovna stvarnost, ki temelji na človekovi notranjosti. Prek nje je mogoče priti tudi do Boga kot prepričljivo dokazuje Descartes. Na drugi strani pa je materialna substanca, svet kot skupek vsega materialnega, ki ga sicer lahko spoznamo, vendar ga ne moremo misliti v istem smislu kot duhovne substance, človekove duše.

Kant se zaveda, da je za metafizično spoznanje, za spoznanje o naši stvarnosti, potrebno oboje. Za njim so se razvile smeri, ki so poudarjale, da je človeško spoznanje utemeljeno neposredno na pozitivnem. Glavni smeri, ki zastopata to stališče, sta pozitivizem in materializem.

Pozitivizem ima ozadje v angleškem empirističnem pojmovanju stvarnosti. Angleži imajo sploh ostrejši čut za posamezno, za neposredno danost kakor pa drugi Evropejci, posebno Nemci, ki težijo za celovitostjo. Empirizem pojmuje svet kot neposredno čutno zaznavno danost.<sup>20</sup> To neposredno, čutno zaznavno danost

<sup>20</sup> Prim. D. Hume, Raziskovanje človekovega razuma, Ljubljana 1974, 55

lahko utemeljimo na naših čutih, dopolniti jo moramo z našim reflektivnim umom, z našim notranjim spoznanjem. Temelj pa je čutno zaznavna danost, torej zunanji svet.

Podobno pozitivizem. Zanj je določilno samo pozitivno, to, kar je neposredno dojemljivo. Oče tega mišljenja je Francoz August Comte. Sicer je imel pozitivizem predhodnike v znanstvenikih 17. in 18. st., ki so postavili osnove moderne znanosti. Znanost je dobivala vedno večjo moč in ustvarila zavest, da je pozitivna stvarnost, vse, kar je. Še bolj je utrdil to zavest materializem, ki meni, da je vsa stvarnost materialna. Danes se je ta pozitivnoznanstveni zanos nekoliko omajal, kajti človek vedno bolj ugotavlja, da znanost ne more rešiti človekovih najpomembnejših vprašanj. Žal pa je znanstvena miselnost v vulgarni obliki preplavila sodobno življenje. Vsi jo vdihavamo, živimo z njo in si kvarimo smisel za pristno človeškost in naravnost. Znanost in tehnika nas sicer bogatita s svojimi pridobitvami, po drugi strani nas pa usmerjata v neposredne, čutno zaznavne danosti. To še ne bi bilo niti tako usodno. Veliko bolj zapleten položaj je nastal zato, ker smo vse svoje upanje stavili v to danost, misleč, da nas bo **samo** čutno zaznavna danost rešila. Odtod stiska in ujetost današnjega človeka, ki ne zna najti izhoda iz pozitivne usmerjenosti, ki ne vidi prek zemeljske vsakdanje navezanosti. Ta navezanost mu hromi upanje v »boljšo prihodnost«, mu jemlje polet in smisel za daljnosežno in dolgoročno planiranje v življenju. Vse je usmerjeno v to, da bi čimprej dosegli in potešili želje in težnje, ne glede na to, ali je potešitev v mejah človeškega in mu daje res zadovoljivo izpoved njegovih teženj in hrepenenj.

### 5.3. Zlata sredina

Za določitev »pravega temelja« človekovega spoznanja nam bo v pomoč reklo starih Grkov. Zanje je bila dobra stvar vedno v sredini, zato so imenovali dobro mero stvari zlato sredino. Seveda ne moremo zlato sredini kar preprosto določiti. To je mogoče le takrat, kadar gre za neposredne zaznavne danosti. Če imamo pred seboj kos lesa, lahko glede na dolžino in širino določimo njegovo srednjo točko. Veliko težje je to že, če imamo pred seboj stoječe drevo, ki se razprostira v nebo. Vendar bomo približno ugotovili, kje je njegova sredina. Na velikanske težave pa naletimo, če bi radi določili zlato sredino v svojem življenju.

Zlata sredina je veljala predvsem za etična vprašanja. Človekovo ravnanje naj ima srednjo mero. Mera, ki ni niti preveč niti premalo, mera, ki se zadovolji s srednjo potjo, ki je hkrati pot v neskončno, kot razlaga taoistična modrost. Tao (kit. pot) je pot in dosegljiva stopnja človekovega delovanja. Tao je obenem tudi neskončni in absolutni cilj človekovega prizadevanja.<sup>21</sup>

Kar velja za merilo človekovega ravnanja, je prav tako osnova človekovega spoznavanja, saj je to podlaga za človekovo ravnanje.

Ugotovili smo da je človekovo spoznavanje dejavnost, ki izhaja iz človeka (subjektivna stran). Jedro spoznavnega delovanja mora biti v človeku, sicer si ne moremo razlagati, kako človek lahko usmerja svoje ravnanje. Nimamo sredstva, da bi to dokazali, vendar vsi ljudje predpostavljajo to središče v človeku, saj na splošno jemljemo drug drugega resno, zahtevamo odgovorno ravnanje in predvidevamo, da vsakdo spoznava oz. dojema svet okoli sebe.

<sup>21</sup> Prim. Wing-Tsit Chan, *Chinese Philosophy*, Princeton 1969, 186 sl.



Dalje vidimo, da je človekovo spoznavno delovanje usmerjeno v nekaj. To je vse, kar imenujemo objektivno, svet, čut zaznava, narava, materialno itd. Vsako naše spoznanje je »pobarvano« s čutno zaznavnim. Naše besede imajo v ozadju vedno sliko, naše misli spremljajo predstave in šele te dajejo polnost našim mislim. Zato je rekel Kant: »... stvari so dane kot predmet naših čutov in bivajo zunaj nas. Toda v tem, kaj so te stvari same po sebi, ne vemo ničesar, temveč poznamo njihove pojave, to je predstave, ki jih ustvarjajo v nas in učinkujejo na naše čute.«<sup>22</sup> Kant je menil, da spoznanja ni mogoče pridobiti drugače kakor s čutnimi zaznavami, ki dajo našemu spoznanju vsebino. Spoznanje brez čutnih zaznav bi bilo po njegovem prazno, spoznanje brez logične oz. razumske ureditve pa bi bilo brezciljno. Človek si lahko predstavlja karkoli, ne more pa tega urediti v miselno celoto, če ne vključi razuma. Prav tako lahko človek misli karkoli, vendar je njegova misel brez prave vsebine, če nima v ozadju čutno zaznavne predstave, ki njegovo misel »konkretizira«. Posebno čutno zaznavna stran spoznanja je danes zelo pomembna, ker je človek zakoreninjen in močno pod vplivom materialnih danosti.

»Zlata sredina« je torej v upoštevanju obeh strani naše spoznavne zmožnosti. Ta zmožnost je naš um z vsemi različnimi odtenki, ki predstavljajo celoto. Tako um kot mišljenje in um kot čutno zaznavanje, oboje je um. Sodobna antropologija ugotavlja, da pri človeku ne moremo govoriti o zmožnostih, ki bi bile izvenčloveške, se pravi, ki bi bile podobne živalskim, ampak moramo imeti celotnega človeka za pristno človeškega. Zato npr. čuti ali nagoni pri človeku in živali nikoli ne morejo biti enaki. Človekovi čuti so vedno vezani na um, medtem ko živalski poznajo samo nagonsko delovanje.<sup>23</sup>

Šele v upoštevanju obeh strani lahko gradimo človeško spoznanje.

V zgodovini filozofije so se vedno pojavljale enostranske odklonitve od tega spoznanja. Človeško spoznanje so utemeljevale bodisi samo v njem (kot osebku – idealni subjektivizem, skepticizem, idealizem) ali samo zunaj njega (v objektivnem – empirizem, pozitivizem, materializem). Žal pa nobene skrajnosti ni mogoče postaviti kot temelj spoznanja, kot je prepričljivo nakazal Kant. Seveda ostaja človeški um kljub temu v nevarnosti, da prehaja iz ene skrajnosti v drugo. Ta nevarnost izvira iz tega, ker nihče **ne more dokazati**, da sta ti dve strani res »zlata sredina«. Še več. Človek ostane v svojem prizadevanju vedno na poti in pri tem ugotavlja, da so sicer na njej mejniki, kjer se lahko ustavi, vendar ni noben mejnik zadnji, ampak mu odpira nove možnosti, nove poti. Zato ostane človek raziskovalec širnih, prostranih območij svojega delovanja, ne more pa nikoli priti do njegovega temelja, niti do lastnega izvora. Prav tako mu je odprto celotno področje vsega, njegov absolutni temelj. Človek se lahko in se mora stalno odpirati tem temeljem, vendar jih ne more nikoli osvojiti. Prizadevanje za čimbolj popolno spoznanje in čimbolj natančno osvojitvev teh temeljev človekove eksistence in vsega, kar je z njo povezano, je gonilna moč filozofije. Pri tem človek gradi na temeljih, ki omogočajo, da to prizadevanje funkcionira in da človek lahko v svetu sploh eksistira in deluje.

Kljub temu pa večina mislecev priznava nekatere osnovne temelje svojega mišljenja. Celotni, ki jih ne priznavajo (skeptiki, od gr. skeptomai, pomeni preudarjam, opazujem, zato dvomljivci), jih molče predpostavljajo.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> I. Kant, Prolegomena, Ljubljana 1963, 98

<sup>23</sup> Prim. A. Trstenjak, Človek bitje prihodnosti, Ljubljana 1985, 273

<sup>24</sup> V Grčiji pironovci, po Pironu (umrl 275 pred kr.), zagovorniki filozofskega dvoma; Avguštin jih že tako kot danes imenuje skeptiki: Izpovedi V, 10.

#### 5.4. Izhodišni temelji

Večina mislecev se strinja glede smiselnosti našega mišljenja in govorjenja. Že vsakdanja raba govornice in naše medsebojno občevanje sploh temelji na tem priznanju. Ne moremo govoriti med seboj, če so naše misli in naše besede prazne in brez-pomembne. Verjetno ne bi prišli daleč, če bi začeli spraševati, ali je vsak stavek, ki ga izrečem, sploh utemeljen in mogoč. Tudi filozofi na splošno predpostavljajo ta temelj, čeprav se dokopljejo do njega šele po dolgi poti preizkušanja in razglabljanja.

Descartes (1596–1650), oče moderne filozofije, je utemeljil tkm. sistematični dvom. Cilj svojega razmišljanja je Descartes videl v iskanju trdne točke, kjer ne bi bil več mogoč noben dvom. Dvomiti o vsem, kar se zdi, da je resnično, to Descartesovo načelo je postavilo filozofijo pred nove probleme in vprašanja.<sup>25</sup> Zahteva po dvomu vsega, kar je (doslej) veljalo kot temelj filozofije, je novoveško filozofijo postavila ravno pred vprašanje, do kam smemo dvomiti in kje naj postavimo trden temelj. Zato meni Russell,<sup>26</sup> da je Descartes s svojim cogito napravil mnogo za razvoj sodobne filozofije.

Descartes je svoj dvom zaključil pri razvidnosti lastne misleče eksistence. Cogito, ergo sum, je bila njegova trdna točka, kjer ni mogoče več podvomiti. Na tem so gradili tudi kasnejši misleci. Posebno nemški idealizem je (molče) predpostavljaj jaz kot torišče vsega dogajanja, zato se niti ni spraševal o njegovi eksistenci, pač pa je gradil na njem vse človekovo razglabljanje o tem, kar je. Tudi sholastiki so videli v Descartesu oporo za utemeljitev filozofskega razglabljanja. Ušeničnik ima Descartesa za »očeta sodobne filozofije kljub njegovemu dvomu, ki je bil pozitiven in nevaren, zato ni mogel spoznati najpomembnejše umske sposobnosti, 'sebevidnosti',<sup>27</sup> to je sposobnosti, da um pri spoznavanju vedno vidi sam sebe kot spoznavajočega«.

Skeptiki so podvomili celo o tem, da je mogoče sploh kaj trdnega, na kar bi oslonili svoja spoznanja. Zanje je vsako razpravljanje o resničnosti našega spoznavanja in govorjenja brez-pomembno in nesmiselno, ker ne moremo najti nobenega zanesljivega temelja. Vendar tudi njim lahko postavimo splošen ugovor, ki velja kot temelj spoznavanja sploh.

Vsako komuniciranje med ljudmi, vsak pogovor, vsako mišljenje je mogoče le, če predpostavljamo, da je nekdo njegov nosilec. Že vsakdanja izkušnja nam kaže, da ne bi mogli shajati, če ne bi jemali svojih govornih partnerjev (več ali manj) resno. Čeprav vemo, da se vsakdo zmoti, čeprav nam je partner v bistvu nedosegljiv oz. ga ne moremo nikoli popolnoma »prosojno« videti, vendar ga sprejemamo kljub temu kot resničnega, kot nekoga, ki je res tu, ki nam govori, ki je. Prav tako predpostavljamo, da smo mi, ki z njim govorimo, resnični in nas partner prav tako lahko vzame resno. Vsako razmišljanje oz. govorjenje zahteva nosilca, zahteva osebek. Zato vsakdanja govornica in prav tako filozofsko razglabljanje predpostavljata ta temelj kot nujen pogoj mišljenja in govorjenja. Ne moremo sicer dokazati, da je ta temelj nujen, vendar ga moramo predpostavljati, sicer napravimo vse naše mišljenje in govorjenje za nesmiselni in tako posredno pokažemo na njegovo nujnost.

Novejši sholastiki, ki so upoštevali Kantova spoznanja v filozofiji, imenujejo take vrste dokaz retorsija.<sup>28</sup> Retorsija ni dokaz v znanstvenem smislu, ampak samo

<sup>25</sup> Prim. R. Descartes, *Meditacije*, Ljubljana 1973, I, 49.

<sup>26</sup> Prim. B. Russel, *Modrost zahoda*, Ljubljana 1977, 196

<sup>27</sup> Prim. IS III, 110.

<sup>28</sup> Prim. O. Muck, *Die Transzendente Methode*, Innsbruck 1964, 77 sl.

filozofska potrditev tega, kar se dogaja z našim mišljenjem. Naše mišljenje je nemogoče, če ne sprejmemo teh temeljev.

Naše mišljenje in govorjenje morata dalje upoštevati predmetnost vsega, kar govorimo in zaznavamo. Nikakor namreč ni mogoče razumeti naše govorice, če ji ne pripisujemo »vsebinske« osnove. Pri tem seveda ostane vprašanje, ali s tem mišljenjem in govorjenjem dosegamo tudi svet na sebi, odprto. Nikakor pa ne moremo tega zanikati, kakor tudi ne pozitivno dokazati. Predmetno mišljenje je mogoče, kot je pokazal jasno Kant, le prek čutno zaznavnih določil časa in prostora. Vse stvari dojemamo v časovnem zaporedju in v prostorski razporeditvi. Pustimo ob strani razmišljanje, ali je prostor samo določitev našega zaznavanja ali pa je tudi določitev stvari. Kljub temu moramo reči, da so to osnovne določitve, prek katerih dojemamo stvari.

Oboje: osebno izhodišče, človekov jaz kot temelj in izvor njegovega delovanja in pa predmetni svet, ki je prostorsko in časovno določen, sta nujen pogoj našega govorjenja in mišljenja.

## 6. »Praktične posledice«

Iz pridobljenih zaključkov sledijo pomembne posledice za vsako mišljenje.

Človek v svoji družbeni razsežnosti ostane slej ko prej središče, v katerem se dogaja spoznanje. To pomeni, da se niti znanstvenik niti mistik ne moreta sklicevati na svet »zunaj«, kajti ta svet spoznavata oba sicer na različni, vendar obema skupen način. Zato je nedopustna in neutemeljena trditev, da kdo (npr. znanstvenik) spoznava zgolj objektivno (po zunanjih, vnaprej določenih) danostih, medtem ko drugi gleda na svet zgolj subjektivno. Kriterij (sodilo) tega spoznavanja je vedno človeška misel oz. govorica, kjer pa velja določena logika, ki je vsem skupna. Če kdo ne priznava te logike in meni, da ima svojo, je ta logika zopet znotraj človeške izkušnje, ne pa kakšna popolnoma nerazumljiva logika. Zato se ljudje načeloma moramo razumeti in pri razumevanju gre le za preverjanje naše miselne (jezikovne) izkušnje, pri tem pa nihče nima druge možnosti, kakor sta zopet jezik in govor.<sup>29</sup>

To je zelo pomembno pri preverjanju vprašanja o »objektivnosti« znanosti, predvsem sociologije, znanosti o družbi. Tako večkrat slišimo, da je pouk v šolah osnovan na »znanstvenih temeljih« pojmovanja družbe.<sup>30</sup> Resnica je tukaj tisto, kar naj bi objektivno določili. Ker pa človek ostaja vedno odprt faktor, če ga upoštevamo v celoti in v vseh razsežnostih, nikoli ne moremo določiti »objektivno«, kaj je, vsaj kar se tiče prihodnosti, ostaja določitev odprta (če bi že vse ostalo lahko določili). Zato je znanstvena analiza družbe in človeka »objektivna« le v določenih okoliščinah, ki jih pa ne moremo nikoli dokončno objektivirati, zato ni možna samo znanstvena analiza družbe. Ker pa se pri oblikovanju družbe kljub temu za kaj odločamo, delamo to po presoajah, vrednotah in osebnih stališčih, ki pa niso znanstveno preverljiva. Človek torej vse gradi ob osebni izkušnji in ta vnaša v spoznavanje stalno faktor negotovosti, odprtosti in nedorečenosti. Drugega pristopa k stvarnosti pa ne poznamo.

Prav tako moramo in moremo tudi božjo besedo razumeti šele kot človekov odnos do Boga, ne kot »objektivno resnico«, ki govori mimo in brez človekove

<sup>29</sup> Prim. Logično-filozofski traktat 3.

<sup>30</sup> Prim. D. Šušnjić, Ribari ljudskih duša, Beograd 1984, 36 sl.

izkušnje.<sup>31</sup> Človek lahko sreča Boga v določeni izkušnji svojega življenja in le tako ga lahko »razume«, ne da bi ga zaradi tega pojasnil. Evangelij in vse oznanjevanje Cerkve ima torej svoj smisel le v določenem odnosu človeka do Boga, v katerem se potem zgodi tudi evangelij (veselo oznanilo). Z drugimi besedami, evangelij ni le neko »objektivno poročilo, danost«, ki bi bila zunaj nas, ampak je v osebni izkušnji verujočega človeka. To velja za prvo Cerkev, njeno zgodovino in današnji čas. Brez tega ne moremo prav razumeti Cerkve niti današnjega vernega človeka. Vera torej ni »objektivna danost«, ampak posredovana danost v določeni človekovi izkušnji. Zato nihče ne more govoriti o veri »objektivno«, zunaj človeka, ampak le subjektivno, po človekovi izkušnji. Znotraj te jezikovne izkušnje se lahko oblikujejo tudi kriteriji za vernost. Izkušnja evangelijev nam je pri tem vodilo in temelj te verske izkušnje.

Verjetno najpomembnejša posledica zakonitosti našega mišljenja pa je nedokončanost človeškega sistema mišljenja. Značilnost človeškega mišljenja ostaja razpetost med izkušnjo in misljo, med danostjo in presežnostjo, med njegovo takšnostjo in tu-bitjo (eksistenco). Zato ostaja človek bitje čudenja, kot so dejali Grki. Zato tudi ni nobena človekova beseda zadnja, ampak ostaja človek odprt za prihodnost.<sup>32</sup> Ker je človekova beseda, misel, vedno posredovana, nikoli neposredna, zato ostaja tudi omejena, nepopolna. Izdržati to nepopolnost ostaja človekova tragika in njegova veličina. Izdržati nepopolnost pomeni ostati v svojih mejah. Izdržati nepopolnost pomeni priznati svojo pravo vrednost. Krščansko to pomeni priznati Boga kot Besedo, ki se stalno učlovečuje, da bi človek ostal človek: Bitje, ki gospoduje svetu, služi pa Stvarniku in je njemu odgovorno.

#### **Povzetek; Janez Juhant: Moč in nemoč človekovega znanja**

Osnovni problem novoveške misli je odnos osebek-predmet. Gre za miselno podlago, ki nam omogoča dojeti temeljni človekov odnos do sveta in do zadnjega temelja, kar je stalno vprašanje filozofije od Grkov sém. Zaradi izkustvene pogojenosti mišljenja, ki določa vsak način mišljenja (vsakdanji, verski in znanstveni), ostaja človekovo spoznanje odprto. To je bistveni pogoj za miselno priznanje Boga kot odprtega temelja človekovega sveta in življenja.

#### **Summary: Janez Juhant, Power and Weakness of Human Knowledge**

The basic problem of modern thought is the relation between the subject and the object. This serves as an intellectual basis for comprehending man's attitude to the world and to the ultimate foundation, which has been a constant problem of philosophy beginning with the Greek. Since human thought depends on experience, which also determines the way of thinking (an everyday, religious or scientific one), human cognition remains open. This is an essential condition for man to intellectually recognize God as an open foundation of his world and life.

---

<sup>31</sup> Prim. A. Trstenjak, n. d. 109 sl.

Jože Krašovec

## Inkulturacija božje besede v Svetem pismu

Pojem »inkulturacija« je precej nov, zato ga tudi v velikih slovarjih in enciklopedijah skoraj ne najdemo. Dva velika slovarja angleškega jezika sta glede tega izjema. **Webster's Third New International Dictionary of the English Language**<sup>1</sup> navaja besedo »enculturation« in jo takole definira: »Proces, v katerem se posameznik uči tradicionalne vsebine določene kulture in si prisvoji njene navade in vrednote.« Podobno pravi **The Random House Dictionary of the English Language**<sup>2</sup>: »Proces, v katerem si kakšna oseba privzame določeno kulturo in si prisvoji njene vrednote.«

Včasih se sporedno s pojmom »inkulturacija« pojavlja tudi pojem »akulturacija«<sup>3</sup>, ki pa ima precej drugačen pomen. **The Random House Dictionary** ga takole definira: »Proces prisvajanja kulturnih svojosti ali socialnih struktur druge skupine.«<sup>4</sup> F. Sierksma je naredil obsežno študijo o akulturaciji na Tibetu in med drugim pojem takole razložil: »Akulturacija vedno velja kot reinterpreteracija. Predmeti in ideje so prevzeti od tuje kulture, toda svoj pomen dobijo od vsebine stare kulture, v katero so zdaj postavljene . . . Samo iz obojestranske reinterpreteracije se lahko poraja nova kultura, ki jo skupaj sestavlja novo in staro.«<sup>5</sup>

O vprašanju inkulturacije imamo na voljo nekoliko več bibliografije. Posebno dragocen je zbornik predavanj več jezuitskih izvedencev pod naslovom **Inculturatione: concetti, problemi, orientamenti**<sup>6</sup>. Zbornik prinaša tudi pismo generalnega predstojnika jezuitov, patra P. Arrupeja, ki izredno dobro povzema, v čem bi naj bila zaželena inkulturacija krščanskega sporočila: Inkulturacija obsega vidike in ravni, ki so različni, a jih ne bi smeli ločevati. Vedno veljavno načelo je, da inkulturacija pomeni utelešenje krščanskega življenja in sporočila v določenem kulturnem območju. Vendar ni dovolj, da izkustvo krščanskega življenja in sporočila

<sup>1</sup> Izd. Ph. B. Gove – M. Webster (London/Springfield, Mass.: G. Bell & Sons, Ltd./G. & C. Merriam Co., 1961)

<sup>2</sup> Izd. J. Stein – L. Urdang (New York: Random House, 1967).

<sup>3</sup> Prim **The New Encyclopaedia Britannica in 30 Volumes. Micropaedia**, Vol. III.: »The learning process by which man, throughout his life, acquires his own culture . . .«

<sup>4</sup> Gl. tudi Webster's Dictionary: »A process of intercultural borrowing marked by the continuous transmission of traits and elements between diverse peoples and resulting in new and blended patterns; esp.: the resultant modifications occurring in a primitive culture through direct and prolonged contact with an advanced society.«

<sup>5</sup> Gl. **Tibet's Terrifying Deities. Sex and Aggression in Religious Acculturation** (prevedla iz nizozem. G. E. van Baaren – Pape; Art in its Context – Museum Series 1; The Hague/Paris: Mouton & Co-Publishers, 1966) 90.

<sup>6</sup> (Roma: Centrum ignatianum spiritualitatis, 1979).

izražajo elementi tiste nove kulture. To izkustvo mora postati počelo, ki navdihuje, zedinja, preoblikuje in preustvarja to novo kulturo.<sup>7</sup>

Ko govorimo o sodobni inkulturaciji krščanskega sporočila in življenja, se zdi posebno pomembno ugotoviti, kako je z inkulturacijo v Svetem pismu. Če je Sveto pismo prvi vir krščanskega oznanila, je ipso facto tudi prvi »model« oznanjevanja v srečevanju z novimi kulturami.

## 1. Vidiki in teološke osnove inkulturacije v Svetem pismu

Izvor hebrejskega jezika, temeljna pesniška oblika paralelizma, mnogi motivi in simboli so jasna razpoznavna znamenja inkulturacije božje besede od začetka pisanega bibličnega izročila. Hebrejski jezik spada v severnozahodni semitski jezikovni krog. Celotna zgradba jezika in pesniška oblika paralelizma sta tako podobna drugim jezikom istega kulturnega kroga (gl. ugaritski, feničanski, aramejski in moabitiski jezik), da raziskovalci tega kulturnega območja lahko domnevajo skupen izvor. Vse kaže, da so Hebrejci zelo zgodaj spontano sprejeli vso kanaansko kulturo z jezikom vred. Takó je hebrejska kultura organsko nadaljevanje stare kanaanske civilizacije. U. Cassuto glede tega zelo prepričljivo izjavlja:

»... Pravila in načini literarnega izražanja so bili davno uveljavljeni v starih kannanskih dialektih. Ko so torej Izraelci prvič izrazili misli v literarni obliki, jim ni bilo treba oblikovati izraznih oblik. Te so že obstajale in nobene težave ni bilo v njihovi uporabi za ustvarjanje nove literature, nove v vsebini in duhu, vendar nadaljevanje starega izročila glede jezikovne oblike – novo vino, to je namreč bilo, v stari posodi.«<sup>8</sup>

Če ta trditev drži, razloži, zakaj so bili Hebrejci v sprejemanju tujih kultur tako fleksibilni tudi v kasnejšem obdobju. To dokazujejo predvsem mnoge izposojenke iz sosednjih jezikov, sprejem grškega jezika za t. i. devterokanonične knjige in prevod Septuaginte.

Te ugotovitve pa seveda ne morejo zabrisati meja inkulturacije v Bibliji. Bralec lahko kaj hitro ugotovi, da je kljub izredni sorodnosti v jeziku in obliki Biblija povsem edinstvena glede teoloških in moralnih postulatov. Grški del Stare zaveze in Septuaginta kažeta dalje, da se izrazi za temeljne teološke pojme, kakor je na primer »pravičnost«, ne pokrivajo povsem z običajnim pomenom v klasični grščini, temveč zrcalijo značilni pomen ustreznih hebrejskih korenov<sup>9</sup>.

Isto velja za Novo zavezo. Apostoli so sicer na široko odprli vrata helenističnemu jeziku in kozmopolitskemu obzorju, a so vendarle ohranili temeljnega hebrej-

<sup>7</sup> Gl. str. 145. K raznim vidikom inkulturacije gl. dalje *Jesuit Formation and Inculturation in India Today* (ms., New Delhi, 1978); D. S. Amalorpavadass, *Gospel and Culture. Evangelization, Inculturation and »Hinduisation«* (Bangalore, 1978); H. B. Meyer, »Zur Frage der Inkulturation der Liturgie«, *Zeitschrift für katholische Theologie* 105 (1983) 1–31; J. Mühlsteiger, »Reception–Inkulturation–Selbstbestimmung«, *Zeitschrift für katholische Theologie* 105 (1983) 1–31; J. Mühlsteiger, »Reception–Inkulturation–Selbstbestimmung«, *Zeitschrift für katholische Theologie* 105 (1983) 261–89; P. Puthanangady, »Die Inkulturation der Liturgie in Indien seit den Zweiten Vatikanum«, *Concilium* 19 (1983) 146–51; I. Tadina, *Inkulturacion bogoslužja* (diplomska naloga na Teološki fakulteti v Ljubljani, 1983).

<sup>8</sup> Gl. *The Goddess Anath. Canaanite Epics of the Patriarchal Age* (Perry Foundation for Biblical Research; Jerusalem; The Magnes Press, The Hebrew University 1971, 20).

<sup>9</sup> Gl. npr. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961); J. W. Olley, »Righteousness in the Septuagint of Isaiah: A Contextual Study (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies Series; Missoula, Montana: Scholars Press, 1979).

skega duha, hebrejske izrazne in miselne kategorije. Takó je tudi v Novi zavezi paralelizem zelo močno zastopan. Pisatelji so najrajši segali po značilnih starozaveznih parabolah, simbolih in vzorih, ko so razlagali Kristusovo sporočilo, ki velja za vse ljudi<sup>10</sup>.

Katere so teološke osnove inkulturacije v Svetem pismu?

Ne more biti dvoma, da je prva osnova vera v Boga stvarnika, ki ima intenziven odnos do stvarstva, predvsem do človeka. Jahve je v stalnem dialogu s človekom. Govorica njegovega razodevanja pa se prilagaja človekovim razmeram in izražanju. Po drugi strani pa človek v iskanju Boga in v dialogu z njim spontano in maksimalno uporablja vse možnosti lastne govornice. Čim bolj intenziven je njegov dialog, čim bolj prihaja do veljave vsa njegova energija življenja med svetlobo in temo, med upom in obupom, med svetostjo in grehom, tem bolj celovito se kaže tudi njegova lastna kultura in osebna govorica.

Nova zaveza vzpostavlja novo, najbolj radikalno in obenem najbolj paradoksalno osnovo inkulturacije. Transcendentalni Bog se človeku ne le približa do zadnje intimnosti duhovnega dialoga, temveč sam postane človek v določenem narodu in v specifični kulturi tega naroda. Takó polarnost med univerzalnostjo in partikularnostjo seže do zadnjih ontoloških osnov.

## 2. Konflikt med vero in kulturo?

Kljub očitni inkulturaciji je Sveto pismo obeh zavez polno konfliktov. Nekateri jih dojemajo kot izraz temeljnega konflikta med vero in kulturo<sup>11</sup>. V resnici pa gre za globlje razloge. V ozadju je nasprotje med različnimi postulati temeljnega verovanja, često znotraj istega kulturnega mehanizma in organizma.

Določeni postulati seveda lahko občutno modificirajo strukturo kulture. Postulati temeljnega verovanja bolj ali manj porajajo nove literarne in socialne strukture; bolj ali manj se lahko tudi upirajo obstoječim. Postulati božje pravičnosti, ki je vseobsegajoča, transcendentalna in izrazito osebnostna, popolnoma svobodna božja veličina, na primer ne morejo dopuščati vseh obstoječih navad staroorientalskih kultur oz. religij (npr. češčenje nebesnih teles, žrtvovanje otrok ali sakralno prostitucijo). Načelno Biblija zavrača le tiste vidike kulture, ki bodisi po naravi bodisi zaradi razvoja pomena neposredno nasprotujejo postulatoma božje enosti, absolutnosti in svetosti.

Po drugi strani pa isti postulati porajajo vrsto drugih vidikov kulture, ki jih pri sosedih ne najdemo, ker tam manjkajo ustrezni personalistični teološko-moralni postulati. To nam pokaže že primerjava besednega zaklada. Temeljni teološki pojmi *šedeq/š'dāqāh* – »pravičnost, zvestoba, odrešenje...«, *hesed* – »dobrota«, *'emet/'emūnāh* – »zvestoba, resnica...«, *ješa'/ješū'āh* – »odrešenje, osvoboditev« itd. z božjim subjektom sestavljajo le biblični besedni zaklad. Omenjeni postulati pa so porajali tudi nekatere specifično biblične literarne oblike.

<sup>10</sup> Prim. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments. II: Die Theologie der prophetischen Ueberlieferung Israels* (München: Chr. Kaiser, 1960, 1968) 339–447: gre za razmerje med SZ in NZ; J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (London: Geoffrey Chapman, 1971).

<sup>11</sup> Prim. B. W. Anderson, *The Living World of the Old Testament* (3. izd.; Essex: Longman, 1978) 136–64: »The Struggle Between Faith and Culture«. Nasprotno N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A. Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B. C. E.* (London: SCM Press Ltd., 1980), pretirava v podrejanju postulatov verovanja socialnim strukturam.

Za Biblijo je posebno značilno, da daje prednost naravnim simbolom pred simboli, ki so produkt človeške tvarne kulture. Prvi razlog temu sta gotovo večja izrazna moč in večja ustreznost naravnih simbolov za izražanje transcendentalnih resničnosti. Toda prav tako pomemben razlog je notorična človekova težnja, da s produkti svoje tvarne kulture postane tekmeč Boga stvarnika, določa vsebino in norme in tako omejuje božjo absolutnost in svobodo. Potemtakem ni razlog spora v tvarnih simbolih, temveč v človekovem namenu, v njegovih demonskih iluzijah. Pripoved o babilonskem stolpu in Mojzesova reakcija ob pogledu na zlato tele veljajo kot najbolj klasičen primer temeljnega bibličnega spora s stvarno človekovo kulturo; spora, ki gre sporedno z izredno toleranco do najrazličnejših mitičnih elementov in antropomorfizmov v bibličnih pripovedih in pesnitvah.

Nova zaveza kaže konflikt na najvišji ravni. Gre za antitezo med razodevanjem univerzalne božje pravičnosti, namenjene vsem narodom in vsem ljudem, in med postavno-nacionalistično partikularnostjo vodilnih slojev judovskega ljudstva. V konkretizaciji je prvotna krščanska skupnost zavračala le tiste elemente judovske religije, ki jih ni bilo mogoče uskladiti z univerzalnim krščanskim sporočilom. Pavel podaja vrhunsko teološko razlago temeljnega spora zaradi antiteze »postavave« // »milost« oz. »odrešenje iz del postave« // »odrešenje po veri v božjo dobroto in usmiljenje«. Res je ta spor načelne narave in je po svojem bistvu onkraj domene kulture. Vendar se zdi, da je Pavel našel odločilen povod za svojo veličastno apolo-gijo svobodne božje pravičnosti v pretirani partikularizaciji judovske religije. Partikularizacija in notorični judovski nacionalizem sta naredila vsaj vtis, da stopa postava na mesto svobodne božje pravičnosti.

### 3. Inkulturacija med »postavavo« in milostjo

Po dosedanjih ugotovitvah lahko povzamemo, da kaže inkulturacija v Bibliji polarizacijo med sprejemanjem in zavračanjem sestavin kulture glede na dva osnovna dejavnika: glede na postulate verovanja in glede na človekov odnos tako do teh postulatov in tudi do kulture. Temeljni postulati hebrejskega verovanja so po svoji naravi tako transcendentalni in univerzalni, da jih v bistvu nobena oblika, torej tudi nobena kultura, v svoji celovitosti ne more povsem ustrezno izraziti. Med postulati in strukturami kulture lahko obstaja le analogija.

Analogija pa je dovolj, da svetopisemski pisatelji lahko segajo po simbolih, ki po načelu analogije kažejo na višje, presežne resničnosti. Zaradi analogije se je načelno mogoče izogniti konfliktom med univerzalnim in konkretnim. Toda problem se začne, ko božja pravičnost zadene ob človekovo »postavavo«, ki je izraz vseh vidikov njegove samovolje. Človek se po naravi nagiba tako k univerzalni presežnosti kakor k partikularnosti. Ko teži navzgor, lahko brez pridržka išče brezpogojno božjo pravičnost ali pa lastno »nadčlovekovo« podobo. V prvem primeru so dane vse možnosti za ustrezno inkulturacijo. V drugem primeru pa se človekova kultura sprevrže v demonsko ideologijo. Ko sega po določenih sestavinah sveta in lastne kulture, jih lahko s transcendentalnim obzorjem občuduje kot odsev nedosegljive božje pravičnosti ali pa se kot slepec ustavlja zgolj pri njih, ker dalje ne vidi. Potem manjkajo možnosti za resnično kulturo, kajti kultura velja kot polarizacija med transcendentalnim in konkretnim. Manjkajo tudi možnosti za univerzalnost religioznega občestva. Namesto tega se uveljavljajo juridizem, formule brez vsebine, kič, fundamentalizem, sekte in morda »svete vojne«.



P. Tillich zelo dobro poudarja, v čem je bistvo fundamentalizma: »Osnovna zmeta fundamentalizma je v tem, da v razodetju spregleda delež strani, ki razodetje sprejema, zato posamezno in pogojeno obliko sprejetja božanskega enači z božanskim«<sup>12</sup>

Tillich prav tako dobro zadeva, ko govori o sektah:

»To, kar sekto razlikuje od Cerkev, je različno dojemanje, kako se uresničuje brezpogojno. V sekti z njeno intenzivnostjo, z njeno strastno voljo po uresničenju je vsebovano to, kar teologija imenuje »postava«, medtem ko Cerkev ve, da se brezpogojno ne predstavlja najprej kot zahteva, temveč najprej kot milost, da je deležnost v milosti vedno lahko le relativna in da pogojno, en sloj, določena duhovna drža nikoli ne more izreči brezpogojnega. Tako Cerkev kljub vsej vprašljivosti upravičeno stoji na tleh univerzalnosti, ker brezpogojno dojema kot milost in ne kot postavo. To je sploh najgloblja kritika sekte«<sup>13</sup>.

Težko si je misliti, da je v ozadju fundamentalizma in sekt le nesporazum v interpretaciji brezpogojnega in pogojnega. Zavračanje univerzalnosti občestva bolj govori za to, da sta dejanski razlog ožina srca in samovolja.

Inkulturacija v Bibliji kaže paleto konfliktov med božjo pravičnostjo in človeškimi normami, med politiko in vero, med fundamentalizmom in preroško brezpogojnostjo. Ti konflikti so sestavni del inkulturacije božje besede, ki prav zaradi tega nastopa v vlogi sodnika nad vladarji tega sveta. V tem se kaže večna resničnost biblične inkulturacije. Povsem upravičeno je Biblija prvi »model« inkulturacije za vse čase. V Bibliji je med drugim za Cerkev vir poguma za konfliktno naravo inkulturacije v srečevanju z različnimi kulturami. V tem sta njen križ in njena obljuba. Božja beseda bo vedno v konfliktu s človeškim fundamentalizmom in človeško avtonomnostjo. A ima nepreklicno obljubo, da bo iz konflikta izšla kot zmagovalka.

#### 4. Ovire inkulturacije zaradi človeške alienacije

Inkulturacija v Bibliji lahko razloži značilne konflikte inkulturacije v zgodovini Cerkev. Prav tako lahko nakazuje perspektive inkulturacije krščanskega oznanila v prihodnosti. Stalen konflikt med božjo pravičnostjo in človeško »postavo« ter njegovimi ideološkimi postulati nas postavlja pred vprašanje: Je zavestna inkulturacija res osnovni pogoj za uspešnost krščanskega oznanjevanja? Ali pa je besedo »inkulturacija« treba vzeti kot modni pojav?

Drži, da so temeljne postulate bibličnega verovanja mnogi v vseh časih sprejemali brez zavestnega pospeševanja inkulturacije. Kakor so transcendentalni postulati, tako je bilo transcendentalno dojemanje. Po drugi strani pa tudi v skupnem kulturnem ambientu skozi stoletja bivajo eden ob drugem ljudje s povsem različnimi svetovnonazorskimi oz. verskimi postulati. Tak primer so Judje znotraj krščanske in islamske večine, marksistov med kristjani in nasprotno. Priča smo tudi pojavu, da pripadniki različnih krščanskih veroizpovedi stoletja bivajo eden ob drugem, ne da bi se resnično srečali. Včasih se celo razbesni konflikt na življenje in smrt.

<sup>12</sup> Gl. *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religions-geschichte* (Gesammelte Werke, Band V; Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964, 1978) 140. Gl. tudi J. Barr, *Fundamentalism* (London: SCM Press Ltd, 1977, 1981); *Escaping from Fundamentalism* (London: SCM Press Ltd, 1984).

<sup>13</sup> Gl. *Die Frage nach dem Unbedingten*, 18.

Vse to jasno pokaže, da so onkraj kulture na delu predvsem idejni in politični postulati. Zato celo isti izrazi iste kulture pripadnikom različnih nazorov oz. ver pomenijo različno. Seveda so postulati zraščeni v organsko socialno in ideološko celoto, zato jih vendarle ne moremo presojati same na sebi; največkrat jih tudi ne moremo prav opredeliti. Vsak poskus, da bi odkrili odlične postulate določene skupine, je zelo tvegan, kajti človek je sam na sebi bitje kontrastov, tudi kontradikcij, in mnogokrat sam zase ne zna najti prave razlage lastnega verovanja in ravnanja.

Za ilustracijo lahko vzamemo pojma »judovstvo« in »protestantizem«. Pripadnik judovstva najbrž ne bo preveč srečen, če mu bo kdo očital, da je temeljna značilnost judovstva in torej glavni, če ne edini razlog, da odklanja Kristusa, judovski nacionalizem. Prav tako bo pripadnik rimskokatoliške veroizpovedi presenečen, ko bo v protestantski eksegetični in teološki literaturi bral, da je »božja pravičnost« razpoznavni znak protestantizma. Narava božje pravičnosti najbolj jasno pokaže, da je takšna trditev ironija in nesmisel. Dejanska vsebina božje pravičnosti je onkraj vseh človeških izraznih kategorij in norm, torej onkraj vsake veroizpovedi. Prav zato je lahko upanje vseh zares verujočih in sodnik vseh, ki se samozadostno zapirajo vase.

Po drugi strani nam lahko marksizem marsikaj ilustrira. Veliko je že bilo poskusov dialoga med marksisti in kristjani. Kot povod navajajo skupne cilje v skupni kulturi in skupnem narodu. Toda pri vsem tem ne more priti do resničnega dialoga in medsebojnega sprejetja. Kot opravičilo za to je moč slišati marsikaj, navadno tvarino obrobne narave, često pomnoženo ali celo izmišljeno. Toda dejanski razlog poti po različnih tirnicah so ideološki postulati; in dialoga ne bo toliko časa, dokler bodo na delu ti postulati. Krščanstvo se nikoli ne bo moglo odpovedati svoji veri in upanju v božjo pravičnost, kajti ta je edini razlog njenega obstoja, pa tudi vsa obljuba njene prihodnosti.

Ovira inkulturacije pa obstaja tudi pri pobornikih judovsko-krščanske kulture. Nekrščanski narodi presojajo krščanske narode v celoti. Pri teh pa opažajo še več poganstva kakor skladnosti s postulati božje pravičnosti. Zato se lahko sprašujejo, zakaj krščansko sporočilo ni uspelo prekvasiti tistih, ki se sklicujejo na krščansko ime.

Tako pridemo končno do zadnje, v resnici pa prve ovire vsake inkulturacije. To je človek, ki je po svoji naravi bolj pogan kakor kristjan. Biblija priča, da so Jahvejevi rešenci bili manjšina sredi poganske večine v lastnem narodu in pri sosedih. Takó tudi krščanstvo daje videz, da so kristjani v manjšini tudi znotraj tako imenovanih krščanskih narodov. Videz je, kakor da se večina ravna po poganskih šegah in postulatih. Sodobna kriza vere in kulture je kriza duha. Obe sta žrtev iste deformacije, zato obe kličeta po istem zdravniku.

Prav v tem je razlog, da je biblična inkulturacija preroška. Vendar Bog ni toliko sodnik človekovih oblik kakor srca. Ne gre za spor med kulturami, temveč za obrambo resnično zveste manjšine pred nezvesto večino. Zato naloga Cerkve ne more biti toliko, da najde nove metode oznanjevanja, temveč da brezpogojno sprejema božjo pravičnost in živi po nji. To je prvi in glavni pogoj, da se inkulturacija nadaljuje in rodi zaželeno uspehe. Potem je jasno, da mora danes inkulturacija potekati v znamenju konflikta med zvestobo transcendentalni božji pravičnosti in med idolatorji sodobnih tehnokratskih, komercialnih, ideoloških in nacionalističnih materializmov, ki se pojavljajo tako v sakralni kakor v svetni obliki.

## 5. Globalnost inkulturacije v interpretaciji

Tragika človeške alienacije je danes morda najbolj glasen klic po celostni inkulturaciji bibličnega sporočila. Biblija je namreč prvi model globalnosti interpretacije postulatov o vsestranski božji pravičnosti. Prvi vidik globalnosti je biblična govornica. Biblija ne uporablja abstraktnih pojmov in sistemov. Ne velja kot sistem resnic, temveč kot stalen nagovor s primeri, svarili in obljubami. Filozofski postulati in globine duše se spajajo v organsko celoto. Ker gre tu za umetniška literarna dela, lahko govorimo o modelu religiozne kulture za vse čase.

Globalno naravo imajo tudi posamezni simboli, predvsem najbolj primarni simboli iz človeškega življenja in narave: oče, mati, sin, puščava, voda . . . Vsi ti simboli zajemajo človeka v celoti. Dalje imajo globalno naravo posamezni pojmi. Vsi temeljni teološki pojmi so zraščeni v organske strukture pripovedi in pesnitev.

Globalnost postulatov in govornice je vsa prednost Biblije. V tem je tudi njena večnost. Zgodovina teološke interpretacije Biblije žal priča, da so mnogi z abstraktnimi sistemi, traktati in definicijami maličili globalno biblično sporočilo. Po drugi strani pa evropska kultura razpolaga z nesmrtnimi mojstrovini pri interpretaciji bibličnih postulatov in biblične govornice. Evropska literatura, umetnost in glasba so polni takšnih zakladov. Umetnost vseh vrst je često veličasten dokument o globalni inkulturaciji bibličnega sporočila. Božja pravičnost tako v vlogi usmiljenega rešitelja kakor tudi neizprosne sodnika je osrednji motiv. Dantejeva Božanska komedija, Shakespearjeve kozmopolitske drame o postopnem in dokončnem obračunu božje pravičnosti nad človeškimi zločini, veličastna interpretacija bibličnih obzorij božje pravičnosti v Miltonovem Izgubljenem rajju so posebno značilni primeri.<sup>14</sup> In potem še nedosegljivi Dostojevski s svojo globinsko interpretacijo božje brezpogojnosti in človeške alienacije. Vse to so viri umetniškega in religioznega navdiha za vse čase. Z njimi Biblija organsko živi v evropski kulturi. Ivan Cankar ne bo razgibal vseh kontinentov, vendar sega njegova dejanska moč do istih višin.

Likovna umetnost je prav tako veličastna manifestacija bibličnih postulatov in njene globalne govornice. Oznanjenje, rojstvo, Mojzes, David, poslednja sodba, mrtvaški ples . . . so teme, ki vsaka po svoje vodijo v neskončno obzorje bibličnega duhovnega in kulturnega sveta. Njihov slog in izraz pa kažeta specifično kulturo umetnikov. Isto velja za glasbo. Nabuko, Mesija, Rekviem . . . so nezadržni izrazi človeškega hrepenenja po zadnji pravičnosti. Sveta noč in še neštete preproste ljudske religiozne pesmi izčrpajo domala vse vidike bibličnega sporočila. V njih odseva tako univerzalno božansko in človeško kakor tudi specifična prvine določene narodove duše.

Duhovna moč, ki jo rojeva glasba, edinstvo vesoljnega človeštva, ki jo ustvarja, pričata, da je glasba najbolj transcendentalna umetnost, zato tudi najbolj primerna, da združuje verujoče k skupni mizi in skupni molitvi. Ni čudno, da so Hebrejci psalme peli. Psalmi pa so najbolj popolna sinteza hebrejskega verovanja in čustvovanja. Psalmi so bili kulturna in religiozna vez izraelskega naroda in krščanskih občestev. Ker so se porajali iz src in ust molivcev, so v vsakem pogledu najbolj popolna inkulturacija božje besede. V molitvi utihnejo vse človekove zahteve. V

---

<sup>14</sup> Gl. A. H. Gilbert, *Dante's Conception of Justice* (New York: AMS Press, 1965, 1971); C. J. Sisson, *Shakespeare's Tragic Justice* (Toronto/London: Methuen, 1962); D. M. Hamlet, *One Greater Man. Justice and Damnation in Paradise Lost* (Lewisburg/London: Bucknell University Press/Associated University Press, 1976).

njej se človek umiri in brez pridržka sprejema razodetje odrešujoče božje pravičnosti. Njegova molitev postane hvalnica božje veličine, v kateri se človek kot posameznik in s svojo dejavno kulturo najbolj spozna. Hvalnica pa je spokojni glas človeka, ki je našel svojega Rešitelja.

**Povzetek: Jože Krašovec, Inkulturacija božje besede v Svetem pismu**

Pojem »inkulturacija« označuje proces v prisvojitvi določene kulture in njenih vrednot.

Biblični teološki postulati popolnoma izključujejo, da bi bila katera koli kultura njihov povsem ustrezen in poln izraz. Izrazna sredstva in simboli kulture veljajo le kot analogija višje, transcendentalne resničnosti.

Preroškodialektična narava Biblije, bogastvo in nedoločenost simbolov ter umetniške literarne kategorije izpričujejo, da je v Bibliji prišla do veljave najbolj globalna inkulturacija. Zato je Biblija tudi najboljši »model« inkulturacije.

**Summary: Jože Krašovec, Inculturation of the Word of God in the Bible.**

The term »inculturation« designates the process of acquiring a certain culture and the values thereof. Theological postulates of the Bible make it virtually impossible for any culture to be their utterly appropriate and complete expression. Means of expression and cultural symbols are only regarded as an analogy of a higher, transcendental reality.

The prophetic and dialectical character of the Bible, the abundance and the openness of the symbols and the artistic literary categories show that an overall inculturation took place in the Bible. Therefore the Bible is also the best pattern of inculturation.

## Krščanstvo med Bogom in svetim

Čeprav ne bi smelo biti v krščanstvu nobene dileme glede Boga in svetega, pa naletimo na protislovna mišljenja, kakor hitro se dotaknemo te teme. To razodeva po eni strani kompleksne odnose krščanstva s svetim, po drugi pa tudi pojmovne nejasnosti in nedoločenosti okoli svetega. Da bi odpravili ti dve težavi, bomo najprej jasno opredelili sveto na družbenem, duševnem in antropološkem področju. S to opredelitvijo bomo pripravili teren, kjer bomo lahko osvetlili kompleksne odnose med krščanstvom in svetim.

### 1. Hieratska ureditev

Sodobna sociologija ne pojmuje družbe in njene ureditve kot naravne in enoumne danosti. Pri tem ugotavlja, da se mora vsaka ureditev pojavljati in utemeljiti, če hoče vladati nad svojimi člani.<sup>1</sup> Poveljavitve in utemeljitve so lahko različne, vendar je bila njihova najpogostejša oblika sakralizacija. Zato so mnogi enačili sakralno z družbo na splošno.

V takšnem miselnem okviru je tudi Durkheimova teorija svetega, ki obravnava primitivne družbe. Te družbe ima za sakralne in predpostavlja, da so takšne vse, tudi bolj razvite družbe. Zato je postavil sveto za osnovo vseh religij in ga izenačil z družbo. Čeprav se Durkheim opira na primitivne družbe, pa je njegova dejanska religijska referenca tedanje katolištvo in njegov položaj v družbi. Katolištvo je namreč razlikovalo med časnim in duhovnim področjem, bojevito laištvu pa je to delitev preneslo na družbeno področje kot ločitev Cerkev od države. Ta ločitev pa je bila v bistvu ločitev med kleriki in laiki, kajti kler je bil sinonim za Cerkev.

Sovpadanje med klerom in Cerkvijo na eni strani ter laiki in družbo na drugi je sad določenega krščanstva, ki ni niti tako staro. Ta oblika krščanstva, ki je vzpostavila radikalno razliko med klerom in laiki, se je pojavila ob katoliški obnovi. »Bistveni prelom med laikom in duhovnikom, ki se je izoblikoval konec 16. stoletja, je sestavni del Cerkve v modernih časih. Na osnovi tega preloma organizirajo odtlej mejo med svetim in profanim.«<sup>2</sup> Ta zgodovinski pojav je teoretično razložil P. Bourdieu. Pokazal je, da je odnos med idejo in družbo večplasten, da vplivata drug na drugega in se vzajemno porajata. Tisti, ki imajo monopol nad svetim, niso pred

<sup>1</sup> Družbene probleme, kot sta poveljavitve in sakralizacija oblasti, je obravnaval Max Weber v svojem temeljnem delu *Wirtschaft und Gesellschaft*.

<sup>2</sup> D. Julia, v: *La religion populaire*, Colloque international du C. N. R. S. Paris, C. N. R. S., 1979, 200.

njim, in sveto ni pred tistimi, ki z njim upravljajo. V tem primeru gre za vzajemno institucijo. Nasprotje med profanim in svetim se udejanja v odnosih med kleriki in laiki; in v teh odnosih postane omenjeno nasprotje vidno in navzoče v družbi.<sup>3</sup>

Ko danes sociologi uporabljajo besedo sveto, upoštevajo njeno miselno in družbeno ozadje in je ne prenašajo na bolj oddaljena območja, da bi z njo označevali tako osnovno stvarnost, ki bi bila povsod ista ne glede na zelo različne manifestacije. V sociologiji je pojem svetega omejen in označuje določeno strukturo, ki se je izoblikovala v krščanstvu. To strukturo imenujejo hieratska struktura<sup>4</sup>.

Poleg hieratske strukture poznajo sociologi v krščanstvu še eno strukturo, ki jo imenujejo občestvena<sup>5</sup>. Seveda ne skrčijo vseh religij na ti dve strukturi in dopuščajo še druge. Omenjeni strukturi sta tako različni, da ju ne moremo izpeljati iz skupne osnove ali zadnje stvarnosti, ki bi jo lahko označili s pojmom svetega. Hieratska ureditev se strukturira okoli svetega, se nanj sklicuje in se z njim poveljavlja; občestveno ureditev pa določa bratska povezanost, medsebojna odgovornost ter življenjska sproščenost in svobodnost. V hieratski ureditvi je religijski predmet, pa naj bo to Bog, božanstva, duhovi, predniki, idr., suverena ustrahujoča moč, ki se ji je treba brezpogojno pokoravati. Pokorščina se uresničuje v natančnem izpolnjevanju predpisov in v ubogljivem izvrševanju zapovedi, ki jih daje oblast. Drugače pa pojmujejo religijski predmet v občestveni ureditvi: tu je Bog zaželen, verniki hrepenijo po njem in se želijo z njim združiti.

Ti dve strukturi, hieratska in občestvena, sta miselni zgradbi, ki ju je treba primerjati s stvarnostjo, v njej preverjati in tudi ustrezno popravljati. Resničnost je kompleksna in ne gre v miselne modele, s katerimi jo poskušamo razumeti. V praksi se ti dve strukturi prepletata, druga drugo krepita in slabita. Skladnost med dvema izključujočima se strukturama je mogoče razložiti s Freudovo analizo tabuja. »Tabu je zelo stara prepoved, ki jo je kakšna oblast od zunaj postavila in je usmerjena proti človekovim najsilovitejšim željam. V človekovi podzavesti vztraja teženje po prekršitvi prepovedi; ljudje, ki se pokoravajo tabuju, so do njega ambivalentni.«<sup>6</sup> Freud ugotavlja, da se norma in želja medsebojno krepita, čeprav druga drugo spodnašata. Ko norma omejuje željo, jo izostri in okrepi, brezbrežnost želje pa kliče po normi, saj bi sicer življenje v družbi ne bilo mogoče. Psihični mehanizem omogoča torej precejšnjo trdnost različnih povezav med hieratsko in občestveno ureditvijo. V konfliktih, do katerih pa le prihaja, se kaže raznorodnost teh struktur.

Dejanskih zgledov povezav med obema strukturama je več. So skupnosti, ki so se ločile od hieratske družbe in so si dale občestveno strukturo. Toda prej ali slej se začenjajo sklicevati na božjo suverenost ter z njo utemeljujejo in poveljavljajo svoj obstoj. So pa tudi hieratske skupnosti, ki so sicer brezprizivno utemeljene, pa se vendar le še dodatno poveljavljajo z izkustvi svojih članov. Ta izkustva so lahko ali doživetja suverene moči v naravi ali močna in globoka doživetja pri obredih in romanjih.

Prepletanost hieratske in občestvene strukture je še posebno vidna tam, kjer sveto ne določa več cele družbe, ampak le nekatera družbena področja. Danes se

<sup>3</sup> Prim. P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, *Revue française de sociologie*, 308.

<sup>4</sup> Prim. F. A. Isambert, *Le sens du sacré*, Paris, Minuit, 1982.

<sup>5</sup> Prim. G. Bataille, *La sociologie sacrée*, v: D. Hollier, *Le collège de sociologie (1937-1939)*, Paris, Gallimard, 1979, 141.

<sup>6</sup> S. Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1970, 46.

najpogosteje zatekajo k svetemu na političnem področju, da bi z njim poveljavili oblast. Sakralizacija oblasti je lahko neposredna ali posredna. Kadar se oblast sklicuje izrecno na svoj 'božanski' izvor in hoče potrditev in podporo religije, govorimo o neposredni sakralizaciji. Ta je danes vse redkejša, še zlasti tam, kjer je referenčna religija krščanstvo. Pogostejša je posredna, lahko bi rekli tudi laična sakralizacija. V tem primeru se oblast sklicuje na kakšno presežno, naddružbeno stvarnost kot npr.: razvoj, rasa, narod, zgodovina, razredni boj, zasluge za narod, idr.

To laično naddružbeno stvarnost, ki sakralizira ureditev in oblast, utemeljujejo z znanostjo in razglasijo za znanstveno tudi družbeno ureditev. Ta ureditev je daleč od svetega, tako se vsaj zdi na prvi pogled, dejansko pa se s svojo 'znanstvenostjo' absolutno in brezprizivno utemeljuje, kot so se nekoč poveljavljale primitivne sakralne družbe z miti. Družba, kjer se je politična ureditev (laično) sakralizirala, živi v enakem krožnem ritmu, kot ga imajo primitivne in sakralne družbe, in se vrti v začaranem krogu že vnaprej danega in določenega. Sakralno stvarnost obhaja v kolektivnih obredih, kot so: parade, mitingi, pohodi, kongresi, idr.; tej stvarnosti služi novi kler, avantgarda, ki jo vodi Genij, Vodja, Oče narodov, največji Sin domovine . . . Skrajne posledice (laične) sakralizacije so popoln nadzor nad družbo, zatiranje družbenih in osebnih pobud ter neomejeno razpolaganje s posamezniki. V tej zvezi govorijo sociologi o čisto novem zgodovinskem tipu družbene ureditve, ki ga imenujejo totalitarizem. E. Morin je preciziral ta pojem, ko je analiziral SZ. »Partija država je sakralna, ker se je opremila z znanstveno-religiozno avtoriteto. Sakralna je vsa njena organizacija, njena hierarhija, njeno delovanje, njena beseda; beseda je presenetljivo zdrknila iz doktrinarnega dogmatizma (ki ga je sicer v celoti ohranila) v religijsko obrednost. Ko je partija uresničila totalitarizem, se je v polnosti uresničila kot Cerkev, ne da bi prenehala biti partija država.«<sup>7</sup>

Poleg te najpomembnejše oblike delne sakralizacije, ki pa se lahko razširi kot rak na celo družbo, so še druge oblike kompromisov med hieratsko in občestveno ureditvijo. Eno takšno obliko srečamo v občestvih, ki ohranjajo obrede; drugo pa v hieratski skupnosti, ki upošteva religijska izkustva.

V občestveno urejenih skupnostih pojmujejo obredno dejavnost kot neposredno srečanje z božanstvom. Vendar pa pri tem ne upoštevajo, da ni te dejavnosti brez vnaprej določenih pravil in največkrat tudi ne brez posebnih kulturnih služabnikov. In dokler slednji obstajajo, obstaja tudi minimalna hieratska ureditev. To je še zlasti očitno v občestvih, ki so odpravila kler in maksimalno poenostavila obrede. Tisti namreč, ki vodijo te obrede, so prej ali slej ponovno dobili poseben položaj in vodilno vlogo v občestvu.

Kar se tiče religijskega izkustva, se zdi, da je čisto neodvisno od hieratske ureditve, ker gre za čisto osebno srečanje z božanstvom v globinah človekove intimnosti. Vendar pa sociologi ugotavljajo, da je vernik po eni strani v skladu s splošnimi kolektivnimi normami, po drugi strani pa nanj vpliva družbeno okolje. Vernik je v skladu z družbenimi normami neposredno ali posredno. Neposredno je takrat, kadar so njegova izkustva povezana z obredno dejavnostjo; posredno pa, kadar je religijsko izkustvo takšno, da ga mora priznati in potrditi za to pristojna oblast. Primer posredne usklajenosti z družbenimi normami so prikazovanja, ki so resnična le, če jih prizna religijsko vodstvo. Za religiozna izkustva je značilno še, da jih pogo-

<sup>7</sup> E. Morin, *De la nature de l'URSS. Complexe totalitaire et nouvel Empire*, Paris, Fayard, 1983, 100-101.

juje družbeno okolje in so del širše družbene strategije. Ta izkustva omogoča namreč verovanje, ki vzpostavlja miselni in predstavní svet, brez katerega bi ne bilo možno nobeno izkustvo. Obenem pa ta izkustva potrjuje in krepijo v verovanje. Tako na primer vidijo občestveno urejene skupnosti v teh izkustvih delovanje Sve-tega Duha, hieratske skupnosti pa jih imajo za dokaz o svojem božanskem poreklu. Gledano z družboslovnega vidika, se hieratska skupnost sklicuje na ta izkustva, ko je tako ali drugače oslabiljeno verovanje in omajana avtoriteta hieratske oblasti. Intimno izkustvo, ki se je v svojem nastanku izognilo družbenemu nadzoru in posre-dovanju, postane tako močan argument v prid skupnosti, ker jo potrdi in dodatno utemelji s svetim.

Politična sakralizacija, obredna dejavnost in religijsko izkustvo so trije primeri delnega sklicevanja na sveto zunaj sakralnih družb. Občestveno urejena skupnost se poveljavi in okrepi s tem sklicevanjem na sveto, na naddružbeno stvarnost. Seveda pa postane s tem bolj ali manj hieratska. Tako se torej v družbi stalno prepletata, povezujeta in izključujeta dva tipa družbene ureditve: hieratski in občestveni.

Sociologija povezuje sveto s hieratsko ureditvijo. S tem daje pojmu svetega dolo-čen obseg in vsebino ter ga ne skrči le na religijsko področje. To pa ji tudi omogoči, da lahko z njim razloži še druge sakralizacije, ki so zunaj ustaljenih religijskih oblik. S pojmom svetega lahko razumemo tako različne stvari, kot so na primer parana-ravni pojavi, kjer prihaja človek v stik z nekimi nadčutnimi energijami; poseblja-nje narave in njenih sestavin; sakralizacija določenih vrednot ali danosti (narod, rasa, stranka . . .) tako da jih postavljajo nad posameznika in zahtevajo, da se zanje žrtvuje; priznanje skrivnosti, v katero je zavito človekovo bivanje, pa tudi načini, s katerimi se bližamo tej skrivnosti: agnosticizem, stoičnost, metafizično iskanje, religije. Temu je treba še dodati različne načine, po katerih živijo ljudje v odnosu do skrivnosti: mistika, simbolna dejavnost, družbena angažiranost, igre, umetniška dejavnost, idr. »Takšno je v nekem pomenu področje svetega, ki se je izmuznilo svetemu, ki je povezano s tabujem, z mano, s tremendumom in z duhovniškimi hie-rarhijami. Takšno je tudi področje religijske sociologije, ki se je osvobodila svojih mitov, hkrati pa je pripravljena razumeti, kaj lahko sodobni svet še skriva mitične-ga, čudežnega in skrivnostnega.«<sup>8</sup>

## 2. Izkustvo svetega

Izraz izkustvo je med najbolj rabljenimi besedami, v pogovorih in v razmišlja-njih o religiji. Zdi se, da je izkustvo osrednji religijski problem. Vendar pa so začeli rabiti v zvezi z religijo šele v začetku našega stoletja. Na splošno se ta beseda uveljavi in razširi s sodobno zavestjo o posameznikovi čustveni subjektivnosti in z zavestjo, ki jo ima posameznik o sebi. A. Vergote, na katerega se opiram, ugotavlja, da sovпада nastanek te besede in njeno širjenje z nastankom in širjenjem psihologije.<sup>9</sup> Ker je izkustvo zgolj zasebna zadeva in ga ni mogoče opazovati od zunaj, je zelo težko določiti njegov psihološki status. Zato tudi ni imelo posebnega mesta v akademski psihologiji, ki se je ravnala po pozitivnih vedah. Vendar pa psihologija ne more prezreti izkustva, ker je pač del duševne stvarnosti, ki je njen predmet.

<sup>8</sup> F. A. Isambert, prav tam, 304–305.

<sup>9</sup> Prim. A. Vergote, Religion, foi, incroyance. Etudes psychologiques, Bruxelles, P. Mardraga, 1983, 120.



Navzkrižna raba tega izraza še dodatno otežuje njegovo razumevanje. To je še zlasti vidno v verski literaturi, kjer »bujno poganjajo nezdružljivi izrazi in se čudno družijo: transcendentalno ali mistično izkustvo; izkustvo svetega, Boga, Jezusa Kristusa in celo vstajenja . . . Kako priti do jasnosti v tej nepregledni džungli? Kako razlikovati med duševno stvarnostjo in tem, kar je le odmev teorij, ki so v zraku, ali tem, kar ni nič drugega kot apologetska in lena retorika? Včasih se zdi, da uporabljajo izraz 'religiozno izkustvo' kot besedo kovček, kamor stlačijo vsako religiozno prepričanje; ali kot ključ, ki vse razloži.«<sup>10</sup>

Preden bomo sploh lahko govorili o religioznem izkustvu, bo treba opredeliti pojem izkustva na splošno.

»Izkustvo je povezanost neposrednega stika in pomena, ki ga dobimo iz stvari.«<sup>11</sup> V izkustvu se srečata stik s stvarjo in njen pomen. Tako na primer nimamo izkustva tujih krajev, če jih poznamo le iz knjig; prav tako ga ne bomo imeli, če ne znamo jezika, ne poznamo njihove zgodovine, idr., ker bodo znamenja nejasna in nepomenljiva. »Izkustvo je samo tam, kjer se pomen poraja iz stvari in kjer razlaga osvobaja pomen, ki je zaprt v stvareh. Izkustvo se lahko torej začneja pri stvareh, ki jih z jezikom odpira in omogoča, da pridejo na dan pomeni, ki se tam skrivajo. Izkustvo pa lahko gre tudi iz idej in jih spušča na stvari, tako da da njihova tvarina stvarno telo idejam.«<sup>12</sup>

Takšno neposredno dožemanje je tudi religiozno izkustvo. Čeprav je v središču teh izkustev močno čustveno obarvano subjektivno doživljanje, pa ta izkustva prelašajo razliko med subjektivnim in objektivnim ter se predstavljajo kot resnična občevanja z nadnaravnim. Vendar pa so vsebine teh izkustev tako različne, da je težko najti njihov skupni imenovalec.

Epistemološko gledano je religiozno izkustvo nekje med psihologijo in spoznavno teorijo, zato ga psihologija ne more v celoti osvetliti. Psihologija pušča ob strani njegov ontološki status in ne sodi o nadnaravni stvarnosti. Obravnava sestavine izkustva, njegov pomen za človeka in vprašanja, ki so v zvezi z njegovo subjektivno naravo. Ker so ta izkustva vsebinsko zelo različna in celo protislovna, jih psihologi obravnavajo in razvrščajo po načinu nastajanja. S tega zornega kota je mogoče opisati različno organizacijo zavesti, ki izkustvo pridobiva in kjer se izkustvo poraja.

Glede na nastanek psihologi razlikujejo pet vrst religijskega izkustva. Prvo je **intuitivno spoznanje** nadnaravne resničnosti. Človek čuti neko moč, ki ga obdaja in prešinja; božansko je razpršeno v naravi in navzoče v človekovih globinah. To izkustvo je izkustvo svetega. Preden bomo podrobneje razčlenili to izkustvo, bomo pogledali še druge oblike religijskega izkustva.

Drugo izkustvo je **doživetje nadnaravne stvarnosti**. To doživetje preseneti človeka in spremeni začasno ali pa trajno njegovo življenje. Primerjamo ga lahko s pretresi, ki jih povzročajo bliskovita ljubezen, nenadna smrt ljubljene osebe, nepričakovan uspeh ali priznanje, idr. Sem sodi znano Pascalovo doživetje Jezusove osebne navzočnosti. Ob tej priložnosti so dobile besede »Moj Bog bo tudi vaš Bog« izredno moč in so ga čisto prevzele.<sup>13</sup> To izkustvo je nekakšno razsvetljenje, notranje doživetje, medtem ko je izkustvo svetega slutnja nečesa močnega.

<sup>10</sup> A. Vergote, prav tam, 112.

<sup>11</sup> A. Vergote, prav tam, 112.

<sup>12</sup> A. Vergote, prav tam, 113.

<sup>13</sup> Prim. B. Pascal, Misli, Celje, MD, 1980, 185.

Tretja vrsta izkustva je **vednost**, lahko bi rekli **izkušnje**, ki je sad dolgotrajnega angažiranja in dejavnosti. To izkustvo osvetljuje različne življenjske trenutke in jih povezuje v celoto. Tako na primer lahko kdo reče: »Po desetih letih očetovstva in pri petih otrocih pa že vem, kaj se pravi biti oče.« Enako ve molilec ali vernik, kaj se pravi moliti ali verovati, potem ko so ga prekalili trenutki sreče, zapuščenosti ali naveličanosti, ko je doživljal sijaj in bedo svojega početja. V primerjavi z drugim izkustvom, ki je sad nenadnega razsvetljenja, je to izkustvo sad dolgotrajnega angažiranja.

**Mistično izkustvo** vsebuje lastnosti vseh omenjenih izkustev, obenem pa se od njih tudi razlikuje. To izkustvo je namreč rezultat sistematičnega dela in vztrajnega iskanja, zato prodre dlje kot druga.

Zadnja, peta skupina religijskih izkustev, so **videnja in osebna razodetja**. Prve štiri kategorije predstavljajo postopno serijo popolnega izkustva, če gledamo, kako je osebnost vključena v nastajanje izkustev. Peti kategoriji pa dajemo posebno mesto, ker je ni mogoče razložiti z zakoni, ki normalno urejajo duševnost. Kar se nas tiče, vidimo v njih halucinacijske pojave, ki pa niso nujno znamenje duševne bolezni.<sup>14</sup>

Celotno religijsko izkustvo je ena od sestavin strukture, s katero človek dojema svet in sebe. To izkustvo določajo sicer posebni kulturni in psihološki pogoji, vendar pa so ti pogoji, kljub svoji posebnosti, v mejah splošnih zakonitosti dojemanja. V dojemanju se namreč prepletajo in prežemajo tri prvine: čustvenost, znane oblike in govorica. V našem primeru imamo posebno, religijsko govorico, sicer pa so religijska izkustva sad dogajanja, kjer sodelujejo vse tri sestavine dojemanja.

Izkustvo svetega je prva stopnja religijskega izkustva in je podvrženo zakonitostim, ki veljajo za religijsko izkustvo na splošno. To pa tudi pomeni, da je sveto, kolikor je predmet izkustev, ena od razsežnosti našega sveta. Je tista razsežnost, ki omogoča, da dojemamo svet in eksistenco kot nekaj skrivnostnega, skoraj božanskega. Vendar pa je to izkustvo izrazito ambivalentno in dvoumno: nima trdnega in ustaljenega pomena. Isti dogodek ali isto stvar dojemajo ljudje različno. Za opazovalce so izkustva drugih ambivalentna in dvoumna, za tistega pa, ki jih ima, so čisto jasna in določena, skratka, enoumna. V tem je podobno umetnosti, ljubezni, prijateljstvu, idr. Vsa nemotivirana izkustva so vredna sama po sebi ter dajejo življenju smisel in zavest, da ga je vredno živeti.

Psihologija priznava, da je izkustvo svetega pomembno in vredno za tistega, ki ga ima. Pokaže tudi, da je to izkustvo omejeno na človekov svet in njegovo dojemanje, ker ga omogočajo čustva, govorica in zaznano. Z izkustvom svetega tudi ne moremo razložiti religije, ki je kompleksen pojav in omogoča še drugačna izkustva kot pa samo izkustvo svetega.

### 3. Religijska struktura

Sociologija in psihologija sta osvetlili vsaka iz svojega zornega kota obseg in meje pojma svetega tako na religijskem področju kot tudi na družbenem in duševnem. Francoski jezuit **Henri Bouillard**, ki se je veliko ukvarjal z osnovnimi religijsko-teološkimi problemi, je predlagal »formalno vesoljno strukturo religije na splošno«.<sup>15</sup> Njegov pristop ima to prednost, da ne skrči religije na to ali ono razsež-

<sup>14</sup> A. Vergote, prav tam, 119–120.

<sup>15</sup> H. Bouillard, *La catégorie du sacré dans la science des religions*, v: *Le sacré. Etudes et recherches*, Paris, Aubier, 1974, 47.

nost, ampak bi ga lahko opredelili kot religijski pristop k religiji. Struktura, ki upošteva vse religijske razsežnosti, ima tri medsebojne neločljivo povezane sestavine: profano, sveto in božansko.

Struktura, ki jo predlaga Bouillard, je formalna, zato je jasno, da se ji določene religije bolj ali manj približujejo ali pa se od nje bolj ali manj oddaljujejo. Dogaja se namreč, da določene religije enačijo sveto in božansko ali pa zanemarjajo eno od teh dveh sestavin. Če to upoštevamo, potem lahko priznamo religijsko naravo tudi tistim sistemom, ki jim manjka ali sveto ali božansko. Manjkajoča sestavina je namreč vedno virtualno navzoča.<sup>16</sup>

So nekatere tako imenovane primitivne religije, ki ne razlikujejo med svetim in božanskim ter ju enačijo. Zato so nekateri teoretiki videli v svetem temeljno religijsko stvarnost, ki je logično in zgodovinsko pred božanskim.<sup>17</sup> So pa tudi take religije, ki so (skoraj) povsem odpravile sveto, to se pravi mite in obrede, ter poznajo samo božansko. Za stik in občevanje z božanskim so ustvarile več poti, med katerimi so: spekulativno spoznanje, izničenje želja, notranja pobožnost idr.

Formalna religijska struktura pride še bolj do veljave, kadar primerjamo sveto in božansko s profanim. V tej primerjavi se jasno vidi raznorodnost svetega in božanskega. Sveto je lahko namreč katera koli profana stvar ali dogodek, ki je ločena in določena za bogove. Sveto in profano sta dejansko istorodna, razlikujeta se le po namenu. Sveto je profano, ki je namenjeno bogovom in je srednik med profanim in božanskim. Zato sveto ni absolutno, ampak je relativno. To pomeni, da je po eni strani v odnosu med profanim in božanskim, po drugi pa ga ta odnos omejuje in je od njega odvisno. Kadar ni tretje sestavine religijske strukture v določeni religiji, takrat se skladnost med profanim in svetim zlahka sprevrže v alternativo: ali profano ali sveto. V tem primeru predstavljata drug drugega kot slepilo in laž. Kadar prevlada sveto, govorimo o sakralni družbi, kadar pa se uveljavi in osamosvoji profano, govorimo o sekularizirani družbi.

Mircea Eliade, ki je skrčil religijsko strukturo na binom profano-sveto, pravi, da je sveto edina prava resničnost. »Homo religiosus je ne glede na zgodovinske okoliščine vedno prepričan, da obstaja neka absolutna stvarnost, sveto, ki ta svet presega, se v njem razodeva, ga s tem posvečuje in naredi stvarnega. Prepričan je, da ima njegovo življenje sakralen izvor in da človek uresniči vse svoje zmožnosti, kolikor je religiozen... Kadar človek ponavzoča sakralno zgodovino v obredih in posnema božje vedenje, se postavlja na stran bogov ter ostane pri njih v stvarnem in pomenljivem.«<sup>18</sup> V tem miselnem okviru je profano neresničnost, nestvarnost.

V drugo skrajnost gre sekularizirana družba, za katero je edino resnično profano, vse drugo pa je privid in sanje. Zdi se, da sta racionalnost in tehnika po dolgem in počez premerila in pretehtala svet, profano, ter dognala, da ni nič drugega kot samo to. Stvarnost je profana, profano je stvarnost. V zahodni civilizaciji je nastal odločilen zasuk v prid profanega v razsvetljenstvu, ki je postavilo razum za zadnji kriterij človeške zrelosti. Od takrat pa do danes se je sekularizacija nenehno krepila in je treba priznati, da je odločilno prispevala h krepitvi človekove svobode, pravic in dostojanstva. Vendar pa postaja danes vse bolj očitno, da je tudi sekularizacija enostranska in zato škodljiva za vsestransko človeško rast.

<sup>16</sup> Prim. H. Bouillard, prav tam, 47.

<sup>17</sup> Prim. moj članek Sveto in religije, v BV 1986, 25–38.

<sup>18</sup> M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, 171.

Posledice sekularizacije so spodbudile znanstvenike, da so začeli na novo premišljevali o odnosu med svetim in profanim. Zdi se, da je od skladnosti med njima odvisna človekova usoda. »Kakršna koli je že negotovost, kjer nas puščajo zgodovinske in sociološke raziskave, čutimo prepad nečlovečnosti, ki bi se odprl pred civilizacijo brez čuta za nekakšno sveto, pa četudi je to čut skrivnostne presežnosti. Civilizacija bo izginila v nepomenljivosti, če ne pospešuje predstav in slavljenja tega, kar jo obdaja, prihaja od daleč in jo presega, nekega svetega torej, ki se zrcali v zastonskem iskanju in se naznanja v estetski ustvarjalnosti. Civilizacija bo izginila, če se omeji na svoje racionalne, tehnične in koristniške smotrnosti. Res je, da ta mistična razsežnost, ki navdihuje civilizacijo, spada k človeškemu bitju in ni religiozne narave. Bilo bi še preveč, če bi rekli, da je ta razsežnost ob robu anonimnega krščanstva.«<sup>19</sup>

Dokončna sekularizacija bi bila hkrati konec civilizacije in z njo tudi konec 'razsvetljenstva', 'ikonoklasičnega', računskega razuma. Ta razum predpostavlja sveto, če razumemo sveto kot celovit sklop mitov, obredov, krajev, časov, predmetov in osebnosti.<sup>20</sup> Takó pojmovano sveto je tisto, kar omogoča in ustvarja svet, ki se razlikuje od narave; svet, ki ga lahko imenujemo človekov svet, kulturo ali simbolno.

Ne moremo več mimo dejstva, da hkrati obstajata dve obliki mišljenja: simbolno in identično. Simbolna misel povezuje in združuje v celoto raznolikost v svetu in družbi; pri tem pa uporablja različne oblike analogije. Identična misel pa skrči raznolikost na istost in se ravna po vzročnih zakonitostih. Slednjo misel so enačili z racionalnostjo in razumom, simbolno pa so imeli za nižjo in predlogično obliko mišljenja.<sup>21</sup> Antropolog Lévi-Strauss je med prvimi ovrgel to pojmovanje in dokazal logičnost simbolnega mišljenja. Pokazal je, da obstajata dve obliki znanstvene misli, ki nista zaporedni stopnji v razvoju človekovega razuma, ampak sta »dve strateški ravni, kjer lahko znanstvena misel naskoči naravo«. <sup>22</sup> Simbolna misel je približno usklajena z zaznavnim in domiselnim področjem; identična misel pa je bolj odmaknjena. Nujne odnose, ki so predmet vsake znanosti, pa naj bo neolitična ali sodobna, lahko ugotovimo po dveh različnih poteh: prva je zelo blizu čutni intuiciji, druga pa je bolj oddaljena, objektivna. R. Girard je v enem stavku izrazil istorodnost simbolne in identične misli: »Mitična misel ni bistveno različna od misli, ki jo kritizira.«<sup>23</sup>

Antropološka dognanja zanesljivo pokažejo, da sta sveto in profano istorodna. V družbenem življenju lahko prevladuje ena ali druga prvina; njun odnos je lahko harmoničen ali antagonističen. Obe sta bistveni sestavini človekovega sveta, ki ga omogočata in določata, obenem pa se v njem porajata. Večja je njuna skladnost, več možnosti ima človek, da se vsestransko uresniči in živi človeško.

Jasno je, da znanosti nimajo enakega pogleda na religijo, kot ga ima religija. Ne upoštevajo namreč tretje sestavine religijske strukture: božanskega in ga vključujejo v sveto. Sociologija označuje s svetim posebno družbeno ureditev; psihologija govori o religioznih izkustvih, mednje pa prišteva tudi izkustvo svetega; antropologija pa

<sup>19</sup> A. Vergote, *La sécularisation: de héliocentrisme à la culture d'ellipse*, v: *Herméneutique de la sécularisation*, Paris, Aubier, 1976, 363.

<sup>20</sup> Prim. H. Bouillard, prav tam, 56.

<sup>21</sup> Prim. vse delo L. Lévy-Bruhla še zlasti *La Mentalité Primitive*.

<sup>22</sup> Cl. Lévi-Strausse, *La pensée sauvage*, Paris, Grasset, 1972, 53.

<sup>23</sup> R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, 53.

povezuje sveto s simbolno miselnostjo, ki se razlikuje od identične miselnosti in profanega. V vseh treh primerih označuje sveto neko presežnost, brez katere ni človekovega sveta.

Čeprav znanosti ne morejo govoriti o božanskem, o presežnosti, ki je drugega reda kot pa naš svet, morajo vendar le upoštevati, da se religije v svojih dejavnostih in verovanjih nanašajo ravno na to resnično presežno presežnost, na nekaj čisto drugega, kot pa je naš svet. To nanašanje je **stvarno, resnično** in določa tako družbo kot tudi posameznike v njej. »Znanost o religiji, pravi Bouillard, lahko združi v svetem: obrede, mite, kraje, čase, predmete, osebnosti. Vendar pa bi se morala vzdržati, da ne bo označevala s 'svetim' tisto 'presežno stvarnost', tisto 'absolutno stvarnost' ali bolje, tisto božansko nadstvarnost, na katero se s posredovanjem svetega bolj ali manj jasno nanaša religiozen človek.«<sup>24</sup>

#### 4. Krščanstvo in sveto

Znanstvena osvetlitev svetega ni celovita, zato ga je treba osvetliti z religijsko-teološkega vidika. Ker religije na splošno ni, je treba obravnavati sveto v posameznih religijah. Mi ga bomo obravnavali v krščanstvu, to se pravi v odnosu do Boga, ki se je razodel v Jezusu Kristusu. Predmet vere je namreč tisto, kar določa vrednost in pomen svetega, zato nima sveto iste pomembnosti v različnih religijah. Znanosti so pokazale, da so religije širše od svetega, sedaj pa bo treba videti, kakšno vsebino dobijo: hieratska ureditev, izkustvo svetega in simbolno v krščanstvu. Zgodovinski pristop bi razkril različne poudarke in uresničitve svetega v krščanstvu, vendar se bomo v tej razpravi omejili le na teološko področje.

Krščanstvo se je pojavilo in se pojavlja v svetu in človeštvu, ki sta že izoblikovana. Prav tako se nihče ne rodi kristjan, pač pa lahko to postane v svetu in znotraj določene kulture. Te banalne ugotovitve so pomembne za pravilno razumevanje odnosov med svetom in krščanstvom in s tem tudi odnosov med svetim in krščanstvom.

Krščanstvo srečuje v svetu različne kulture z njihovimi miselnimi obzorji in družbenimi ureditvami. Vse doslej znane kulture določa odnos do sveta in odnos do tistega, kar presega tako svet kot tudi kulturo. Z drugimi besedami, kulture imajo tudi religijsko razsežnost. O tem je Evans-Pritchard zapisal: »Reči bi morali, da je razlikovanje med **naravno in razodeto religijo** napačno in ustvarja zmešnjavo. Kajti v določenem pomenu so vse religije razodete religije, zunanji svet in razum sta povsod razodela ljudem obstoj božanstva in s tem omogočila, da so se začeli zavedati svoje lastne narave in svoje usode. Premišljevat moramo besede svetega Avguština: 'Kar imenujemo danes krščanska religija, je obstajalo pri starih, odkar obstaja človeški rod pa vse do trenutka, ko je Kristus postal človek: takrat so imenovali pravo religijo, ki je že bila, krščanska religija.'«<sup>25</sup>

Krščanstvo se torej srečuje tudi s svetim, obenem pa tudi samo ustvarja svoje, krščansko sveto; ne začenja iz nič, pa tudi ni pasivno pred danostjo, s katero se srečuje. Zgovorno in vzorno za ta ustvarjalna srečanja je prvo srečanje. Krščanstvo se je pojavilo v judovskem kulturnem in religijskem izročilu. Z njim je tesno povezano, hkrati pa je z njim prekinilo. Povezanost in prelom se bosta ponavljala ob vsa-

<sup>24</sup> H. Bouillard, prav tam, 56.

<sup>25</sup> E. Evans-Pritchard, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot, 1971, 6-7.

kem srečanju z novim kulturnim in religijskim izročilom. Vendar pa prelom ni bil vedno tako jasen kot prvič. Zato je kardinal Daniélou lahko zapisal: »Je neka zahodna religija. Ta religija je antično poganstvo, grško ali latinsko, keltsko ali germansko (. . .) To poganstvo je toliko vredno kot druga in še ni tako daleč od nas. Mi smo vedno le spreobrnjeni pogani. (. . .) Ta religijski genij Zahoda pogojuje zahodno obliko krščanstva, ki ji moramo biti zvesti.«<sup>26</sup>

Vprašanje je, v čem je prelom in v čem je povezanost med določenim kulturnim in religijskim izročilom ter krščanstvom.

#### 4.1. Različna religijska usmeritev

Na gornje vprašanje odgovarja že sveti Pavel, ko primerja svoje oznanilo z njemu znanima izročiloma. »Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost, mi pa oznanjamo Kristusa, križanega, ki je Judom v spotiko, pogonom nespamet. Tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, oznanjamo Kristusa, božjo moč in božjo modrost.« (1 Kor 1, 22–24). Krščanstvo vzpostavlja novo delitev človeštva. Kdor bo presegel videz sveta in njegovo modrost, mu bo križ omogočil nekaj, kar je onstran modrosti in moči. Znamenje prekletstva sprevrča zdravo pamet in brije norca iz razvidnosti. To, kar je za ljudi vrednota, je s križeve perspektive ničevost. Kar postavljajo običaji in navade kot nujnost, je v bistvu prigradnost, ki se tega ne zaveda.

Sodba, ki se pojavi s Križanim, se teološko izraža v kategoriji posebne božje ljubezni. »Tisto, kar je v očeh sveta slabotno, si je Bog izbral, da bi osramotil tisto, kar je močno.« (1 Kor 1, 27). Veličine in gospostva, po katerih krojimo naše vrednote, »tudi te, v katere oblačimo božanstva v naših učenih teologijah ali naših ontologijah; vse, kar nas prevzema, je samo strastna vnema, neobvladano početje občutljive laskavosti, ki misli, da je središče sveta. Ali ne bi bila smrt, tukaj in povsod, resničen začetek? 'Bog je izbral tisto, kar ni nič (me onta), da bi odstavil (ali dal v oklepaj) tisto, kar je (ta onta)'.«<sup>27</sup>

Krščanstvo se nam tako predstavlja kot kritika in relativizacija vseh moči: pa naj bo to moč razuma ali pa moč čudežnega: profano ali sveto. Kjer namreč prevladuje sveto, tam sta posameznik in družba prepuščena na milost in nemilost različnim močem. Ko čudežne moči zamenjata sodobna racionalnost in država, se zamenjajo moči, utesnjenost in strah pa ostaneta.

Prelom je torej v religijski usmeritvi. Različna kulturna in religijska izročila imajo skupno to, da slutijo božansko za naravnimi, kozmičnimi močmi. »Pogan je človek, ki priznava božansko v njegovih manifestacijah v vidnem svetu,«<sup>28</sup> je rekel Daniélou. Ta slutnja strukturira in ureja različna kulturna in religijska izročila, ki so večinoma hieratsko urejena, v njih prevladuje simbolna miselnost in posameznik v njih čuti, da ga obdaja in obvladuje nekaj močnega, ki je. Ta izročila se nezavedno enačijo s stvarnostjo, s svetom, zunaj katerega je kaos ali pa ni nič. Trdno so prepričana, da takó, kot je, je po volji višjih sil, zato mora vse tako tudi ostati. Krščanstvo zavrže to gledanje, ki se ne zaveda, da je gledanje, ko se obrne k Jezusu Kristusu in izpove v njem svojega Boga. Ta izpoved omogoča nov odnos do ljudi in do sveta.

<sup>26</sup> J. Daniélou, *L'oraison, problème politique*, Paris, Fayard, 1965, 88.

<sup>27</sup> S. Breton, *Le verbe et la croix*, Paris, Cerf, 1981, 19.

<sup>28</sup> J. Daniélou, *prav tam*, 98–99.

Rečemo lahko, da je etična religioznost zamenjala kozmično, ali še bolje: etična religioznost je zrelativizirala imperializem kozmične religije.

Poudariti je namreč treba, da krščanstvo ne odpravi svetega, ampak ga podredi zapovedi ljubezni. Tako na primer ohranja krščanstvo simbolno miselnost in dejavnost v svoji govorici in obredih. Zgovorne so Jezusove besede: »Če torej prineseš svoj dar k oltarju in se tam spomniš, da ima tvoj brat kaj proti tebi, pusti dar tam pred oltarjem, pojdi in se prej spravi z bratom, potem pa pridi in daruj svoj dar.« (Mt 5,23–24) Jezus ne odpravlja darovanja, ki je izraz svetega 'par excellence', le podreja ga določenim etičnim odnosom. Tu se je krščanstvo oprlo na preroško izročilo: »Ako mi tudi darujete žgalne daritve, ne maram njih vonja; vaše jedilne daritve mi niso prijetne, na vaše tolste mirovne daritve se ne ozrem! Spravite izpred mene vrišč svojih pesmi, zvoka vaših strun ne maram poslušati, temveč pravica naj teče kot voda, pravičnost kakor vedno tekoč potok!« (Am 5,22–24).<sup>29</sup> Tako lahko sklenemo s pismoukovo ugotovitvijo in ne bomo daleč od božjega kraljestva: »Ljubiti Boga iz vsega srca, z vsem umom in z vso močjo ter bližnjega kakor sam sebe je več kakor vse žgalne in druge daritve.« (Mr 12,33).

Etična religioznost pa je v novi zavezi tako dosledna, da se odnos do Boga lahko preverja le v dejanskem odnosu do človeka. Ta odnos je celo kriterij odnosa do Boga in poslednja sodba je v njegovem znamenju: »'Gospod, kdaj smo te videli lačnega in te nasitili ali žejnega in ti dali piti? . . . Kralj jim bo odgovoril: Resnično vam povem: karkoli ste storili enemu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili,'« (prim. Mt 25,31–46) Evangeljska doslednost gre do konca. Nič ne pomaga sklicevati se na Gospoda, če delamo krivico. »Veliko mi jih bo reklo tisti dan: 'Gospod, Gospod, ali nismo v tvojem imenu izganjali hudih duhov in v tvojem imenu storili veliko čudežev?' Vendar jim takrat porečem: 'Nikoli vas nisem poznal. Proč izpred mene, kateri delate krivico!'« (Mt 7,22–23).

Podobno bi lahko rekli tudi glede krščanskega pojmovanja oblasti. Predmet naše vere narekuje drugačno oblast in njeno izvrševanje, kot pa je to v navadi v hieratski ureditvi. Tudi v Cerkvi sta božjeppravna ureditev in oblast, vendar se vsebinsko bistveno razlikujeta od drugih oblik hieratske ureditve. Razliko omogoča bistvena razlika med svetim in predmetom krščanske vere. Jezus takole govori svojim učencem: »Veste, da tisti, ki veljajo za vladarje poganov, dajejo čutiti svoje gospodarstvo in da si njihovi velikaši lastijo oblast nad ljudmi. Med vami pa ne tako, ampak kdor hoče postati velik med vami, naj bo vaš strežnik, in kdor hoče biti med vami prvi, naj bo vsem služabnik. Saj tudi Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge.« (Mr 10,42–45). Etičnost je v ospredju tudi pri tako pomembnih religijskih in družbenih vprašanjih kot sobota (prim. Mr 2,27), odnos do izročil (prim. Mt 15,1–20), rodbinske vezi (prim. Mr 10,34), idr.

#### 4.2. En sam človeški svet

Druga plat odnosov med krščanstvom in določenim kulturnim in religijskim izročilom pa je povezanost. Krščanstvo nima namreč ne svojega jezika ne svojega družbenega sistema. Svojo usmerjenost; se pravi odnos do Boga po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu, uresničuje v jeziku določenega izročila in v njegovi družbeni ureditvi. V tem svetu naj bi se izražal in udeleževal, bil njegova sol in njegov kvas. Vendar

<sup>29</sup> Prim. P. Beauchamp, *L'un et l'autre testament. Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1976, 74–92

pa se je krščanstvo več kot enkrat ujelo v mreže simbolne miselnosti in hieratske ureditve, ki ju določa kozmična religioznost. Ta je bila močnejša od Križa. Razlogi za to presegajo samo področje osebne odgovornosti in grešnosti ter so širše, **strukturne narave**. So torej pred človekovo zavestno izbiro in se jih ljudje največkrat niti ne zavedajo.

Jezik določa miselnost in lahko postane ječa, če se tega ne zavedamo in zavestno ne oblikujemo svoje miselnosti. Vendar naj se še tako trudimo, ne bomo nikoli odkrili vsega, kar določa našo miselnost. Ko govorimo o novem, nujno uporabljamo besede in slovnične strukture, ki so na razpolago. Zato eni novega sploh ne opazijo, drugi pa ga skrčijo na staro. Tu je ta razlika med duhom, ki oživlja, in črko, ki mori. S to težavo se je krščanstvo vedno srečevalo in jo bolj ali manj uspešno premagovalo. Beseda o Križu ni od tega sveta, je pa v njem in je učinkovita le, če uporabljamo njegov jezik, čeprav s tem tvega, da bo izzvenela staremu svetu v prid.

Tako na primer prostorske in časovne kategorije, v katerih človek misli, zlahka zavedejo v staro, ker niso usklajene s predmetom vere. Kristjan se obrača k Bogu v okviru določenih odnosov do sočloveka, ki je podoba presežnega Boga. Prostorski kategoriji vertikalno in horizontalno, s katerima označujemo odnos do Boga in odnos do človeka, zlahka zapeljeta v zmoto. V svoji nazornosti jasno kažeta, da pot k človeku ne gre v isto smer kot pot k Bogu. Če teh kategorij ne relativiziramo in korigiramo, dajemo nehote prav tistim, ki vidijo v krščanstvu alienacijo. In vendar v evangeliju ni alternative Bog ali človek, kot nakazujeta besedi vertikalni in horizontalno, ampak je alternativa Bog ali mamon, to se pravi tiste moči, ki človeka usuznjujejo in usmerjajo proč od človeka in zato tudi proč od Boga.

Poleg jezika pa določajo miselnost tudi vrednote in želje, ki jih formulira in postavlja 'zdrava pamet'. Ta je preračunljiva in teži po moči. Tudi na tem področju se dogaja, da 'zdrava pamet' omreži kristjane, namesto da jo kristjani spreobrnili in podredili logiki Križa. S. Breton je o tem zapisal: »Ljudje, ki jih tlačita vsakršna beda in revščina, spontano iščejo bogatega in močnega boga. Ta ima v svoji vzvišenosti vse popolnosti in plemenitosti, da bi z njimi potešil njihovo pomanjkanje. Kar so pozneje imenovali 'analogija božjih imen', je poskušalo učeno izraziti aksiologijo zdrave pameti . . . Nasprotno od vseh pričakovanj, povzdiguje revščina tiste 'veličine mesa', ki začasno še uhajajo njenemu teženju, v **summum**. Apostolov opomin gre v drugo smer kot to poželenje, kajti Bog Križa ni bog želja. In zato ne more biti bog v presežniku . . . Norost Križa ni le kritika božjih imen, ampak je tudi kritika primarnih duševnih nagibov.«<sup>30</sup>

Krščanstvo se ne izraža le v simbolni govorici in dejavnosti ter v okviru svojih želja, ampak tudi na področju družbenih struktur. Odnose med ljudmi določa tako na medosebni ravni kot tudi družbeni. Če je bilo krščanstvo na medosebnem, moralnem področju vedno zelo dosledno glede spoštovanja človeške osebe in njenih pravic od spočetja pa do naravne smrti, je sprejemalo različne družbene ureditve kot danost in jim je podrejalo posameznika in njegove interese. Šele v zadnjem času je krščanstvo skupaj z drugimi odkrilo, da nobena družbena ureditev ni danost in usodnost, ki bi jo bilo treba brezpogojno sprejemati in se ji brez pomisleka ukloniti.

Ta spoznanja so razdelila krščanstvo, kajti del kristijanov je videl in še vedno vidi v Bogu poroka in zagotovilo določene družbene ureditve; drugi pa menijo, da je ta isti Bog glavni oporečnik in nasprotnik določene ureditve. Družbenopolitična misel

<sup>30</sup> S. Breton, prav tam, 21.



je v krščanstvu šele na začetku in ne moremo od nje pričakovati čisto določenih smernic za posamezne primere. V zvezi z družbeno ureditvijo se zastavlja tudi vprašanje o cerkveni ureditvi in o opravljanju oblasti v njej. Bolj kot kjerkoli drugje velja v Cerkvi trditev, da je oblast od Boga. Cerkev ima samo enega Gospoda in samo njemu mora služiti. Če imenujemo to ureditev hierarhična, ne moremo prezreti, da je predmet, na katerega se nanaša in iz katerega izhaja, Sveta Trojica. Ta bistveno zaznamuje ureditev Cerkve in oblast v njej, ki je lahko v tem primeru le služenje v občestvu. Vprašanje je, če niso nekatere cerkvene strukture določile tudi ureditve, ki jih je strukturiral odnos do kozmičnih moči. Tudi na tem področju bi se morala Cerkev kritično preverjati v luči vere.

### 4.3. *Od svetega k Bogu*

Krščanstvo predpostavlja binom profano-sveto in ga vključuje, obenem pa ga prerašča in presega. Zasuk od svetega k Bogu je mogoč le v Svetem Duhu po Jezusu Kristusu. Dejanski srednik med Bogom in človekom v krščanstvu je Jezus Kristus, ki ga izpoveduje Cerkev, ne pa sveto.

Ker je Jezus Kristus edini srednik, je krščanstvo kritično do vseh oblik svetega. V odnosu do krščanstva moramo razlikovati kar tri različne oblike svetega glede na njihovo usmerjenost. Kozmična oblika svetega je v izročilih, ki se še niso srečala s krščanstvom ali pa jih to še ni preusmerilo. Druga oblika svetega je krščansko sveto, tisto torej, ki ga strukturira odnos do svete Trojice. In končno je zadnja oblika svetega 'laično' sveto, ki se nanaša na neko ideološko naddružbeno stvarnost, obenem pa se razglaša za ateistično in znanstveno.

Za kozmično sveto ne moremo reči, da vodi k istemu Bogu kot Jezus Kristus. Poleg vseh že navedenih razlogov omenimo še to, da bi v tem primeru naredili iz Jezusa še enega izmed mnogih sakralnih srednikov. Presežnost, ki jo nakazuje kozmično sveto, je bistveno drugačna od presežnosti, ki se je razodela v Jezusu Kristusu. Vendar je krščanstvo ne odpravlja, ampak opozarja na njene meje, iz katerih lahko osvobodi človeštvo kdo, ki je od drugod, ki je Drug. Težji in nejasni so odnosi z 'laičnim' svetim, ker se zapira v ta svet in postane prej ali slej totalitarno. V njem ni prostora ne za Boga ne za človeka. Ker podobe tega sveta preidejo, mora Cerkev nenehno preverjati svoje sveto, da ne bi kakor koli zasenčilo vlogo in pomen Jezusa Kristusa v življenju ljudi. V zvestobi Kristusu bo Cerkev presejala sveto, v katerem je izražala in utrjevala odnos do Boga, ko to sveto ne bo več pomagalo ljudem na poti k Bogu.

Ker krščanstvo deluje v svetu, je po izrazih in oblikah, tako kakor vse, kar je človeškega; ker pa se je enkrat za vselej odločilo za Drugega, je enkratno in partikularno. In paradoksalno, prav ta partikularnost dela krščanstvo univerzalno. Brezpogojna odprtost, ki mu daje identiteto, je takšna, da lahko sprejema in ohranja različnost in drugačnost v edinosti. Če krščanstvo tega ne bi zmoglo, bi se zanimalo v svoji posebnosti in v svoji vesoljnosti. Ta vesoljnost je soteriološka, ne pa abstraktna; nanaša se namreč na odrešenje vseh ljudi, zato je tudi etična, praktična in družbena. Ta vesoljnost nima nič skupnega z abstraktno univerzalnostjo, s katero se ponša določena oblika racionalnosti, ki si zapira oči pred svojo etnično ali ideološko pogojenostjo.

Na koncu lahko strnemo odnos med svetim in krščanstvom takole: binom profano-sveto stavi na bitje in navzočnost, krščanstvo pa na drugega, na dialektiko smrti

in življenja. Kristjani ne zaupajo temu, kar je, ampak Bogu in človeku, njegovi besedi: »Kdor namreč hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil, kdor pa svoje življenje izgubi zaradi mene in zaradi evangelija, ga bo rešil.« (Mr 8,35).

**Povzetek: Drago Ocvirk, Krščanstvo med Bogom in svetim**

Različne vede o človeku uporabljajo pojem svetega za označevanje ene od razsežnosti religije. V razpravi podaja avtor najprej vsebino tega pojma, nato pa osvetljuje njegovo razmerje s predmetom krščanske vere: z Bogom Jezusom Kristusom v Cerkvi.

**Summary: Drago Ocvirk, Christianity between God and the Holy**

Different sciences concerned with man use the term »the Holy« to characterize one of the dimensions of religion. In the paper the author first explains the contents of this concept and then elucidates its relation to the object of Christian faith: God of Jesus Christ in the Church.

## Marijina božja pot v Puščavi

### 1. Teologija na Fali ob Dravi pred tristo leti

Med vprašanji, ki iz naše preteklosti čakajo na odgovor, je tudi vprašanje, kakšna je bila teološka šola redovnikov benediktincev v 17. stoletju na Fali v bližini Maribora. Za številko, posvečeno našemu nekdanjemu učitelju in akademiku dr. Antonu Trstenjaku, ki je pred zadnjo vojno nekaj časa deloval na visoki bogoslovni šoli v Mariboru, objavljam o tej obdravski visoki šoli nekaj doslej neznanih podatkov, ki so mi dostopni, ker jih hrani Semeniška knjižnica v Ljubljani.

Za izhodišče je treba omeniti članke, ki so se pred leti pojavili v slovenskih časnikih in me je nanje opozoril marljivi raziskovalec znanstvenikov naše preteklosti prof. dr. Vladimir Murko.

Drago Vresnik je leta 1968 v Delu pisal, da je bila prva visoka šola ob Dravi »bržkone na Fali«, vendar je težišče članka posvečeno uporabi kmetov zoper lastnike falske graščine, ki ga je vodil 1644 Ivan Verdnik, bivši gojenec te šole. Na koncu pa je avtor članka v Delu zapisal: »da s tem prispevkom opozorimo na pomen nekdanje falske graščine in njeno vlogo v občem razvoju kulture na Slovenskem, ki jo je imela več kot eno stoletje skupaj z ruško gimnazijo kot svojo podružnico.«<sup>1</sup>

Josip Teržan je nato leta 1969 v Ruškem delavcu zapisal,<sup>2</sup> da je bila 1620 v falskem gradu ustanovljena visoka šola za verski, filozofski in ekonomski študij, ki je 1628 dobila statut univerze in bi tako bila prva univerza na naših tleh.<sup>3</sup> Zanimivo je, da so se morali patri na tej šoli učiti slovenščine, ker bi sicer kot priseljenci iz Nemčije ne mogli priti v stik z domačini.<sup>4</sup>

Že omenjeni Drago Vresnik je v mariborskem Večeru 1981 pisal<sup>5</sup> posebej o falski visoki šoli, kako je nastajala in delovala. Navaja tudi dragocen dokaz o njenem delu, ker je prof. Murko v Gradcu našel tudi tiskano razpravo, ki jo je leta 1687 na tej šoli zagovarjal frater Modest Ritsch. Članek izzveni v spodbudo, naj bi bolje raziskali to šolo, ker je celo starejša kot npr. zagrebška univerza iz leta 1662. Falske šole namreč niso upoštevali dosedANJI zgodovinarji šolstva na Slovenskem,<sup>6</sup> čeprav

<sup>1</sup> Skrivnosti zapuščenega gradu, Delo 7. dec. 1968, št. 333, str. 22.

<sup>2</sup> Ruše skozi stoletja, Ruški delavec, leto XI, 7. avg. 1969, št. 4, str. 10–11.

<sup>3</sup> O tem statutu oziroma hišnih pravilih gl. več v op. 12.

<sup>4</sup> Izmed vseh določb teh pravil prav to posebej poudarja J. Pajek, ko opisuje življenje na Fali v knjižici: Župnija in božja pot Device Marije v Puščavi. Krajepisno-zgodovinske črtice. Maribor 1904, 23.

<sup>5</sup> Falska visoka šola I, II, Večer 19. in 20. nov. 1981.

<sup>6</sup> J. Polec, Ljubljansko višje šolstvo v preteklosti in borba za slovensko univerzo, v: Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do leta 1929. Ljubljana 1929, 1–229. – VI. Schmidt, Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem I. Ljubljana 1963. – F. Zwitter, Višje šolstvo na Slovenskem do leta 1918, v: Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani 1919–1969. Ljubljana 1969, 13–51.

so jo omenjali naši krajevni leksikoni.<sup>7</sup> To si lahko razložimo samo s tem, da so se vsi poglobljali v javno, vsem odprto šolstvo, ne pa v interno za potrebe samostanov in Cerkve sploh.<sup>8</sup>

Zgodovino je treba sestavljati iz drobcev, zato najprej nekaj podatkov o ustanovitvi šole na Fali, težišče razprave pa bosta narava in vsebina omenjene tiskane teološke razprave, ki jo hrani tudi Semeniška knjižnica v Ljubljani. Morda se bo kdaj ponudila priložnost najti še več podatkov v arhivu šentpavelskega samostana na Koroškem in jih povezati v temeljitejši zgodovinski prikaz.<sup>9</sup>

## 2. Benediktinska šola na Fali

Benediktinski samostan v Št. Pavlu na Koroškem, ustanovljen med leti 1085–1091,<sup>10</sup> je imel posestva tudi v dolini Drave, kjer se je stikala jurisdikcija salzburške nadškofije in oglejskega patriarhata. Po tedanjem pravnem redu pa so imele ustanove ene in druge višje cerkvene oblasti svoja posestva tudi prek Drave, na ozemlju druge jurisdikcije. Benediktinci s severne strani Drave so pri tem trčili ob pravice pražupnije v Hočah<sup>11</sup> prav glede svoje posesti na Pohorju do roba Drave na Fali.

Novo življenje je na Falo prišlo v začetku 17. stoletja, ko so se zaradi tridesetletne vojne v Nemčiji v koroški Št. Pavel zatekli benediktinski sobratje s Švabskega. Z njimi in zanje je okrog leta 1620 opat Hieronim Markstaller v falski graščini ustanovil visoko šolo za redovne klerike. Ker so živeli v gospodarsko zelo razvejenem območju, so v šoli našli mesto tudi učitelji ekonomije, kletarstva in gozdarstva, ker je bilo na Fali središče šentpavelskih posestev ob Dravi. Leta 1628 sestavljeni hišni red pričuje o urejenem samostanskem življenju, nikakor pa to niso pravila šole ali celo visoke šole, kakor so sklepali nekateri novejši pisci.<sup>12</sup>

S samostanom na Fali je bila tesno povezana župnija Lovrenc na Pohorju in Marijina romarska cerkev v Puščavi, sedanja župnija Sv. Marija v Puščavi. Verjetno je bila v nekakšni zvezi tudi znana župnijska gimnazija v bližnjih Rušah, ki je od 1645 dalje lahko skrbela za srednjo izobrazbo tistih, ki so nato nadaljevali študij na

<sup>7</sup> Krajevni leksikon dravske banovine. Ljubljana 1937, 424; Krajevni leksikon Slovenije IV. Ljubljana 1980, 224.

<sup>8</sup> »Poleg jezuitskih šol obstoje pa tudi še interne šole drugih redov (benediktincev, avguštincev in zlasti frančiškanov) za vzgojo lastnega redovnega naraščaja in na teh šolah se včasih tudi predavata filozofija in teologija. Omenil sem že, da obstoje za te ljubljanske šole tudi tiskane teze za disputacije, upoštevati jih je treba pa tudi zato, ker so v zvezi z njimi nastali razni rokopisni in tiskani teksti. Kdor bi se hotel danes za podpiranje ambicij po novih visokih šolah sklicevati tudi na tradicijo teh šol, ima torej še široke možnosti za odkrivanje novih ‚univerz‘. Ob teh šolah, ki so obstajale tedaj in tudi pozneje, kolikor Jožef II. teh redov ni razpustil, je pa treba poudariti, da so bile to le interne šole za vzgojo lastnega naraščaja in da so jezuiti strogo pazili, da imajo le oni monopol javnih šol« (F. Zwitter, v op. 6 nav. d., 28).

<sup>9</sup> V poletju 1982, ko sem začel zbirati to gradivo, sem poskusil navezati stik s samostanom v Št. Pavlu, da bi zvedel kaj več o falski šoli; objavljam le nekaj začasnega, da se vsaj to ne pozabi.

<sup>10</sup> Prim. F. Kovačič, Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928). Maribor 1928, 112.

<sup>11</sup> O pražupniji Hoče prim. F. Kovačič, nav. d. 76–79.

<sup>12</sup> Ign. Orožen, Das Bisthum und die Diözese Lavant I. Marburg 1875, je na str. 428–431 objavil ta pravila, ki jih v nemško pisanem delu imenuje »Hausstatut«, izvorni latinski naslov pa je: Saepimentum (= ograja) monasticum oeconomicum Faalense pro fratribus in Domino Faal commorantibus. Študij omenja samo v razporeditvi dnevni opravil – obstaja pa možnost, da Orožen ni prepisal vsega, kar je v izvorniku. V istem delu navaja tudi nekaj podatkov o benediktincih na Fali, omenja, da je bil kdo npr. Professor der Theologie, Lehrer der Stiftskleriker, Docent, Theologieprofessor, drugi pa Verwalter, Oeconom itd. (nav. d. 433–436).

Fali.<sup>13</sup> Marijino cerkev v Puščavi je 1622 ali 1627 zidal že omenjeni opat Hieronim Markstaller, njegov naslednik p. Filip Rottenhäussler pa ji je 1672 dal sedanjo veličastno obliko.<sup>14</sup>

Doslej navedeni podatki o delovanju benediktincev na Fali so bili znani vsem dosedanjim raziskovalcem, kljub temu ne moremo zameriti teologoma in zgodovinarjema Ign. Orožnu in F. Kovačiču, če ob tako pičlih podatkih nista sklepala na obstoj pomembnejše šole na Fali, saj sta oba dobro vedela, da je vsak benediktinski samostan vzgajal svoje klerike in se jim zato njihova šola ni zdela vredna posebnega poudarka.

### 3. Tiskana priča teološke šole na Fali

Edini doslej znani tiskani dokument o delovanju falske teološke šole, tiskan 1687 v Gradcu,<sup>15</sup> je vsebinsko zelo povezan z Marijino božjo potjo v Puščavi. Fr. Modest Ritsch je tedaj opravil svoj zadnji izpit pred profesorjem p. Kandidom Rottenhäusslerjem<sup>16</sup> o marioloških in kristoloških vprašanjih, kot razodeva že začetek naslova tiskane knjižice: DEUS a Virgine MARIA conceptus.<sup>17</sup> Nadaljevanje naslova pove, da gre za teološko razpravljanje na temelju teologije benediktinskega temeljnega teologa sv. Anzelma: Declaratus, Et similitudine expressus, SEU QUESTIONES THEOLOGICAE DE DEO, Ad mentem S. Anselmi Archiep. Cantuariensis Ord. S. Bened. Doctoris Rationalis, DEFENSAE VIRGINIQ(UE) MARIAE APPROPRIATAE, ET DICATAE. PRAESIDE P. CANDIDO ROTTENHÜSLER, Ordin S. Bened. ad S. Paulum in Carinthia Professo. DEFENDENTE R. P. MODESTO RITSCH, ejusdem Ordinis, & Monasterij Professo. Faallae in Inferiori Styria, 1687. GRAECII, apud Haeredes Widmanstadij.

Knjižica (13,5 x 18 cm) ima 12 nepaginiranih listov, razdeljena je na 12 razmeroma kratkih poglavij. V vsakem poglavju je najprej razprava o Bogu in Mariji, v drugem delu poglavja, ki je naslovljeno Digressio in Eremum (= sprehod v puščavo), pa avtor opisuje dogodke v zvezi z Marijino cerkvijo v Puščavi. Tako knjižica ni le teološko, ampak tudi (ali celo predvsem) zgodovinsko zanimiva.

Ob tej menda prvi predstavitvi njene vsebine po skoraj 300 letih se ne morem spuščati v Anzelmovo teologijo in njen povzetek v knjižici, zato naj bo to le kratko navedeno ob opisu vsakega poglavja.

Zanimivo bi bilo brati umetno sestavljeno latinsko posvetilo Mariji, ki ga je napisal p. Modest Ritsch. V njem se po tedanjem običaju igra z latinskimi besedami

<sup>13</sup> Prim. VI. Schmidt v op. 6 nav. d., 116–117.

<sup>14</sup> Prim. knjižico J. Pajka (gl. op. 4), Ign. Orožen (v op. 12 nav. d. 417–422) in F. Kovačič (v op. 10 nav. d. 292).

<sup>15</sup> Ko me je dr. Murko opozoril na knjižico, ki jo je našel v Gradcu, sem ga lahko razveselil s podatkom, da je knjižica tudi v Semeniški knjižnici v Ljubljani (sign. S II 7/6), in sicer z vlepljenim ekslibrisom ustanovitelja knjižnice predsednika akademije operozov prošta Janeza Krstnika Prešerna, ki je v letu te obrambe študiral teologijo na Dunaju (prim. SBL II, 564). Knjižica mu je morda prišla v roke pozneje v Salzburgu, kjer je nekaj let služboval. Ko je P. Simoniti sestavljal svojo bibliografijo latinskih tiskov (Sloveniae scriptores latini recentioris aetatis, Zagreb–Ljubljana 1972), mu knjižice še nisem mogel pokazati, ker je bila v še ne popisnem fondu.

<sup>16</sup> Patra Kandida pozna tudi Orožen (gl. št. 12) na str. 435 svoje zgodovine kot profesorja teologije, morda je bil brat opata Filipa, ki smo ga že srečali v zvezi s cerkvijo v Puščavi (gl. op. 14).

<sup>17</sup> Izraz, da je Marija »spočela« Boga, je zavedel D. Vresnika, češ da razprava govori o »brezmadežnem spočetju Device Marije«, kar je seveda druga verska resnica o Marijini osebi, naš teolog pa razpravlja o Mariji kot božji materi.

in teološkimi pojmi, npr., da je Marija potem, ko je izgovorila eno samo besedo Fiat, v devetih mesecih absolvirala celotni teološki traktat o učlovečenju božje Besede, z drugimi svojimi deli in lastnostmi pa se je dotaknila tudi drugih delov dogmatičnega nauka, kakor to potem beremo v posameznih poglavjih. Pisec je to posvetilo »zavil« v besede starodavne molitve Pod tvoje varstvo pribežimo.

V uvodu (*Candido lectori*) avtor razlaga bralcu razprave, da se je pri teološkem razpravljanju ravnal po učitelju benediktinskega reda sv. Anzelmu, ki se je pri tem naslanjal samo na svoj razum in zato dobil vzdevek »*Doctor rationalis*«. Ker v posameznih poglavjih prideva Mariji lastnosti, ki so predvsem Bogu lastne, pravi, da dela to le »v podobi« (*tropice et figurate*). Za podatke o čudežih v drugem delu vsakega poglavja pa posebej izjavlja, da so vredni samo človeške vere, v skladu z odloki papeža Urbana VIII.<sup>18</sup> Omenja, da je papež Urban II. poklical Anzelma iz Canterburyja na sinodo v Bari, kjer je pomagal zavrniti ugovore grških teologov zoper Marijino slavo.<sup>19</sup> Na koncu navaja še imena novejših teologov, zlasti španskih benediktincev, ki so nadaljevali Anzelmovo delo. Bralcu hudomušno svetuje, naj neha brati, če mu kaj v njegovi metodi ali slogu ne bo všeč.

Prvo poglavje o božjem bistvu in o bistvu božje Matere (*De Essentia Dei et Matris Dei*) je sorazmerno dolga razprava, ki se opira na več po imenu navedenih avtorjev.

Tudi prvi sprehod v puščavo (*Digressio in Eremum*) obsega nad eno stran drobnega tiska. Izhaja iz svetopisemske Visoke pesmi: »Kdo je ta, ki prihaja iz pustinje in se opira na svojega ljubega?« (Vp 8,5), nato pa pripoveduje, kako je leta 1627 opat Hieronim iz Št. Pavla na Koroškem zbolel, ko je bil pri Sv. Lovrencu (na Pohorju). Na pol poti do Fale je obnemogel počival in v sanjah videl ali po spodbudi božje milosti sklenil tam zidati Marijino cerkev (avtor noče odločiti, kaj je bil glavni vzrok opatovega sklepa). Romarji so prihajali tja, opat Hieronim pa je ob potoku Radoljni postavil cerkev tako, da jo kot venec obliva voda z več strani. Opat Filip je cerkev povečal, opat Albert pa je pri cerkvi ustanovil vikariat falske cerkve, da bi bližnji redovniki za cerkev trajno skrbeli.<sup>20</sup>

V drugem poglavju razpravlja o tem, ali je Bog enovit ali ne, oziroma ali smemo misliti, da so v njem kakšni razločki (*An distinctio virtualis intrinseca detur in Deo, et Matre Dei?*). Za Marijo velja nekaj podobnega, saj je ista oseba mati in devica.

V drugem odstavku o božji poti omenja, da je leta 1670 pastir Gregor iz Oplotnice, od rojstva nem, na Marijino priprošnje spregovoril, o čemer pričajo Janez Jožef Lukančič, tajnik kartuzije v Žičah, Valentin Fuckhner in Gašper Komenšek.

Tretje poglavje je posvečeno razpravi o tem, ali je v Bogu in Mariji pravičnost (*An in Deo, et Matre Dei sit justitia?*). Ritsch spotoma omenja svojega učitelja teo-

<sup>18</sup> Podobne izjave lahko beremo v vseh knjigah, ki poročajo o čudovitih dogodkih, ki jih cerkvena oblast še ni preiskala in potrdila. Urban VIII. je 1634 ponovno poudaril, da je samo osrednja cerkvena oblast pristojna glede češčenja svetnikov (več o tem npr. L. Pastor, *Geschichte der Päpste XIII.* (Freiburg i. Br. 1929, 593). Isti papež je cerkvi v Puščavi podelil popolni odpustek za praznik Marijinega vnebovzeta (gl. F. Kovačič, nav. d. 292).

<sup>19</sup> Sinoda je bila 1098; kdor bo analiziral mariološki del te knjižice, bo našel pregled Anzelmove teologije npr. v *Dictionnaire de théologie catholique I* (Paris 1931, 1327–1350, ob pomoči sklepnega kazala te enciklopedije (*Tables générales I*, Paris 1951, 174–177) pa tudi pregled njegove mariologije v drugih geslih. Več razprav o Anzelmovi mariologiji je objavljenih v aktih mednarodnega mariološkega kongresa, ki je bil v Zagrebu leta 1971: *De cultu Mariano saeculis VI–XI*. Romae 1972, zlasti Vol. III in IV.

<sup>20</sup> Prim. I. Orožen (gl. op. 12) in J. Pajek (gl. op. 4).

logije in predstojnika Alberta Reicharta, ki je skrbel za bogatitev samostanske knjižnice.

V zvezi s Puščavo omenja, da si je neka Mariborčanka zlomila roko, ko je neprevidno hodila po polju in padla. Mariji se je še leže na tleh zaobljubila, in obljubo spolnila, ko je šla v Puščavo na praznik apostolov Petra in Pavla (29. junija) leta 1654. Tam se je spovedala in roka se ji je zacelila. Vsi ljudje v cerkvi so to videli in slavili Boga in Marijo.

V četrtem poglavju se naš teolog sprašuje, če more človek v svojem zemeljskem življenju gledati Boga in če ga je Marija videla (*An purus homo viator viderit intuitive Deum, et an B. Virgo in statu viae Deum intuitive viderit?*). Njegov odgovor je pritrdilen.

Iz preteklosti božje poti v Puščavi v tem odstavku pripoveduje o mariborskem meščanu Martinu Fabru (Kovaču), ki se mu je rodila slepa hči. Dne 17. avgusta 1651 so se zatekli po pomoč k Tolažnici žalostnih v Puščavo. Otroka so prinesli k Marijinemu oltarju in prosili, naj bi spregledala. Po maši za zdravje je deklica že sama gledala podobo Marije Pomočnice.

Vsebina petega poglavja je vprašanje, ali obstaja ustvarjena vtisnjena podoba Boga, in ali je bila Marija taka podoba (*An detur species impressa creata Dei, et an Beata Virgo sit species impressa Dei?*).

Iz leta 1687, torej kot najnovejši dogodek, opisuje pisec, da je p. Kolumban Vischer iz šentpavelskega samostana zbolel zaradi tumorja v grlu, ki mu je skoraj onemogočil dihanje in govorjenje in bi bil skoro umrl. Zaobljubil se je romati v Puščavo in je ozdravel. Naš avtor je podrobno opisal bolezen in potek ozdravitve, kar bi iz latinščine lahko prevedel le zdravnik.

V šestem poglavju se mladi teolog spopada z vprašanjem božje vsevednosti glede spoznavanja prihodnosti (*An possint cognosci futura contingentia antecedenter ad decretum Dei et decretum Mariae?*) Spotoma omenja svojega učitelja cerkvenega prava na salzburški benediktinski univerzi Celestina Sfondrata, ki je zdaj (torej 1687) opat samostana v Sankt Gallenu v Švici.

Iz romarske kronike tokrat beremo starejši dogodek: o neimenovani ženi plemenitega rodu (njeno ime namenoma zamolči), ki je dne 27. novembra 1653 prišla v Puščavo, da bi se spokorila za petdesetletno pregrešno pot po svetu od svoje mladosti dalje. Do tega dne je zavračala božje opomine, tedaj pa je v boleznih spoznala, da ji zdravniki ne morejo pomagati, saj je bilo njeno zdravstveno stanje na telesu in duši nevzdržno za vso okolico. Marija Pomočnica se ji je prikazala in ji očitala, da je tako dolgo vztrajala v grehah, ji naročila, naj roma v Puščavo in se tam spove in opravi pokoro. Ozdravela je takoj, ko je v duhu sprejela te pogoje, šla nekaj dni pozneje peš v Puščavo in tam tako očitno opravila svojo pokoro, da je ganila vse navzoče.

Sedmo teološko vprašanje vprašuje, ali so stvari Bogu v večnosti fizično navzoče in ali je Marija navzoča vsem stvarjem (*An creaturae sint Deo physice praesentes in aeternitate, et an B. Virgo sit praesens omnibus creaturis?*).

Naslednje poročilo je spet bolj novo: dne 2. septembra 1685 Sebastijan Pogrešnik iz Ribnice (na Pohorju) ni mogel izbljuvati grizljajaja, ki mu je zadnji dan avgusta obtičal v grlu, da se je skoraj zadušil. Tudi on je rešitev dosegel na priprošnjo Marije Pomočnice takoj, ko je prosil pomoči.

V osmem poglavju beremo razpravo o tem, kaj je svobodna božja odločitev in Marijina odločitev (*Per quid constitatur decretum liberum Dei, et Matris Dei?*).

Mariborčan Luka Kotnik je leta 1684 kot vojak v Virovitici tako hudo zbolel, da so ga morali hitro prepeljati domov, tam pa se je 18 tednov boril za življenje. Ker mu številna zdravila niso mogla pomagati, se je njegova žena zatekla po pomoč v Puščavo in tam za moža darovala molitve in maše. Po Marijini priprošnji je mož spet prišel k sebi in naslednji dan zdrav vstal iz postelje.

Učinkovitost božjih in Marijinih odločitev je vsebina devetega poglavja (*De efficacia decretorum Dei, et Reginae Caeli*). Za dokaz Marijine vsemogočne priprošnje so navedena božja pota: Mariazell na Zgornjem Štajerskem, Puščava na Spodnjem, Einsiedeln v Švici, Ettal na Bavarskem, Maria Plain pri Salzburgu, Schotten v Avstriji, Montserrat v Španiji, Marija Pomagaj na Koroškem (in Exilio – Osoje?), kjer Marija, blagoslovljena med ženami, romarje blagoslavlja v benediktinskih cerkvah.

Plemeniti gospod Ferdinand Balthasar de Bureü je leta 1684 med obleganjem Budima sredi topovskih izstrelkov klical na pomoč Devico Pomočnico v Puščavi. Ni ga zadelo, ko so okrog njega ležali ubiti in ranjeni. Čeprav takrat Budima niso mogli obraniti, pa so ga zaradi posebnih molitev k Mariji iz Puščave spet zavzeli leta 1686 (letnica je skrita v kronogramu na koncu odstavka).

Deseto poglavje je posvečeno vprašanju predestinacije, božje vnaprejšnje odločitve, tako splošno kot posebej glede Marije (*An praedestinatio sit facta ante praevisa electorum merita, et post praevisa electae Virginis Matris merita?*) V tem odstavku avtor navaja enega svojih benediktinskih učiteljev Edmunda Übelpacherja, ki je zdaj (ob natisu knjige) opat v Osojah.

Med dogodki v Puščavi je avtorja v tem poglavju pritegnila zgodba o baronici Mariji Elizabeti Moscon in njenem sinu Janezu Jožefu. Ko bi bil otrok moral shoditi, se je pokazalo, da ga noge ne nosijo, zato je mati poskušala pomagati otroku tako, da mu jih je zelo trdo povijala, tega pa otrok ni zdržal. Po nasvetu plemenite prijateljice Elizabete Eleonore iz rodu Erdödijev je nato leta 1685 prosila za pomoč Marijo v Puščavi in otroku se je stanje takoj izboljšalo, po treh tednih pa je že lepo hodil.

Enajsto poglavje govori o tem, ali božja Beseda izhaja iz spoznavanja prihodnjih ustvarjenih reči in iz spoznanja Device Marije (*An Verbum procedat ex cognitione creaturarum futurarum, et ex cognitione Virginis Mariae*).

V zvezi s Puščavo poroča avtor v tem poglavju o dogodku iz leta 1684. Falski prefekt p. Engelbert Niger in p. Frančišek Fischer sta se po pobočju peljala proti Dravi, pa so konji zdrveli v dolino. Ko sta klicala k Mariji po pomoč, se je voz prekucnil, potnika pa sta zaradi padca ostala živa, kar pove z besedno igro: *casu ab occasu liberantur*.

Zadnje, dvanajsto poglavje je zelo kratko, posvečeno pa je trinitaričnemu vprašanju o izhajanju Svetega Duha iz Sina in odnos Marije do njega, saj jo imenujemo Nevesta Svetega Duha (*An si Spiritus Sanctus a Filio non procederet adhuc distingueretur a Filio, et utrum si Filius Dei a Virgine Maria non procederet, Virgo Maria adhuc esset Sponsa Spiritus Sancti?*).

Iz zgodovine božje poti je avtor na tem mestu navedel dogodek, ki se je pripetil dne 13. aprila 1687. V Puščavo je prišepal Jurij Raiglič, mlinar iz župnije Slivnica (= Schleinifensis),<sup>21</sup> ki ga je leto prej pičila kača in mu onemogočila hojo. Zdravja je

<sup>21</sup> V besedilu sicer zelo jasno piše Schleinifensis, a črka f je verjetno pomotoma namesto dolgega s – Schleinitz je namreč nemško ime za Slivnico.



iskal na mnogih krajih in na berglah je prišel tudi v Puščavo. Tu pa jih je po Marijinem posredovanju lahko takoj odložil.

#### 4. Kakšno vrednost pričevanja ima ta knjižica

Strnimo vtise ob branju drobne knjižice: avtor je poleg teološkega razglabljanja, ki ga je bilo možno v tem prispevku z »naslovi« le nakazati, nanizal vrsto živih podob iz življenja svojega časa, življenja redovnih sobratov pa tudi dogodkov iz bližnje in daljne okolice. Nesreče so ljudi zadevale takrat prav tako kot danes, le da so zaradi močne vere njegovi sodobniki veliko večkrat iskali pomoči pri božji Materi kot morda danes. Ker avtor ni opisoval dogodkov iz oddaljene preteklosti, zavutih v legende, mu moramo verjeti, da je opisoval pošteno kot očividec ali vsaj po pripovedovanju ali zapiskih očividcev. Razen v enem primeru natančno navaja imena in kraje, tudi čas je vedno natančno določen, varuje se pretiranega čustvovanja ob opisovanju.

Zanimivo je, da Josip Pajek, ki je spisal omenjeno knjižico o božji poti v Puščavi, ni poznal tako starih kronističnih podatkov, razen podatkov o zidavi cerkve, kar pa je prebral z vzdanih napisnih plošč oziroma iz Orožna. Iz navedenih virov je povzel šele dogodke po letu 1786, torej sto let mlajše, ko je Marijina cerkev v času jožefinskih reform postala dušnopastirska samostojna postojanka – lokalija.<sup>22</sup>

Opisana teološka razprava je zato predvsem dragocen vir za obdravsko krajevno in kulturno zgodovino, Nadaljnje teološke raziskave pa bodo ocenile tudi njeno teološko vrednost, ko se bo kdo morda lotil analize uporabljenih in vestno navedenih teoloških spisov. P. Ritsch je pisal namreč prav tedaj, ko v našem prostoru ni znanih piscev, saj je svetovno pomembni kranjski mariolog Janez Ludvik Schönleben, ki je tudi pisal latinske in nemške pridige in razprave, tedaj že umrl.<sup>23</sup> Novo-meški kanonik Matija Kastelec je sicer v tistih letih objavljaj svoje slovenske nabožne knjige (Nebeški cil 1684; Navuk kristjanski 1688),<sup>24</sup> vendar je vprašanje, če so teologi na Fali kaj vedeli za to, kar je izhajalo v Ljubljani, na Kranjskem. Več verjetnosti bi bilo, da so videli Kastelčevo prvo knjigo Bratovske bukvice S. Roženkranca, ki je bila natisnjena v Gradcu leta 1678 v isti tiskarni kot falska razprava.

Posvetilo Mariji že na naslovnem listu in velik del vsebine res vsiljuje misel, da je bil glavni namen tega tiska širiti slavo Marijine božje poti v Puščavi. V tem in tudi še v naslednjem stoletju poznamo namreč knjige in knjižice, ki so jih izdajali zato, da bi pritegnili pozornost na božja pota, od katerih so bila nekatera znana ne samo v domovini, marveč tudi po tedanji Evropi, npr. božja pot k sv. Francišku Ksaverju na Stražah (v Radmirju) pri Gornjem gradu.<sup>26</sup>

Na podlagi obravnavane knjižice seveda ni mogoče natančneje odgovoriti na vprašanje glede vloge in narave falske teološke šole. Če bi kdaj kje našli več podobnih dokumentov in zlasti če bi kot študenti nastopili tudi teologi zunaj benediktinskega reda, bi res utegnili misliti na učni zavod večjega in širšega pomena, skoraj

<sup>22</sup> Gl. op. 4 in F. Kovačič (v op. 10 nav. d.), 336.

<sup>23</sup> Prim. Slovenski biografski leksikon III (Ljubljana 1967), 236–240.

<sup>24</sup> Prim. Slovenski biografski leksikon I (Ljubljana 1932), 431–432.

<sup>25</sup> P. Simoniti v nav. d. (gl. op. 15) ga v št. 1667 imenuje Wetzstein.

<sup>26</sup> Božjo pot je ustanovil Ahacij Steržiner 1715, pisal o njej, pozneje pa so drugi ponovno izdajali nemško pisano knjigo: Xaverianische Ehr- und Gnadenburg, ki je izšla tudi v prevodih (prim. Slovenski biografski leksikon III, Ljubljana 1971, 480). Tudi te stare božjepotne knjižice bi bilo zanimivo primerjati med seboj.

gotovo pa ga ne bi mogli uvrstiti kar v isto vrsto z univerzami. Res pa je, da je izvod v Semeniški knjižnici, za katerega sem že omenil, da je bil last prošta Prešerna, zdaj vezan (verjetno pa že sredi 18. stoletja) z več drugimi podobnimi tiski. Tako je že vsaj dvesto let v soseščini pravih univerzitetnih tiskov: teološke teze za bakalavreat iz teologije na dunajski univerzi je 1671 branil Ljubljčan Jurij Wetstain,<sup>25</sup> dve javni teološki disputaciji sta z jezuitske »akademije« v Ingolstadtu (1589, 1594: prvotno last soustanovitelja Semeniške knjižnice stolnega dekana Janeza Antona Dolničarja) in dve z jezuitske »gimnazije« v Münchnu (1599). Na zadnjem mestu v tem zborniku pa je tu predstavljena knjižica, ki v naslovu nikjer ne omenja šole ali kaj podobnega, kot je to z velikimi črkami natisnjeno v drugih omenjenih tiskih. Je pa dokument o teološki disputaciji med profesorjem in študentom, redovnima sobratoma, kar pa je bil tedaj reden način vglabljanja v študijsko snov.<sup>27</sup> Škoda, da v tem prispevku ni bilo mogoče reči kaj več prav o tej teološki disputaciji.

**Povzetek: Marijan Smolik, Marijina božja pot v Puščavi**

Prispevek govori o tej božji poti in o benediktinskem samostanu na Fali ob Dravi, kjer so v 17. in 18. stoletju imeli tudi interno teološko visoko šolo. Na njej so delovali patri, ki so s Švabskega pribežali najprej v Št. Pavel na Koroškem, na Fali pa so poleg teologije poučevali tudi gospodarske predmete. Tiskana knjižica iz leta 1687, ki jo je napisal slušatelj šole na Fali fr. Modest Ritsch, nam je ohranila mariološki nauk benediktinskih teologov in vrsto zgodovinskih podatkov o božji poti. Zato je dragocen, doslej še neobjavljen vir za teologijo in zgodovino verskega življenja na Slovenskem.

**Summary: Marijan Smolik, The Blessed Virgin Pilgrimage at Puščava**

The paper treats the history of the pilgrimage in one of the valleys of Pohorje and of the Benedictine monastery at Fala-on-Drava, where a theological college existed in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. The monks who fled from Swabia to St. Paul's in Carinthia and to Fala were also teachers of theology and economics at that school. A book published in 1687 by one of the students, Fr. Modestus Ritsch, about the mariology of Benedictine theologians also gives information on the life of the people from the surroundings and is one of the still unpublished sources of the ecclesiastical history of Slovenia.

---

<sup>27</sup> Prim. sodbo F. Zwittera, navedeno že v op. 8 in tam omenjene ohranjene tiskane disputacije.

## Transcendenca v Heideggerjevi ontologiji in Lévinasovi etiki

Prostor, ki ga lahko kaka filozofija dopušča Bogu krščanske vere in teologije, je najprej odmerjen s prostorom, ki ga je zmožna ustvariti za transcendenco. Vsaka filozofska transcendenca še ni religiozni Bog. Če pa v kaki filozofiji za transcendenco ni prostora, ga tudi ni za Boga v smislu krščanske vere. Če je temu tako, moramo reči, da so nekateri sodobni filozofski tokovi veliko manj zaprti za misel o Bogu, kot so bila filozofska iskanja preteklega stoletja.

### »Transcendentalni idealizem« Husserlove fenomenologije

Vprašanje po transcendenci je neločljivo povezano z vprašanjem o človekovi vlogi pri vzpostavljanju njegovega sveta. Od Kantove »kopernikanske revolucije« naprej se vedno znova pojavlja vprašanje o vlogi subjekta pri dojemanju objektivnega sveta. Večina nazorov, ki so mu sledili je pripisovala subjektu zelo dejavno vlogo: svet, ki ga dojemamo, sooblikujemo. Tako si človek subjekt ni samo pripisoval vloge tistega, ki spreminja svet s svojim delom, temveč tudi vlogo tistega, ki podeljuje smisel vsemu, kar je. To je še posebej poudarjal ustanovitelj fenomenologije Edmund Husserl. »Objektivni svet, ki zame je, ki je zame vedno bil in bo, ki vedno more biti z vsemi svojimi objekti, črpa . . . svoj celotni pomen in veljavnost svoje biti, ki jo vsakokrat zame ima, iz mehe samega, iz mene kot transcendentalnega jaza . . .«<sup>1</sup>. Takoj pa se seveda zastavi vprašanje, ali je potem sploh možna kakšna transcendenca? Ali je mogoče vzpostaviti razmerje z nekom, ki je in bo ostal res **drugi**? Vprašanje transcendence se združi z vprašanjem po drugem kot drugem, to pa v okviru Husserlove fenomenologije ne dobi popolnoma ustrezne rešitve. Njena izhodišča so takšna, da je tudi pojav drugega, vključen v subjektovo dejavnost. »V sebi torej izkustveno dojemam in spoznavam drugega, v meni se konstituira – aprezentativno zrcaljen, in ne kot sam izvorno navzoč. V tem pogledu se da v širšem smislu vsekakor reči, da dobiva ego po **samorazlagi**, po razlagi tega, kar sam v sebi meditativno nahajam, vso transcendenco, in to transcendentalno konstituirano in ne v naivni pozitivnosti privzeto«<sup>2</sup>.

Husserl se nesporno zaveda, da je sredi sveta, ki dobiva svoj pomen iz jaza, drugi človek nekaj posebnega. Svet je čista imanenca. »Vsa svetna, vsa prostorsko-časovna bit je zame – to pomeni velja zame, in sicer po tem, da jo jaz dojemam,

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *Kartezijanske meditacije*, Ljubljana 1975, 73.

<sup>2</sup> E. HUSSERL, v op. I nav.delo 173.

zaznavam, se je spominjam, nanjo kakor koli mislim, jo presojam, jo vrednotim, želim itd. . . . V nikakršen drug svet ne morem živeti, izkušati, misliti, vrednotiti in delovati kot v svet, ki ima v meni in iz mene samega pomen in veljavnost.<sup>3</sup> Te trditve so dokaj korenite. Kako sedaj vendarle zagotoviti, da drugi človek ne bo le projekcija mojega sveta, vrednoten in želja, da bo res meni enakovreden in samostojen?

Husserl ne najde druge rešitve kot to, da subjekt sklepa na drugi jaz na osnovi analogije s samim seboj. Pri tem ima odločilno vlogo dojemanje tujega telesa, njegova navzočnost, ki jo imenuje »aprezentacija«. Na podlagi izkustva samega sebe konstituiram torej tudi drugega kot od sebe različnega. To je tisto, kar poudarja, ko postavlja nasproti »transcendentalnemu konstituiranju«<sup>4</sup> »privzemanje v naivni pozitivnosti«. Očitno je, da po Husserlu jaz ne more imeti do drugega jaza nobenega **neposrednega** razmerja, razmerja, ki ga imenuje naivna pozitivnost. Pot do drugega jaza vodi prek izkustva samega sebe. »Da se drugi v meni konstituirajo kot drugi, to je edina možnost, kako razumeti, da more njihovo bivanje, to in tako, imeti zame smisel in veljavo.«<sup>4</sup>

Po Husserlu je potemtakem nesmislena, brezpomenska vsaka transcendenca, ki bi ostajala v celoti same sebe zunaj subjekta in bi od zunaj **neposredno** kakor koli narekovala samo sebe. »Transcendenca v vsaki obliki je imanentni, znotraj jaza konstituirajoči se značaj biti. Vsak zamisljiv pomen, vsaka zamisljiva bit, naj se imenuje imanentna ali transcendentna, pade v območje transcendentalne subjektivitete kot tiste, ki konstituira pomen in bit. Hoteti dojeti univerzum resnične biti kot nečesa, kar je zunaj univerzuma možne zavesti, možnega spoznanja, možne evidence, oboje le v vnanjem razmerju po kakem togem zakonu, je nesmiselno. Oboje spada bistveno skupaj in je tudi konkretno eno, eno v edinstveni absolutni konkretnosti transcendentalne subjektivitete. Če je le-ta univerzum možnega pomena, tedaj je kaka zunanost ravno nesmisel.«<sup>5</sup> Zunanost, kar bi lahko bilo korenito zunaj transcendentalne zavesti, kar bi lahko vedeli kot takšno, je za Husserla nesmisel. Zunanost nima smisla, je ni. To ne pomeni, da mi svet vzpostavljamo tudi v njegovi biti, v njegovi neposredni stvarnosti. To pomeni samo, da je takšen, kot zanj vemo, iz nas. Zato si Husserl tudi ne pomišlja svoje fenomenologije imenovati transcendentalni idealizem. »Izpeljana v tej sistematični konkretnosti je fenomenologija eo ipso **transcendentalni idealizem**, čeprav v temeljito novem pomenu. . . idealizem, ki ni nič drugega kot v obliki sistematične egološke znanosti dosledno izpeljana samorazlaga mojega jaza (ego) kot subjekta vsakega možnega spoznanja; in sicer glede na vsak pomen bivajočega, po katerem more le-to zame, za ego, ravno imeti pomen.«<sup>6</sup>

Tako stoji pred nami Husserl kot zadnji pomemben predstavnik tiste smeri zahodne filozofije, ki je iskala temelj človekovega sveta v človeku samem. Iz povedanega pa je tudi dovolj razvidna težava, ki jo ima taka filozofska smer z vprašanjem transcendence, pa naj gre za transcenco sveta, drugega človeka ali Boga. Pri tem uporabljamo izraz transcendenca v njegovem izvornem pomenu, v pomenu kakršne koli presežnosti. Vse, kar je onstran ali prek subjekta, ga presega. Jasno pa

<sup>3</sup> E. HUSSERL, v op. 1 nav. delo 69.

<sup>4</sup> E. HUSSERL, v op. 1 nav. delo 157.

<sup>5</sup> E. HUSSERL, v op. 1 nav. delo 122.

<sup>6</sup> E. HUSSERL, v op. 1 nav. delo 123.

je tudi že postalo, da je prav vprašanje sočloveka, drugega jaza, odločilen preskusni kamen za to vprašanje.

### Vprašanje Boga v Heideggerjevem »mišljenju resnice biti«

Husserlov »transcendentalni idealizem« so postavili pod vprašaj mnogi drugi fenomenologi, predvsem tisti, ki so kakor M. Merleau-Ponty in J. P. Sartre ugotavljali, da človek ni toliko tisti, ki svoj svet konstituira, kot tisti, ki v njem prebiva. Z drugimi besedami, človek je prigodno in končno bitje in že svet ter čas, v katerem živi, je zanj nekakšna transcendenca, se pravi neobvladljivi okvir njegovega bivanja. A najpomembnejši Husserlov učenec je Martin Heidegger, njegov naslednik na univerzi v Freiburgu. Z njim so tudi bistvena Husserlova stališča prišla v dokončno krizo.

Heideggerjeva misel je izredno težavna. Filozofskemu mišljenju hoče odpreti popolnoma novo smer, začeti misliti nekaj, kar je pozabljala vsa dosedanja metafizika, čeprav je mislila, da tisto dela. To pa je mišljenje **biti**. Heideggerju gre med drugim zasluga, da je nanovo oživil »ontologijo«, čeprav je počasi opustil tudi ta častljiv izraz.

Novo mišljenje biti poudarja tako imenovano **ontološko diferenco**. Po Heideggerju je namreč treba misliti bit v njej sami, ne pa prek bitij. Če mislimo bit prek bitij, jo stalno zamenjujemo z njimi. To je tisto, kar dela vsa dosedanja metafizika. »Meni bitje na splošno in govori o biti. Imenuje bit in meni bitje kot bitje. Rekanje metafizike se od njenega začetka pa do njene dovršitve svojsko giblje v nenehnem zamenjavanju bitja in biti.«<sup>7</sup> Ontološka diferenca je po Heideggerju temeljna razlika med bitjem in bitjo, med bitji, ki so, in bitjo, ki se sicer prek njih razkriva, hkrati pa tudi zakriva, saj bit ni tako, kot so bitja. Bit ne more biti. Če bi bila, bi ne bila več bit, temveč bitje<sup>8</sup>.

Če pa je tako, potem sledi dvoje: 1. bit, ki je ni mogoče enačiti z bitjem, je tostran ali onstran bitij; glede nanje je nekakšna transcendenca. **Diferenca** je tudi **transcendenca**, čeprav ni nikakršno »transcendentno bitje«, temveč kvečjemu dejavnik človekovega preseganja<sup>9</sup>; 2. če hočemo misliti bit v njeni svojskosti, si moramo utreti pot, ki se bo dovolj razlikovala od mišljenja bitij in od mišljenja nekdanje metafizike. To novo mišljenje bo **tostran** tehničnega in instrumentalističnega mišljenja in govora. Zato pojmuje Heidegger svoj miselni napor kot »korak nazaj v področje, ki smo ga doslej vedno preskakovali, pa šele iz njega postane bistvo resnice vredno, da ga mislimo«<sup>10</sup>. Odtod Heideggerjevo vračanje k predsokratikom, h grškim in **poganskim** začetkom filozofskega izročila.

Heideggerjevo novo mišljenje biti se najprej osvobodi sleherne potrebe po **utemeljevanju**. S tem je tudi človeškemu subjektu odvzeta vloga konstituiranja sveta. To pride še posebej do veljave v drugem obdobju Heideggerjeve misli, ki sledi tako imenovanemu »preokretu« (Kehre). V začetku svojega samostojnega razmišljanja se je Heidegger namreč posvetil razčlenjevanju bivanja človeka, ki ga je že takrat

<sup>7</sup> M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967, 199–200.

<sup>8</sup> Prim. M. HEIDEGGER, v op. 7 nav. delo 306.

<sup>9</sup> Kot »tisto, kar nič, kot ne-bitje je bit lahko podobno nič in človek kot presegajoče bitje sam sebe nenehno odpira v ta nič. »se drži ven v nič«: »Bit in nič sodita skupaj, vendar ne zato, ker bi se oba ujemala v svoji nedoločeni in neposrednosti (...), temveč zato, ker je bit sama v bistvu končna in se razkriva samo v transcendenči tubiti, kolikor se odpira v nič« (HEIDEGGER, v op. 7 nav. delo 17).

<sup>10</sup> M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1976, 39.

poimenoval »tubit« (Dasein), se pravi bit tukaj in sedaj. S to razčlenitvijo je mislil priti do izvirnega smisla biti. Pozneje pa je nastal zasuk, s katerim je svoji »tubiti« odrekel še tisti ostanek utemeljevanja, ki ga ta še ohranja kot izhodišče na poti k biti. »Sedaj ne misli več biti izhajajoč iz bitja, temveč misli bitje izhajajoč iz biti«<sup>11</sup>.

Ta Heideggerjev miselni projekt spremlja kritično stališče do vse dosedanje metafizike. Po Heideggerju ta ni samo pozabljala na bit, temveč je s tem, da se ni znala dvigniti nad utemeljevanje in iskanje vzrokov ter zadostnih razlogov, zapadla v praktično-tehnično miselnost, za katero se skriva utilitarizem, splošno porabništvo in z vsem tem najtesneje povezani nihilizem.

Ta kritika pa zadene seveda tudi vso tradicionalno teološko govorico o Bogu. Ontološka diferenca kot radikalna razlika med bitjem in bitjo onemogoča enačenje biti in Boga. Po Heideggerju ni več mogoče Boga imenovati »ipsum esse subsistens«. Kolikor pa je nekdanja metafizika to delala in s tem pozabljala na bistveno razliko med bitjo in bitjem, ji daje Heidegger ime **onto-teologija**. To ime srečujemo za določeno vrsto naravne teologije ali teodiceje že pri I. Kantu. Ta imenuje takó dokazovanje obstoja Boga, ki »misli spoznati njegov obstoj s pomočjo golih pojmov, brez pomoči najmanjšega izkustva«.<sup>12</sup> To je za Kanta nesprejemljivo; in kar je nesprejemljivo za Heideggerja, je Kantovemu podobno. Pri enem in drugem gre za kritiko dokazovanja Boga kot pravzroka bitij. Pri Heideggerju še globlje: gre za kritiko stališča, po katerem bi bila logika sklepanja iz učinka na vzrok občeveljavna in bi veljala za vse, kar je lahko predmet mišljenja. Tu je tudi razlog, zakaj je imel po eni strani Heidegger svojo filozofsko misel za brezbožno, po drugi pa je dopuščal možnost, da je prav zato mogoče Bogu celo bliže. »Brez-božno mišljenje, ki mora opustiti boga filozofov, Boga kot Causa sui, je mogoče zato božjemu bogu bliže. Tukaj pomeni to samo: zanj je bolj svobodno, kot bi to hotela misliti onto-teologika«.<sup>13</sup> Drugače povedano, Heidegger odklanja racionalizacijo teologije in hoče iti pri tem do konca. Teologija bi morala znati shajati brez Aristotela, brez aristotelsko-sholastične, se pravi brez bolj ali manj racionalistične in objektivistične obdelave krščanske verske vsebine. Skratka, če Bogu ne preostane druga vloga, kot da omogoča popolno vzročnostno razlago bivanja, preneha biti svet, velik, vzvišen in skrivnosten, preneha biti Bog.

To pa še ni vse. V tesni povezanosti s tem odklonom onto-teologije kot podrejevanja biti praktično-tehnični logiki vzrokov in učinkov je tudi Heideggerjev odklon krščanskega odrešenja. Krščansko spoznanje je odrešujoče spoznanje. »Gre za zagotovilo odrešenja neumrljive posamične duše. Vsa spoznanja se nanašajo na odrešitjski red in so v službi zagotavljanja in pospeševanja odrešenja. Vsa zgodovina postane zgodovina odrešenja: vstajenje, padec, odrešenje, poslednja sodba«.<sup>14</sup> Vernik ima po njegovem zagotovilo odrešenja. Lahko sicer omahuje, dvomi, vendar pa ta dvom ne gre tako daleč, da bi bilo njegovo odrešenje postavljeno docela pod vprašaj.<sup>15</sup> Vernik si po Heideggerju torej zagotavlja odrešenje, to pa pomeni, da misli, da obvladuje svojo prihodnost, da obvladuje bivanje.

<sup>11</sup> O. PÖGGELER, »L'être comme événement appropriant«, *Martin Heidegger*, Cahier de l'Herne n° 45, Paris 1983, 249.

<sup>12</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B 660.

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, v op. 10 nav. delo 65.

<sup>14</sup> M. KLEIBER, »Heidegger et le Dieu des poètes«, *Qu'est-ce que Dieu?* Bruxelles 1985, 18.

<sup>15</sup> Prim. »Dialogue avec Martin Heidegger«, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980, 336

Heideggerjeva kritika onto-teologije je torej v bistvu kritika obvladovanja bivanja, sleherne **volje do moči**. Onto-teološko posplošenje praktično-tehničnih prijemov, ki se kaže tudi v uvajanju logike posledica-vzrok v teologijo in v volji po zanesljivi zagotovitvi odrešenja, ni nič drugega kot človekovo izmikanje svoji temeljni končnosti. Zato po Heideggerju ni prav nič presenetljivo, če je nekega dne odkrito in zavestno sebe postavil na mesto, ki ga je doslej v svoji metafiziki pripisoval Bogu. Sodobni ateizem je nujna posledica nekdanje onto-teologije, ker je že nekdanji Bog bil samo sredstvo, da je z njim človek obvladoval bivanje. »Glede na srednjeveško, krščansko dobo je novost moderne dobe v tem, da se človek loteva utrjevanja in zagotavljanja svoje človeškosti sredi bitja v njegovi celoti tako, da izhaja iz samega sebe in z lastnimi moči. Bistvena krščanska misel o zagotovitvenosti odrešenja se ponovno uveljavlja, vendar pa odrešenje ni več večna blaženost v onstranstvu.«<sup>16</sup> S tem se torej Heidegger pridružuje številnim sodobnim kritikom dosedanje vernosti, ki ji očitajo sprenevedanje glede človekove bistvene končnosti in njeno prikrivanje. Upravičevanje in utemeljevanje tega bivanja z absolutnim Bogom kot prvim vzrokom in zagotavljanje prihodnosti odrešenja je obvladovanje bivanja, preteklosti in prihodnosti, in je po tej kritiki izraz človekovega nezrelega bega pred svojo končnostjo in prigodnostjo. Še več. Heidegger je posvetil Nietzscheju pomembno razpravo, od njega pa prevzema kritiko metafizike kot prikritega nihilizma. Nihilizem po Nietzscheju namreč ni v tem, da odklanjamo večne in absolutne vrednote, temveč v tem, da tega končnega bivanja, bivanja brez onstranskih razsežnosti ne zmoremo osmisliti, sprejeti in se z njim sprijazniti. Imamo ga za nič (nihil), ko je vendar naše vse. Metafizika ne priznava večnih resnic in vrednot tega sveta. Ko pa njeno slepilo propade, ostane le ta svet, vendar še vedno nekako oropan svoje vrednosti, lepote in sijaja. Nihilizem je potemtakem neizogiben, »ker so naše dosedanje vrednote same tiste, katerih zadnji sklep je nihilizem; ker je nihilizem do konca domišljena logika naših velikih vrednot in idealov...«,<sup>17</sup> pravi Nietzsche. Prav tako tudi Heidegger domneva, da je krščanstvo v tem smislu nihilistično. »Nevera kot zanikanje nauka krščanske vere ni torej nikoli bistvo in temelj, temveč vedno samo posledica nihilizma, kajti možno je, da je krščanstvo samo posledica in oblika nihilizma.«<sup>18</sup>

Kljub temu pa Heideggerjeva misel ni tako zaprta za možnost Boga kot Nietzschejeva. Če je že Nietzsche kot neizprosen kritik krščanstva in vere v Boga nasploh moral priznati, da njegova teorija o večnem vračanju enakega, se pravi njegovo pristajanje na tak svet, kakršen je, izključuje pravzaprav samo Boga morale,<sup>19</sup> se pravi Boga, ki je povezan z delitvijo na tostranstvo in onstranstvo, na dobro in zlo, trdi Heidegger za svoje mišljenje, da »ne more biti niti teistično niti ateistično. Vendar ne na podlagi kake brezbrizne drže, temveč iz spoštovanja mej, ki so postavljene mišljenju, in sicer po tistem, kar se mu izroča kot to, kar mu je misliti, torej po resnici biti.«<sup>20</sup> To pa je tudi vse. »Kar zadeva pripravnost biti za teološko mišljenje bistva boga, je moje mišljenje zelo skromno. Z bitjo ni tukaj kaj

<sup>16</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, Pfullingen 1961, 132.

<sup>17</sup> F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (G. Colli – M. Montinari), Berlin New York 1967 sl., VIII, 2, 432.

<sup>18</sup> M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1957, 204.

<sup>19</sup> F. NIETZSCHE, v. op. 17 nav. delo VIII, 1, 217.

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1954, 103; *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, 221–222.

početi. Mislim, da ni biti nikoli mogoče misliti kot bistvo in temelj boga, pač pa se izkustvo boga in njegovo razkritje (kolikor prihaja ta človeku naproti) zgodi v razsežnosti biti; to pa nikoli ne pomeni, da bi lahko bit obveljala kot možni povedek o bogu. Tukaj so nam potrebna čisto nova razločevanja in razmejitevve.<sup>21</sup>

Do izkustva Boga lahko pride samo v razsežnosti biti, pravi torej Heidegger. To pomeni, da Boga ne bi smeli več imenovati bit, pač pa bit, se pravi vsakokratno posebno dojetanje bivanja, najsplošnejši pogoj izkustva Boga. Bit je nekakšna najosnovnejša svetloba, nad katero človek nima oblasti in je nikoli ne obvlada, in ki pogojuje vse, kar je lahko za človeka smiselno. Tudi Boga.<sup>22</sup> Zato res lahko vidimo v Heideggerjevi biti nekakšno »čisto posredovanje«,<sup>23</sup> se pravi najodločilnejši in najosnovnejši element, v katerem je vse, kar je, to, kar je. Ker bit ni bitje, je lahko v njej bitje to, kar je. »V biti se je že začetno dopolnila vsaka usoda bitja.«<sup>24</sup> Kot srednik med bitjem in nebitjem je bit tisti obvezen prehod, brez katerega ni ničesar, brez katerega tudi vsakokratnega smisla in pomena bitij ni. Ni pa ta Heideggerjeva bit nikakršno bitje, še manj kakšen samostojen subjekt, temveč tisto, v moči česar so za nas stvarnosti to, kar so. Zato je po eni strani ta bit vezana na človeka, saj zunaj njega ne more izvrševati svoje vloge. Po drugi strani pa je človek nima v oblasti, saj pogojuje sleherni njegovo dojetanje bitja. Zato je človek v njeni službi, hkrati pa ga ona tudi potrebuje. »Kar pa pred vsem 'je', je bit. Mišljenje izvršuje razmerje biti do bistva človeka. Tega razmerja ne naredi in ne povzroči. Mišljenje ga biti le podari kot tisto, kar je bilo njemu samemu izročeno od biti. To podarjanje je v tem, da pride v mišljenju bit do besede. Govor je hiša biti. Človek prebiva v njenem zavetju. Misleci in pesniki so varuhi tega zavetja. Njihovo bdenje je izvrševanje razodetosti biti, kolikor ji v svojem rekanju dajo spregovoriti in jo ohranjajo v govoricu«<sup>25</sup>.

Ti nazori mečejo dokaj svojevrstno luč na človekovo poslanstvo in smisel njegovega življenja. Očitno je, da nimamo več opraviti s povelečevanjem človekove dejavnosti in gospostva nad naravo. Človek tudi ne podeljuje več svetu nobenega smisla. Njegova vloga je zelo skromna. ». . . človek je od biti same 'vržen' v resnico biti, da bi tako ek-sistirajoč bedel nad resnico biti in da bi se v luči biti bitje pojavilo kot bitje, kakor je. Ali pa se pojavi in kako se pojavi, ali bog in bogovi, zgodovina in narava stopijo v razsvetljenost biti in kako vstopijo, so navzoči ali odsotni in kako o tem ne odloča človek. Prihod bitja sloni na usodi biti. Za človeka pa ostane vprašanje, ali bo našel ustreznost svojega bistva, ki se bo ujemala s to usodo, kajti v skladu z njo mu je kot ek-sistirajočemu varovati resnico biti. Človek je pastir biti.«<sup>26</sup> Varovati resnico biti se pravi ustvariti v sebi **dopuščajoče razpoloženje** in prisluhni-ti, bedeti za morebitnost novega razkritja, biti na voljo temu, kar se dogaja, in zaznati ter izrekati to resnico, je temeljno človekovo bistvo in poslanstvo, ki ga tudi

<sup>21</sup> »Dialogue . . .«, v op. 15 nav. delo 334.

<sup>22</sup> »Šele iz resnice biti je mogoče misliti bistvo svetega. Šele iz bistva svetega je mogoče misliti bistvo božanstva. Šele v luči bistva božanstva moremo misliti in izreči, kaj naj pomeni beseda 'bog'. Ali nam mar ni treba vseh teh besed najprej skrbno razumeti in slišati, če naj nam bo kot ljudem, se pravi kot ek-sistentnim bitjem dano izkusiti kako razmerje Boga do človeka« (M. HEIDEGGER, v op. 20 nav. delo 102; 221).

<sup>23</sup> K. J. HUCH, *Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie*, Frankfurt a.M. 1967, 20.

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, v op. 7 nav. delo 107.

<sup>25</sup> M. HEIDEGGER, v op. 20 nav. delo 53; 181. »Človek je tisti, ki rabi za bistvo resnice« (M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, 64).

<sup>26</sup> M. HEIDEGGER, v op. 20. nav. delo 75; 199.



izraža znana Heideggerjeva opredelitev človeka kot tu-bití (Dasein): bití, kolikor se razkriva tukaj in sedaj. Nič ni nad tem, nobenega drugega bolj temeljnega poslanstva.

Heideggerjevo mišljenje biti hoče pustiti metafiziko za seboj. To pomeni, da išče nove vidike dojemanja bivanja, ki ne bo več vezano na utilitaristično, obvladovalno, instrumentalno pojmovanje sveta in bitij v njem. To novo mišljenje in rekanje biti, pri katerem bodo vedno večjo vlogo imeli pesniki, ne bo več imelo opraviti z vzroki, razlogi in temelji. Bivanje postane pri Heideggerju nekakšna pesem, razkrivanje nekakšne velikodušne radodarnosti, ki bi se naj po njegovem izražala v preprosti nemški besedi »es gibt«. V tej smeri je po Heideggerju tudi treba iskati nov smisel biti. Biti se potemtakem pravi čisto preprosto biti: biti po milosti, neobvezno, prigradno, darovano. In končno postane bivanje v prvi vrsti **igra**.<sup>27</sup> Nietzschejev vpliv je tukaj več kot očiten.<sup>28</sup>

Ti nazori določajo tudi Heideggerjevo stališče do teologije<sup>29</sup> in do vprašanja po Bogu nasploh, ki je pri njem vseskozi navzoče.<sup>30</sup> Vendar pa bití, ki ni bitje, ne more igrati vloge nobenega prvega vzroka ali daritelja bitja. »Es gibt« je brezosebno darovanje. Kot o biti se tudi govoricca o Bogu ne more več izrekati v govoricci, ki bi posnemala govoricco o temeljih in vzrokih. Vidik igre in neobveznosti, ki ga uveljavlja Heidegger, ga usmerja k **bogu pesnikov**. Svoj čas je že Pascal zavrnil boga filozofov in učenjakov in namesto njega zahteval Boga Abrahama, Izaka in Jakoba. Heidegger pa ne tako. S Pascalom se strinja v odklanjanju boga metafizike in znanosti, ne spuščca pa se na pota judovsko-krščanskega izročila, temveč se obrača k bogu pesnikov. »... za Heideggerja je ... pesnik edini, ki pristno govori o božanskem«.<sup>31</sup> To pa ga na koncu pripelje do tega, da se popolnoma odtuji judovsko-krščanski religioznosti. Ta ne najde več pravega mesta v okviru njegove misli, ki se nasprotno veliko bolj približuje grškemu poganstvu.<sup>32</sup>

Pomen Heideggerjeve misli je velik. Razumemo jo lahko kot enega najpomembnejših poskusov preseči metafiziko in postaviti človeka kot korenito končno in pogojeno bitje. Kct navaden pastir biti je le tubit v okviru njene zgodovinske usode,

<sup>27</sup> »'Ker' potone v igri. Igra je brez zakaj. Igra se, samo da se igra. Ostane samo igra: najvišje in najgloblje. A ta 'samo' je vse, eno, edino« (M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1971, 188).

<sup>28</sup> Igra, ki jo odkriva Heidegger, je seveda najtesneje povezana z umetnostjo. V njej pa je tudi Nietzsche videl rešilno bilko za evropsko civilizacijo. »Umetnost in nič drugega kot umetnost! ... Umetnost je edina premoč proti sleherni volji do zanikanja življenja, kot protikrščanska, protibudistična, protinihilistična par excellence...« (F. NIETZSCHE, v op. 17 nav. delo VIII, 3, 319) »Resnica je zoprna: imamo umetnost, da ne propademo od resnice. ... z resnico ni mogoče živeti« (prav tam 296).

<sup>29</sup> Po Heideggerju njegova filozofija ne more preiti v teologijo, vsaj v krščansko ne. Po njegovem sta si obe sicer blizu, vendar se ne stikata in teologija mišljenja biti sploh ne potrebuje.

<sup>30</sup> »Vprašanje Boga lebdi od začetka naprej nad Heideggerjevo miselno potjo« (O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heidegger*, fr. prevod: *La pensée de fr. prevod: La pensée de Martin Heidegger*, Paris 1967, 354).

<sup>31</sup> M. KLEIBER, v op. 14 nav. delo 9.

<sup>32</sup> »Pri Heideggerju me je pogosto presenečalo to, da se zdi, da se je sistematično izogibal soočenju s celoto hebrejske misli. ... To nepoznanje se mi zdi vzporedno z Heideggerjevo nesposobnostjo, da bi naredil 'korak nazaj' tako, da bi lahko ustrezno mislil vse razsežnosti zahodnega izročila« (P. RICOEUR, »Note introductive«, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980, 17). »Vsekakor ostane vprašanje, če se Heidegger (kot že na nek drug način mladi Hegel in zatem čisto drugače Nietzsche) ne postavlja v nasprotje z izročilom Stare zaveze, saj se obrača h grški tragediji« (O. PÖGGELER, v op. 30 nav. delo 363). Če pa je temu tako – in vse kaže, da je – se postavlja vprašanje, koliko je Heideggerjeva misel lahko sploh izhodišče za krščansko teologijo.

ne pa njen gospodar. To je tisti znameniti »preokret«, s katerim je dokončno zapustil izročilo transcendentne in idealistične filozofije, ki se je po svoje še zadnjič poskusila v Husserlovi fenomenologiji, iz katerega je Heidegger izšel in je delno še opazna v **Biti in času**, prvem in najbolj znamenitem Heideggerjevem delu, kjer je razčlenitev »tubiti« kraljevska pot k biti sami in je s tem tubit, se pravi človek, še vedno v ospredju. Preobrat pa stori, da biti ne mislimo več izhajaje iz nečesa drugega, iz kakega bitja, temveč jo skušamo misliti neposredno. »Toda bit – kaj je bit? Bit je ona sama. Prihodnje mišljenje se mora učiti to skusiti in izreči.«<sup>33</sup> S tem hoče Heidegger dokončno opustiti transcendentalizem, ki ga je zastopal še Husserl in za katerega človek ni samo pastir, temveč kar gospodar biti, tisti, iz katerega prihaja ves njen pomen. »Pri Husserlu se še enkrat dopolni metafizična volja, ki usmeri vsako bitje k njenemu poslednjemu temelju. Ta temelj so v sodobnosti našli v nepogojeni subjektivnosti. Pri Heideggerju se volja po nepogojeni subjektivnosti zlomi: nerazpoložljiva bit postavlja človeka v celoto bitja, vendar tako, da je človek v razmerju z bitjem in je s tem razsvetljenost 'tu'-biti. V občutju situacije nerazpoložljivost biti človeka vseskozi obvladuje.«<sup>34</sup>

Kakor koli že ocenjujemo Heideggerjevo razmerje do vprašanja Boga, je vsekar treba priznati, da je znova poudaril pomen transcendence za človekovo samoumevanje.<sup>35</sup> Prva transcendenca – čeprav ni transcendentno bitje – je bit sama. S tem je dokončno postavil pod vprašaj konstitutivno vlogo zavesti in subjekta, kot ju je pojmovala novoveška zahodna filozofija in kot je to dobilo svoj največji izraz v idealizmu, pa naj gre za nemški idealizem ali pa za Husserlovo fenomenologijo.

Sicer pa gre s tem Heidegger še dlje. Ne gre mu samo za kritiko konstitutivne funkcije človeka, temveč za kritiko same ideje temelja. Zato ni tako odločilno, ali je temelj sveta Bog ali pa končno človeška zavest, iz katere prihaja po Husserlu ves pomen sveta. Po Heideggerju drugo sledi iz prvega in ateizem sledi iz ideje boga, ki ni zadosti božji. Odločilno je, da gre vedno za utemeljevanje. Heideggerjev človek kot »tubit« (Dasein) pa ne utemeljuje več ničesar. Bivanje izreka kot čisto danost, lahko bi rekli kot dar ali milost, vendar v popolnoma nereligioznem pomenu. Mistik Angelus Silesius ima znane verze, ki jih je komentiral tudi Heidegger: »Vrtnica je brez 'zakaj?' Cvete, ker cvete.«<sup>36</sup> To bi naj bila ena izmed mnogih ponazoritev takega dojetanja biti, ki se je osvobodilo praktično-tehničnega in zato nihilističnega pojmovanja; čista zastonjskost in igra, zaradi tega se Heidegger obrača k umetnosti in še posebej k poeziji kot najbolj primernemu načinu njenega izrekanja. Heideggerjev bog pesnikov je bog igre, opevanja danosti, tostran povpraševanja po vzroku in zadostnem razlogu in kot tak gotovo zelo blizu Nietzschejevemu Dioni-

<sup>33</sup> M. HEIDEGGER, v op. 20 nav. delo 76; 199.

<sup>34</sup> O. PÖGGELER, v op. 11 nav. delo 246.

<sup>35</sup> W Schulz vidi v Heideggerjevi filozofiji sklepno dejanje novoveške metafizike, kolikor je zanjo značilno, da je mislila človeško končnost s pomočjo božje transcendence kot njegove dialektične drugosti. Razlika med Heideggerjem in drugimi (Cusanus, Descartes, Kant) je samo v tem, da sedaj pri Heideggerju namesto Boga to vlogo igra bit. »Za eksistenco v Heideggerjevem pomenu je značilna njena bivajočnost. Njena končnost je v tem, da je in da mora biti. Drugost te eksistence je bit in o njej pravi Heidegger, da jo je od bitja treba ontološko diferencirati, saj šele ona bitje omogoči. – Vsi ti misleci mislijo kočno subjektivnost do konca, se pravi: postavljajo jo v razmerje z neko njej ustrezno transcendenco kot dialektično drugostjo, ki je v njej sami ni mogoče dojeti« (W. SHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957, 28–29).

<sup>36</sup> »Die Ros' ist ohn warumb, sie blühet weil sie blühet . . .« (ANGELUS SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann* I, 289).

zu. Se pravi bliže grškim bogovom, ki posebljajo naravne danosti in bivanjske sile kot judovsko-krščanskemu Stvarniku in Gospodu sveta in zgodovine.

### Ne ontološka, temveč etična transcendenca: E. Lévinas

Šele na tem ozadju Husserlove fenomenologije in Heideggerjevega nekakšnega ludističnega ali vsaj poetično-estetičnega mišljenja biti lahko razumemo neko drugo, danes vedno bolj znano in upoštevano misel, filozofijo transcendence in etike, kot jo je zasnoval Emmanuel Lévinas. S Heideggerjem ga družijo podobna fenomenološka preteklost, čeprav je bil Heidegger Husserlov asistent in nato naslednik v Freiburgu, Lévinas pa je tam ob njiju prebil samo leto dni. A v primerjavi s Heideggerjem je ostal Lévinas bliže fenomenologiji, hkrati pa je veliko bolj posegel po neki drugi religiozno-kulturni dediščini Zahoda, po judovstvu; k temu se je tudi vedno prišteval in zaradi njega je v zadnji vojni izgubil vso rodbino, ki je ostala v njegovi rodni Litvi, medtem ko se je sam nekaj let po sovjetski revoluciji izselil v Francijo, kjer je ostal do danes.

Medtem ko je Heidegger s svojim preobratom dokaj korenito prekinil s tistim, kar je še ostalo pri njem od fenomenologije, je Lévinasovo razmerje do Husserlove misli bolj zapleteno. Z ene strani je več vidikov, ki spominjajo na fenomenologijo in mnogi ga postavljajo med naslednike fenomenologije. Predvsem dva razloga govorita v prid temu: 1. Predmet Lévinasovega zanimanja je človek, konkretni človek v najbolj odločilnih razsežnostih svojega bivanja. 2. Lévinasova metoda je fenomenološka, kolikor gre tudi njemu za razčlenjevanje človekovih temeljnih bivanjskih izkustev in pojasnjevanje tistega, kar se skriva za njimi kot njihov razlog in smisel. Z druge strani pa očitno Lévinas ne sprejema več osnovnih in bistvenih Husserlovih miselnih izhodišč. Za Lévinasa je Husserl intelektualist. Predvsem pa velja njegova kritika posplošenju strogega sorazmerja ali korelacije med mislijo in njenim predmetom, kar končno onemogoča kakršno koli razmerje z nesorazmernim in še posebej transcendentnim bitjem. Po Lévinasu je Husserl neupravičeno razširil tisto strukturo odnosa med subjektom in objektom, ki velja, ko gre za spoznanje, na vsa možna razmerja, ki jih lahko ima človek. Še posebej je to neutemeljeno, ko gre za etična ali vrednostna, aksiološka razmerja.<sup>37</sup>

Vendar pa se Lévinas nikakor ne ustavlja pri Husserlu. Njegova kritika zadeva vse zahodno filozofsko izročilo in ni v tem pogledu nič manj splošna kot Heideggerjeva. Še več. Če Heidegger kritizira zahodno osvajalno in tehnološko voljo do moči, poudarja Lévinas, da je ta na delu vsakokrat, ko človek spoznava zunanji svet. Kajti sorazmernost spoznanja in bitja, tistega, kar vemo, in tistega, kar je, je namreč preraščanje in preseganje njune razlike. Spoznanjsko prisvajanje sveta, s katerim ukineмо njegovo drugačnost, je torej po svoji strukturi popolnoma enako tehnološkemu osvajanju narave. Zato je usodno, če to spoznanjsko dogajanje postane vodilo in načelo intelektualnega in duhovnega življenja. Treba je poiskati novo, drugačno življenjsko modrost. »... hočemo se vprašati, če misel v smislu znanja, od ontologije prve filozofije naprej, izčrpa možnosti misli, in če za znanjem ter njegovim zaseganjem bitja ne vznikne kakšna bolj nujno potrebna modrost«. <sup>38</sup>

<sup>37</sup> Prim. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1978, 82–84.

<sup>38</sup> E. LÉVINAS, »Éthique comme philosophie première«, *Justifications de l'éthique*, Bruxelles 1984, 43.

Lévinasova kritika zahodne filozofije je tako bistveno drugačna od Heideggerjeve. Še več, v svojo kritiko zahodnega mišljenja vključuje Lévinas tudi Heideggerja. Če hoče Heidegger misliti tisto, kar je v filozofiji ostalo nemišljeno, hoče Lévinas iz te filozofije docela izstopiti, in sicer iz filozofije kot ontologije. Heidegger ostaja še vedno ontolog, čeprav izrečeno opušta ta naziv in ga ne uporablja za svojo misel o biti. Vendar pa ostaja bit vseskozi osnovni »predmet« njegovega mišljenja. Prav temu pa Lévinas oporeka. Oporeka primatu ontologije in se zaveda, da je »drzen podvig postaviti pod vprašaj to osnovno razvidnost.«<sup>39</sup>

Zato mora imeti za svoj podvig utemeljen razlog. Ta pa ni nič drugega kot nesprejemljivost idealističnega bolj ali manj izrazitega enačenja znanja, smiselnosti in imanence, po katerem je »... mišljenje, ki misli od sebe različno bitje, notranji potek, ostajanje v sebi: imanenca. Med bitjem in mišljenjem je globoko skladje. Nič ne presega intencije...«<sup>40</sup> To velja sicer najprej za Husserla, vendar vidi v njem Lévinas tistega, ki »dovršuje vso častljivo filozofsko tradicijo« in »jasno izraža njene predpostavke.«<sup>41</sup> Vsa zahodna filozofija potemtakem nima miselnih sredstev, da bi dala ustrezno mesto in upravičila transcendenco, se pravi tako stvarnost, ki je človekovi zavesti bistveno nesorazmerna, zanjo korenito drugačna in zato tudi nosilka globokega presenečenja. To še posebej velja za vse tiste nazore, ki vidijo v subjektu kot transcendentalnem jazu počelo vsega pomena, ki ga ima zanj zunanja stvarnost.

Razmerje med Husserlom in Lévinasom je sorazmerno lahko določiti. Lévinas je po slogu in metodi sicer blizu fenomenologiji in celo pri Husserlu vidi nastavke za svojo kritiko njegovega teorizma ali intelektualizma.<sup>42</sup> Vendar pa je nasprotje med Husserlovim »transcendentalnim idealizmom« in Lévinasovim filozofskim uveljavljanjem pojava drugega kot bistveno transcendentnega bitja zelo razločno.<sup>43</sup>

Lévinasovo razmerje do Heideggerja je bolj kočljivo. Omenil sem že, da ga vključuje v tisto prevladujočo smer zahodne filozofije, za katero ugotavlja, da je pozabljala na transcendenco drugega človeka, saj je sleherno drugost tako ali drugače zreducirala na istost. Ta očitek velja tudi Heideggerjevi misli in prevladuje v Lévinasovem prvem velikem in pomembnem delu, **Celota in Neskončni**. Zato ne vidi nobene rešitve v Heideggerjevem »koraku nazaj«, v njegovem vračanju k

<sup>39</sup> E. LEVINAS, »L'ontologie est-elle fondamentale?«, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1951, 88.

<sup>40</sup> E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, 235.

<sup>41</sup> E. LEVINAS, v op. 40 nav. delo 233.

<sup>42</sup> »Skušali bomo izhajati iz intencionalnosti, kot se pojavlja v Husserlovi fenomenologiji, ki je eden izmed rezultatov zahodne filozofije« (E. LEVINAS, v op. 38 nav. delo 43–44).

<sup>43</sup> »Pri Husserlu smo soočeni s fenomenološkim idealizmom, pri Lévinasu pa s filozofijo konkretnega bivanja ali življenjem; Husserl poudarja imanenco, Lévinas pa transcendenco duha; Husserl opisuje duhovno življenje z monadološkimi izrazi, Lévinas vztraja pri odprtosti, bližini in razgovoru med duhovnimi bitji; Husserl ima *cogito* za absolutno 'arhé' (počelo, A. S.) intencionalnega življenja, Lévinas govori o an-arhični strukturi človeške duševnosti; Husserlov fenomenološki idealizem se opira na pojme 'meriti na kaj', 'konstituirati', 'podeliti smisel'; Lévinas razvija filozofijo pasivnosti, bolečine in potrpežljivosti. Husserla zanimajo intencionalnosti, ki objektivirajo ter tematizirajo in omogočajo za vse čase veljavno teorijo, Lévinasa pa zanima odgovornost, ki jo ima jaz do drugega; odgovornost, ki omogoča dobroto. Husserl ima za fenomen, kar se načelno lahko pojavi kot razvidno; Lévinas se z njim strinja, dodaja pa, da ni fenomen temveč skrivnost tista, ki igra v človekovem etičnem, družbenem in religioznem življenju odločilno vlogo« (S. STRASSER, »Antiphénoménologie et phénoménologie chez Lévinas«, *Revue philosophique de Louvain* 75 (1977), 122–113).

predsokratikom.<sup>44</sup> Vendar Lévinas nekako niha med zelo ostrim zavračanjem Heideggerjeve »ontologije«, ki včasih niti ni popolnoma pravično, in spoštljivo kritiko, ki priznava celo svoj dolg do »najbolj vplivne misli tega stoletja«. <sup>45</sup>

Med obema Husserlovima učencema je namreč kljub vsemu določena in pomembna stična točka: oba odklanjata človeka kot absoluten subjekt, kot nepogojenega nosilca svojega sveta in ustvarjalca njegovega pomena. Oba vidita v človeku končno in pogojeno bitje, ki se ne more nikoli povzpeti nad samega sebe in postati svoje počelo, svoj »arhé« kot rad imenuje Lévinas človekovo obvladovanje časa, sveta in bivanja v celoti. Človek torej ni absolutni subjekt. To spoznanje priznava tudi Lévinas Heideggerju. »Gotovo, svoboda, ki jo udejanja bistvo resnice, pri Heideggerju ni princip svobode izbire. Svoboda vznikne na podlagi poslušnosti biti: ni človek tisti, ki je v posesti svobode, temveč je svoboda v posesti človeka«. <sup>46</sup> S tem je vsaj negativno ustvarjen prostor za nekaj drugega od človeka, čeprav pri Heideggerju le za bit, ki je po ontološki diferenci nekaj drugega kot bitje, kot kakršna koli bivajoča stvarnost. Takó Heideggerjeva ontološka diferenca onemogoča, da bi človekov praktično-osvajalski razum zasegel tudi bit. Zato to odpira v novo področje onstran nujnosti, logike, vzročno-posledičnih zvez in determinizmov, v Heideggerjevo območje temeljne zastojnosti, prostosti in lepote, skratka, igre. Tako Heidegger razklene moč nujnosti, ki je sestavljala bitja v celoto soodvisnih členov. Onstran nujnosti je zastojna igra, ki jo lahko izrekajo le pesniki. Zato razumemo, da Lévinas priznava Heideggerju »revolucionarnost«, »genialnost«, saj je »ponovno uveljavil zunanost«, <sup>47</sup> se pravi neke vrste transcendenčnost biti, ki se nikoli ne poisti z nobenim bitjem in je zato za vsakega »onstran« njega.

To pa je tudi v bistvu vse, kar je po Lévinasu Heideggerjeva zasluga. Takoj se namreč pojavi vprašanje, če je res mogoče bistvo biti razumeti kot igro? Je res bivanje pesem? Ob tem vprašanju se Lévinas, ki je vse sorodnike iz rodne Litve izgubil v Auschwitzu, nujno zdrzne in vsaj delno je mogoče njegovo veliko zadržanost do Heideggerja razlagati tudi s Heideggerjevo – čeprav začasno – pripadnostjo nacizmu. <sup>48</sup> Igra, s katero presega Heidegger tehnično-utilitaristično človekovo razmerje do bivanja, za Lévinasa ni pot v odrešeno bivanje, temveč v pogubo. »To sprevračanje krize smisla v neodgovornost igre je mogoče kljub svojemu dvoumju najbolj perverzno subtilen način človeškega umanjkanja«. <sup>49</sup>

Heideggerjevemu ludizmu in igrivi neobveznosti nastajanja se torej upira najprej Lévinas kot etik, kot prerok moralne odgovornosti za sočloveka. Protestira pa tudi kot Jud, kot pripadnik religioznega izročila, ki se vseskozi postavlja proti poganskem oboževanju brezosebnih naravnih sil. To poganstvo se končuje po Lévinasu v materializmu. »Materializem ni v odkritju izvirne funkcije čutnosti, temveč v

<sup>44</sup> »'Egoizem' ontologije ostane, tudi če . . . Heidegger najde pri predsokratikih mišljenje kot pokorščino resnici biti« (E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye 1971, 16–17).

<sup>45</sup> E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, 89; prim. E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 49, op. 28.

<sup>46</sup> E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye 1971, 16.

<sup>47</sup> E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, 39; v op. 40 nav. delo 80.

<sup>48</sup> »Nobena velikodušnost, ki bi jo, se zdi, naj vseboval nemški izraz 'es gibt' (. . .) se ni pokazala med leti 1933 in 1945. To mora biti enkrat povedano« (E. LEVINAS, *Difficile liberté*, Paris 1976, 375). Prim. tudi S. PETROSINO – J. ROLLAND, *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Lévinas*, Paris 1984, 116).

<sup>49</sup> E. LEVINAS, v op. 40. nav. delo 85.

prvenstvu nevtralnega... Zadnja Heideggerjeva filozofija postaja ta sramotni materializem. Razkrivanje biti postavlja v človeško prebivanje med Nebom in Zemljo, v pričakovanje bogov in povzdiguje pokrajino ali 'tihužitje' v izvor človeškosti. Bit bitja je Logos, ki ni beseda nikogar.«<sup>50</sup> Kritiko Heideggerjeve biti kot nevtralnega, hkrati pa vesoljnega posrednika človekovega razmerja do sveta in do vsega, kar srečuje, najdemo na skoraj vsaki strani **Celote in Neskončnega**.

Kljub temu pa Lévinasovo nasprotovanje Heideggerjevemu »poganstvu« in »materializmu« nima toliko religioznih, temveč prej filozofsko-etične razloge. Če postavimo ontologijo kot nauk o brezimni biti na osrednje mesto, dobi po Lévinasovem prepričanju prosto pot in opravičilo sleherna moč nad posameznikom, vsako njegovo tlačenje in podrejanje. »Ontologija, filozofija moči, je kot prva filozofija, ki istega ne postavlja pod vprašaj, filozofija krivice. Heideggerjanska ontologija, ki razmerje z drugim podreja odnosu z bitjo na splošno – pa čeprav nasprotuje tehnični strasti kot posledici pozabe biti, ki jo bitje zakriva – ohranja odvisnost od brezimnosti in nujno vodi v drugo moč, v imperialistično gospodovanje, v tiranijo. Tiranijo, ki ni samo gola in preprosta raztegnitev tehnike na postvarele ljudi. Vrača se k 'poganskemu' razpoloženju, k zakoreninjenosti v zemlji, k češčenju, ki ga zaslužnjeni ljudje izkazujejo svojim gospodarjem. **Bit pred bitjem**, ontologija pred metafiziko – je svoboda (...) pred pravico. To je dogajanje v istem pred obveznostjo do drugega.«<sup>51</sup>

V poznejših spisih, predvsem v najpomembnejšem Lévinasovem delu **Drugače kot biti ali onstran bivanja**, je Lévinasova kritika Heideggerja še bolj antropološko-etična. Sicer je še vedno prepričan, da v pretežnem delu zahodne filozofije nevtralna bit kot element, v katerem bivajo ljudje, ukinja njihovo absolutno enkratnost in pluralnost.<sup>52</sup> Zato sedaj še rajši oporeka, da bi bilo človekovo bistvo ontološko: da bi bil pastir biti in bi ga (kot takega) ne klicalo nič drugega kot samo »neko razkrivanje«.<sup>53</sup> namreč razodevanje in izrekanje smisla ali bistva biti. Kajti s tem se po Lévinasu Heidegger ni docela izmotal iz zahodne filozofske tradicije. Res sicer »pastir biti« nič več ne konstituira, vendar pa še vedno »odstira, odkriva, stori videti, izreka in izjavlja«.<sup>54</sup> To pa je za Lévinasa že dovolj. Še vedno je dejaven in je od njega vsaj v določeni meri odvisna bit sama. »Tako je v določeni meri ohranjena téma idealizma kot filozofije moči nad bitjo«.<sup>55</sup> Kajti če zadnji smisel človeškega bivanja opredeljujemo kot ontološko nalogo, ga moramo določiti kot iskanje resnice. Resnica in spoznanje pa sta – smo rekli – usvojitve drugačnosti, ki jo predstavlja bitje. »... to, kar spoznavamo, znanje obsega in si ga s tem **usvaja** ter nekako **odvzuje** njegove drugačnosti«.<sup>56</sup> Zato ne preostane drugega, kot da dokončno in popolnoma zapustimo področje ontologije in gremo onstran nje, se pravi celo onstran biti, onstran bivanja, ki ga ontologija izreka. Dokler ne storimo tega, bo

<sup>50</sup> E. LEVINAS, v op. 46 nav. delo 275.

<sup>51</sup> E. LEVINAS, v op. 46 nav. delo 17.

<sup>52</sup> »Heideggerjanska ontologija podreja odnos z drugim razmerju z nevtralnostjo, ki je bit in s tem še naprej povečuje voljo do moči, katere upravičenost lahko zamaje samo drugi in vznemiri njeno mirno vest« (E. LEVINAS, v op. 47 nav. delo 170).

<sup>53</sup> E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 231.

<sup>54</sup> S. STRASSER, »Le concept de phénomène dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas et son importance pour la philosophie religieuse«, *Revue philosophique de Louvain* 76 (1978), 330–331.

<sup>55</sup> E. LEVINAS, v op. 47 nav. delo 87.

<sup>56</sup> E. LEVINAS, v op. 38 nav. delo 41.

naša misel ostala bolj ali manj zaznamovana z ontološkim izvornim grehom, ki je teptanje drugega in drugačnosti v korist istega, se pravi jaza in imanence. Če hočemo torej ustvariti prostor za transcendenco, ga lahko samo onstran ontologije: onstran biti, znanja, pojavljanja, navzočnosti in razumevanja. »Biti ali ne biti – vprašanje po transcendenci ni v tem. Izrek o **drugem** od biti – o drugače kot biti – hoče izreči različnost, ki je onstran od tiste, ki ločuje bit od ničā: ravno različnost **onstranosti**, različnost transcendence«. <sup>57</sup>

Tu se sedaj pokaže vsa novost, pa tudi »drznost« Lévinasovega filozofskega poskusa. Kljub vsej njegovi kritiki zahodnega filozofskega izročila pa se nima za popolnega inovatorja v tej smeri. Prepričan je celo, da njegovo iskanje ni zaradi tega nič manj pristno filozofsko, četudi se v nasprotju s Heideggerjem ne namerava tako uporno otresati svetopisemskih religioznih izročil, posebej starozaveznih ne. Nasprotno. »Proti heideggerjancem in novoheglovcem, za katere se filozofija začne z ateizmom, je treba reči, da izročilo o drugem ni nujno religiozno, temveč je filozofsko«. <sup>58</sup> Kot filozof ne čuti Lévinas nobene potrebe, da bi se izmikal določenemu vidiku religioznosti, <sup>59</sup> ker je prepričan, da je tudi v moči filozofskega spraševanja mogoče iti onstran ontologije in odkriti nekaj še bolj izvornega, kot je spoznanjsko razmerje z bitjem in bitjo. <sup>60</sup>

Glavni filozofski predhodnik, ki ga Lévinas največkrat omenja, je poleg Platona, ki je že postavil idejo dobrega nad bitje, Descartes, in sicer s svojo idejo Neskončnega, o kateri pravi v svojih Meditacijah: »Z imenom 'Bog' mislim neko neskončno, neodvisno, nadvse umno, nadvse mogočno substanco, od katere sem bil ustvarjen tako jaz kakor tudi vse drugo bivajoče, če kaj drugega biva. To pa je zares takšno, da bolj ko skrbno premišljam, manj se mi zdi mogoče, da bi bilo moglo iziti iz mene . . . očitno razumem, da je več realnosti v neskončni substanci kakor v končni in da je zatorej pojem neskončnega na neki način pred pojmom končnega, se pravi pojem Boga pred pojmom mene samega«. <sup>61</sup>

Lévinasu seveda ne gre za Descartesovo dokazovanje Boga v celoti, gre mu samo za **formalno strukturo** tega edinstvenega **nesorazmerja** med Descartesovim subjektom in idejo Neskončnega. Iz navedenega je očitno, da v tem primeru nima subjekt več nobene prednosti; ne konstituira, ne vzpostavlja razmerja z Neskončnim, ga ne osmišlja in ga s svojim znanjem ne obvladuje. Nasprotno, v tem razmerju doživlja neko svojevrstno trpnost: ni ideja Neskončnega po njegovi pobudi in zaslugi, temveč je on po njeni. »Če pomeni misliti nanašati se na kakšen predmet, je treba vedeti, da misel o neskončnem ni misel. Bolje kot kakšen idealist ali realist odkriva Descartes razmerje s popolno drugačnostjo, ki je ni mogoče zreducirati na notra-

<sup>57</sup> E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 4.

<sup>58</sup> E. LEVINAS, v op. 47 nav. delo 171.

<sup>59</sup> Lévinasu ne gre za apologetiko, temveč za polemiko. Svetopisemska religioznost je zanj samo primer doslednega upoštevanja transcendence, ki se notranje povezuje z največjo etično odgovornostjo za bližnjega. To svetopisemsko religiozno izročilo je zanj eden izmed najpomembnejših dokazov v njegovi nenehni, bolj ali manj prikriti polemiki s Heideggerjem in z vso zahodno filozofsko tradicijo, ki ni brez zveze s tistim, kar je spočel nemški nacional-socializem (prim. M. FAESSLER, »L'intrigue de Tout-Autre. Dieu dans la pensée d'Emmanuel Lévinas, Emmanuel Lévinas. Les Cahiers de La nuit surveillée n.3, Paris 1984, 137). O vplivu judovstva na Lévinasovo misel ter o njegovem mestu v okviru judovske filozofije prim. E. KOVAČ, »Emmanuel Lévinas in judovska filozofija«, **Bogoslovni vestnik** 42 (1982), 441–455.

<sup>60</sup> Prim. E. LEVINAS, v op. 46 nav. delo XII–XIII.

<sup>61</sup> R. DESCARTES, **Meditacije**, Ljubljana 1973, 75–76.

njost in vendar nad notranjostjo ne izvaja nasilja: sprejemljivost brez trpnosti, razmerje med svobodami.<sup>62</sup>

Levinas odkriva različne nastavke za svojo misel o drugem onstran istega tudi pri drugih predstavnikih zahodne filozofije (Plotinu, Aristotelu, Kantu, Kierkegaardu), vendar se daleč najpogosteje sklicuje na Descartesa. Če pri njem »jaz takoj **misli več kot misli**«, saj »neskončni ne stopi v **idejo** neskončnega, ni obsežen,« je formalna struktura te asimetrije in tega nesorazmerja – **razmerje z drugim**. Šele sedaj smo res stopili iz spoznanjskega razmerja subjekt – objekt, stopili smo iz ontologije in stopili v etiko. »Ideja neskončnega je družbeno razmerje.«<sup>63</sup> Za Lévinasa je popolnoma nesprejemljivo primerjati družbeno-etično razmerje med jazom in tujem, med istim in drugim s teoretično-ontološkim ali praktično-tehničnim odnosom med subjektom in objektom. Pač pa je družbeno-etično razmerje najtesneje povezano z religioznim razmerjem, tako da v začetku Lévinas enega in drugega skoraj enači.<sup>64</sup>

Za Lévinasa je še posebej značilno, da bistva družbeno-etičnega razmerja ne vidi v komunikaciji, ljubezni ali jeziku, čeprav se dotika tudi teh medčloveških razmerij, posebno jezika kot dejanja »rekanja« (dire), ki ga razlikuje od vsebine tega rekanja, od »povedanega« (dit).<sup>65</sup> Izvorno družbeno-etično dejstvo pa je **odgovornost** za drugega. Šele v odgovornosti, ki jo ima subjekt do drugega človeka, se pokaže, da simetričnost in sorazmernost med subjektom in objektom ni edina in niti ne temeljna struktura človeškega razmerja z drugačnostjo. Po Lévinasu je odgovornost docela »enosmerna«: subjekt je odgovoren za drugega ne glede na to kako na to drugi odgovarja.

Lévinasov človek potemtakem ni »pastir biti«, temveč v prvi vrsti »varuh svojega brata«. Lévinasova misel v bistvu ni drugega kot fenomenologija, se pravi opisovanje in razjasnjevanje zadnjih in najglobljih razsežnosti te izvorne odgovornosti za drugega človeka; fenomenologija odgovornosti, ki se zaveda popolne svojevrstnosti tega pojava in ga tudi hoče pri svojem razjasnjevanju v njej docela obvarovati.

Če pa hoče Lévinas stopiti iz ontologije in zagotoviti popolno izvornost etičnega razmerja odgovornosti za drugega človeka, zagotoviti, da bo v tem razmerju drugi ostal do konca drugi, mora obiti vlogo predstave, misli in spoznanja drugega. To pomeni, da mora subjekt drugega »doživeti« popolnoma **neposredno**, to pa končno pripelje do tega, da etični stik z drugim v odgovornosti sploh ni več zanj doživetje ali izkustvo v navadnem pomenu besede. Nobena predstava o drugem in nobeno znanje o njem ne moreta več pogojevati mojega razmerja odgovornosti do njega. V tem smislu je odgovornost zanj pred vsemi drugimi izkustvi o njem. To neposrednost, neodvisnost in izvornost stika z drugim, s katerim šele drugi ohranja svojo drugost in transcendenco, imenuje Lévinas **bližino** (proximité), drugi, ki se subjektu približuje v tej bližini v vsej svoji neposrednosti ali »goloti«, pa nosi ime **obličje** (visage). To »obličje« nima nič opraviti s telesnim obrazom kot vidnim pojavom,

<sup>62</sup> E. LEVINAS, v op. 46 nav. delo 186–187.

<sup>63</sup> E. LEVINAS, v op. 47 nav. delo 172.

<sup>64</sup> »Razmerje z drugim torej ni ontologija. Ta vez z drugim, ki se ne reducira na predstavo o drugem, temveč na to, da ga kličemo in kjer pred klicanjem ni predstave, imenujemo **religija**. ... Religija je razmerje z bitjem kot bitjem. Ni v **pojmovanju** bitja kot bitja, dejanju, kjer je **bitje** že asimilirano. ... « (E. LEVINAS, v op. 39 nav. delo 95). »Predlagamo, da imenujemo religijo vez, ki se ustvarja med istim in drugim, ne da bi prihajalo do celote« (E. LEVINAS, v op. 46 nav. delo 10).

<sup>65</sup> E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 61.



kajti vsako čutno pojavljanje in zaznavanje je izkustvo, katerega apriorna struktura prihaja od subjekta tega izkustva in tako subjekt to izkustvo že pogojuje. Je že aktiven in drugi je zanj le še **posredno** drugi, se pravi drugi sploh ni več. Pri takem stiku z drugim, ki bo ohranil njegovo transcenco in drugost docela nedotaknjeno, subjekt ne sme biti aktiven. Biti mora pasiven, trpen oziroma stik sam se mora torej izražati kot trpljenje, kot pasivnost, kot določanje od drugod. In to je ravno etična odgovornost. V njej je človek pasiven: ne določa je on, temveč ona določa njega.

Subjekt etične odgovornosti za drugega je v celoti in vseskozi **pasiven**: to odgovornost prenaša kot nekaj, kar mu je bilo naloženo, ko ga še ni bilo, zaradi katere pravzaprav celo je in je ne bo nikoli obvladal, nikoli aktivno prevzel. Nobena morebitna osebna velikodušnost mu ne bo omogočila, da bi prevzel moralno pobudo, da bi sam svobodno in hoté hotel biti, kar je po etiki vedno že dolžan. Etika si svojega časovno-logičnega prvenstva – in s tem svoje transcendence – ne pusti iztrgati. »Pasivnost, odgovornost in bolečina posameznika se ne začenjajo v zavesti, se pravi se ne začenjajo; obstajajo tostran zavesti v tej predizvorni nadvladi dobrega nad njim, ki je starejša od vsakega sedanjika in od vsakega začetka; diahronija, ki onemogoča, da bi se posameznik dohitel in poistil kot sebi sočasna substanca, kot transcendentalni jaz«. <sup>66</sup>

Lévinas še stopnjuje pasivnost subjekta moralne odgovornosti. Subjekt kot nosilec moralne odgovornosti nima moralne pobude. Ta se ne začne v njem, v njegovi zavesti, zato ni odvisna od njega. Izhaja iz popolnoma neposredne navzočnosti drugega, iz njegove **bližine**, v skrajnem dometu pa se dovrši kot zahteva po substituciji (substitution). Drugi ima nad subjektom takšno brezpogojno moč, da terja, naj stopi subjekt na njegovo mesto, se pravi, da se mu popolnoma podredi, podredi svoje interese svoji odgovornosti zanj. Zato Lévinas rad opisuje ta subjekt, ki je popolnoma izročen drugemu zaradi odgovornosti zanj kot **talca**. Človek ni samo varuh svojega brata, celo njegov talec je.

Lévinasova fenomenologija moralne odgovornosti za drugega vodi seveda v določeno antropologijo, določen pogled na ontološko konstitucijo človeka kot nosilca – ali bolje žrtev – te odgovornosti. Če je Heideggerjev človek kot pastir biti v prvi vrsti končno, omejeno in prigodno bitje, je Lévinasov subjekt moralne odgovornosti **ustvarjeno** bitje, ki kot talec sploh ne pripada več sebi. Po Lévinasu je zato človeška ontološka struktura njegova ustvarjenost. Po posredovanju fenomenologije moralne odgovornosti postane sedaj za Sveto pismo, še posebej za judovsko Staro zavezo, tako bistvena misel na stvarjenje tudi filozofsko možna. Ustvarjenost namreč pomeni, da si človek ontološko ne pripada. In res. Odgovornost, ki terja, da moram stopiti na mesto drugega človeka in se zanj žrtvovati, ni drugega kot poseben vidik te nepripadnosti sebi. Tako je Lévinas kot filozof etike tudi filozof ustvarjenosti, ki daje bivanju drugačen poudarek kot heideggerjanska igra s končnimi bitji. »V nasprotju z igro – s svobodo, ki ne vključuje odgovornosti – je bližina odgovornost, ki ne izvira iz moje svobode. Položaj ustvarjenega bitja v svetu brez igre, v

<sup>66</sup> E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 73. Namesto o posamezniku govori v tem odlomku Lévinas o »nem«, se pravi o posamezniku v absolutnem pomenu besede, o posamezniku, ki je edinstven in čigar identičnost ne prihaja od ontološke ločenosti od celote in drugih, temveč od njegove poklicanosti k odgovornosti zanje.

**resnobnosti**, s katero mogoče prvič bivanje nekaj pomeni, onstran njegovega neumnega 'tako je'. Položaj talca«. <sup>67</sup>

Etičnost kot dejstvo odgovornosti je torej najtesneje povezana z ustvarjenostjo. Biti ustvarjen je očitno isto kot biti razlaščan. Ustvarjeno bitje si ne pripada, ker se ni naredilo. Zato je mogoče, da je tako korenito izpostavljeno drugemu v odgovornosti zanj.

Iz zadnjega navedenega odlomka pa se tudi zelo jasno vidi, kako Lévinas povezuje z odgovornostjo **smiselnost**. Izraz smisel (sens) jemlje v pomenu usmerjenosti. In ker sta za smer potrebna vedno dva, ker pomeni smer razmerje od enega k drugemu, ima smiselnost bivanja svoj izvor v sožitju z drugimi, in sicer samo toliko, kolikor so drugi res drugi, kolikor lahko mene iztrgajo iz lastnega kroga. To pa lahko samo z odgovornostjo, ki jo imam do njih. Breme odgovornosti je hkrati tudi izvorni pojav smiselnosti bivanja. »Želja drugega, ki jo doživljamo v najbolj vsakdanjem družbenem doživetju, je temeljno gibanje, čisti prenos, absolutna usmeritev, smisel«. <sup>68</sup> Potemtakem je nesmiselno vsako zadrževanje v istem in v sebi, vsako zapiranje vase. Smiselno je moralno bivanje, ki se stalno presega v smeri drugega človeka, v odgovornosti zanj. Iziti iz sebe, biti za drugega je skupna struktura vseh smiselnih ravnanj, med katerimi so dejanja odgovornosti in govora najpomembnejša.

Ni pa samo moralna odgovornost kot nesimetrično razmerje z drugim kot drugim znamenje in izraz ustvarjenosti. Veliko Lévinasovih razčlenitev je posvečenih času. Kaj je čas? Dejstvo, da ne sovpadamo s seboj, da svojega bivanja ne moremo zbrati v celoto, da uhajamo samim sebi: »presenetljiv razmik istega glede na samega sebe«. <sup>69</sup> Tako je tudi čas uhajanje samemu sebi, neobvladanje bivanja in s tem neustavljivo drugačenje sebe, ki pa ne prihaja od mene. »Látnost je ukrivljenost, ki je ni mogoče skrčiti na utrip samozavedanja, sprostitev in snidenja istega. Látnost prihaja iz neke preteklosti, ki se je ni mogoče spomniti, ne zato, ker bi se nahajala zelo daleč, temveč zato, ker se látnosti ne da uskladiti z zavestjo, ki se vedno izenahuje s seboj. Látnost ni 'narejena' za sedanost«. <sup>70</sup> Látnost je jaz, subjekt. Ni pa »narejen« za sedanost, ker ni v celoti sam sebi navzoč, temveč teče skozi čas. Vendar gre za čas, ki ga ni mogoče obvladati. Zato pravi Lévinas, da je látnost »ukrivljenost« (torsion), se pravi kot ovinek, ki mi preprečuje, da bi s pogledom nazaj in naprej obvladal svojo pot. Naše izkustvo je izkustvo neke »**preteklosti**, ki ni bila nikoli **sedaj**«, <sup>71</sup> kar seveda ni drugega kot z izrazi časa povedana nepripadnost sebi, podarjenost bivanja.

Jasno je, da so moralna odgovornost, izkustvo smisla in izkustvo »**preteklosti**, ki ni bila nikoli **sedaj**« izkustva transcendence: izkustva drugosti, nečesa onkraj nas

<sup>67</sup> E. LEVINAS, v op. 47 nav. delo 233. Iz povedanega tudi razumemo, kako kočljivo bi bilo –kljub nekaterim podobnostim – Lévinasovo filozofijo imenovati personalizem. Lévinas ne izhaja iz pojma osebe in ga tudi zelo poredko uporablja. Personalistični pojem osebe je sicer videl v odprtosti drugemu, v občestvenosti njeno bistveno določilo, vendar je ohranjal tudi misel o njeni samoposesti in svobodnem razpolaganju s seboj. Lévinas pa odločno prestavlja težišče na odgovornost za drugega, zato bi njegov nazor lahko kvečjemu imenovali »personalizem drugega človeka« (prim. E. KOVAČ. »Le personnalisme de Lévinas ou le personnalisme de L'autre homme«. *Bulletin de littérature ecclésiastique* 87 (1986), 56–71.

<sup>68</sup> E. LEVINAS, v op. 45 nav. delo 46.

<sup>69</sup> E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 36.

<sup>70</sup> E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 136.

<sup>71</sup> E. LEVINAS, v op. 47 nav. delo 216.

samih, ki ga ne moremo nikoli zaseči, pač pa nam prav ono preprečuje sovpadanje, ujemanje s seboj. Med temi izkustvi transcendence imata izkustvo drugega in odgovornosti zanj osrednje mesto. Doživetje etične odgovornosti je po Lévinasu najbolj neposredno doživetje transcendence. »Če naj etična razmerja pripeljejo transcendo do njenega vrhunca – kot bo pokazala ta knjiga – pomeni, da je bistvo etike v njeni **transcendentni intenciji** . . .«. <sup>72</sup> Etika je celo »kraljevska pot« razmerja z absolutno drugim.

Če pa sedaj te pojme transcendence in »preteklosti, ki ni bila nikoli sedaj«, prevedemo v prostorske kategorije, dobimo pojem **zunanosti**. Prvo veliko Lévinasovo delo, **Celota in Neskončnost**, ima podnaslov: Esej o zunanosti. Lévinasova filozofija je nazor o koreniti drugačnosti ljudi, ki jih zaradi tega ni mogoče združiti v celoto in so tako vedno »zunaj«. Ta nazor je bistveno pluralističen in v tem smislu razlaga Lévinas tudi idejo stvarjenja. »Absolutnega razmika ločevanja, ki ga transcendenca predpostavlja, ni mogoče bolje izreči kot z izrazom stvarjenje, kjer se hkrati zatrjuje medsebojno sorodstvo bitij in tudi njihova korenita heterogenost, njihova vzajemna zunanost glede na nič. O ustvarjenem bitju lahko govorimo, da označimo bitja, ki so v transcendenci, ki se ne zapira v celoto«. <sup>73</sup>

### Za sklep: etična in religiozna transcendenca

Tako smo se na hitro seznanili z nekaterimi osrednjimi pojmi Lévinasove filozofije, ki so povezani s pojmom transcendence. To so pojmi moralne odgovornosti za drugega, preteklosti, zunanosti, drugačnosti ali različnosti, in so končno povezani tudi s pojmom ustvarjenosti. S tem nikakor nismo izčrpali vsega bogastva Lévinasove misli. Pač pa smo lahko opazili, da bit za Lévinasa ni povezana s transcendo, ampak nasprotno, z imanenco. Prava transcendenca gre prek, onstran biti. Zato je etika prva filozofija in ne več ontologija. »Ne gre za to, da zagotovimo ontološko dostojanstvo človeka, kot da bi bivanje zadostovalo za dostojanstvo, pač pa, da nasprotno postavimo pod vprašaj filozofski privilegij biti, da se vprašamo o tistem, kar je onstran ali tostran«. <sup>74</sup>

Prav tu se kaže doslednost Lévinasove misli. Spraševati o tistem, kar je onstran ali tostran biti, je nesmiselno, dokler si ne postavimo pojma ustvarjenosti. Če pa takó kot Lévinas na osnovi ideje ustvarjenosti postavimo poklicanost in z njo povezano odgovornost za dimenzije, ki so pred bivanjem in ki bivanje šele osmišljajo, potem govorjenje o tistem, kar je tostran ali onstran biti, ni več tako brez pomena.

Ostane nam še samo to, da nakažemo čisto svojsko mesto, ki ga v Lévinasovem miselnem okviru zastopa Bog kot transcendenca par excellence. Tu je treba takoj reči, da Bog tega mesta ne zastopa, ker ga nima. Pa ne zato, ker ga ne bi bilo, temveč zato, ker kot čista transcendenca ne more imeti nobenega mesta. Edina njegova navzočnost je odsotnost, navzočnost v obliki odsotnosti pa se imenuje **sled**. Od Boga nam ostane samo sled. Ta sled ni **znamenje**, temveč je manj kot to. Znamenje je namreč učinek kakšnega vzroka, na katerega je mogoče z učinka sklepati in ga tako priklicati nazaj. Lévinasov pojem sledi pa hoče ravno preprečiti sleherno možnost vrnitve nazaj iz preteklosti, ki ni bila nikoli sedaj, zato to tudi ne more postati.

<sup>72</sup> E. LEVINAS, v op. 46 nav. delo XVII.

<sup>73</sup> E. LEVINAS, v op. 46 nav. delo 269.

<sup>74</sup> E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 22.

Po Lévinasu je šel torej Bog že od vekomaj mimo. »Biti kot pustiti sled se pravi iti mimo, oditi, se posloviti«. <sup>75</sup> Ta njegova sled kot odgovornost, ki jo imam do drugega človeka, je etika. »Etika je polje, ki ga zarisuje paradoks Neskončnega v razmerju s končnim, ne da bi se zanikal v tem razmerju«. <sup>76</sup>

Posebnost Lévinasovega pojmovanja Boga je prav v tem poudarjanju njegove popolne transcendence in zunanosti. Odklanja Bubrovo in Marcelovo poimenovanje Boga kot absolutnega tija. Bog ne more nikoli postati Ti, temveč je On ali celo Onost (Illéité). Je tisti, ki ga ni več tukaj. Za njim je ostala samo še sled, se pravi odgovornost za druge. »Onost onstranosti biti je dejstvo, da je njen prihod k meni odhod, ki mi pusti, da se približam bližnjemu«. <sup>77</sup>

Tako se nam je Lévinasova debata s Husserlom in Heideggerjem razkrila kot polemika Jeruzalema z Atenami. Vendar je ta polemika filozofska, kajti Lévinas ne nastopa kot teolog, temveč kot filozof in proti Heideggerju stoji na stališču, da je – sicer v moči etike kot prve filozofije – mogoče tudi kot filozof smiselno govoriti o Bogu. Toda Jeruzalem, s katerega stališča govori Lévinas, ni Jeruzalem Jezusove smrti in vstajenja, temveč Jeruzalem starozaveznih prerokov, ki so terjali pravico za tujca, reveža in vdovo. To je tudi Jeruzalem judovske postave, če je res, da »Bog ni konkretno po učlovečenju, temveč po Postavi«. <sup>78</sup> Tako nas je Lévinas od Heideggerjevega pogankega boga igre in njenih pesnikov pripeljal k starozaveznemu Bogu pravičnosti, od estetike k etiki. Če pa smo morali glede Heideggerja že ugotoviti njeno neprimernost za teološko »uporabo«, ki jo je izrečno poudarjal tudi Heidegger, nam krščansko religiozno izročilo ne dopušča, da bi sedaj videli v Lévinasu tisto, kar Heidegger ni hotel biti, čeprav je Lévinas gotovo najbolj pomemben in izviren kritik Heideggerja. Krščanski Bog resda ni le bog igre in lepote, a tudi samo pravičnosti ni. Je Bog ljubezni, torej komunikacije, ki dobiva v učlovečenju zelo določeno podobo. Zastonjskost igre in zahtevnost odgovornosti pa ljubezni ne odpravlja, temveč pogloblja. Vprašanje, ki se torej sedaj zastavlja, je naslednje: če je po Lévinasu šele na osnovi premisleka o etičnih razmerjih mogoče ustrezno misliti Boga, kako ga je mogoče misliti na osnovi komunikacije? In če komunikacija etike ne odpravlja, temveč jo predpostavlja in dopolnjuje, v kakšnem razmerju je potem do nje starozavezni Lévinas?

#### **Povzetek: Anton Stres, Transcendence v Heideggerjevi ontologiji in Lévinasovi etiki**

Glede na različne oblike idealistične usmerjenosti zahodne filozofije je Heideggerjevo mišljenje biti odprlo nove možnosti za mišljenje transcendence. Vendar pa predstavlja Lévinasova filozofija etike še bolj drzen filozofski poskus in nakazuje drugačne vidike človeške transcendence, ki pa so pomembni za misel o transcendentnem Bogu. Vprašanje pa je, če njegovo izhodišče zadostuje za misel o krščanskem, učlovečenem Bogu komunikacije in ljubezni.

#### **Summary: Anton Stres, Transcendence in Heidegger's Ontology and Lévinas' Ethics**

Heidegger's thought of Being opens new possibilities for the thought of transcendence and thus surpasses various idealist philosophies of the West. But Lévinas' philosophy of ethics is an even more daring philosophic attempt at finding new possibilities of thinking transcendent God. The question, however, remains if his stand-point is sufficient to formulate an idea of the incarnated Christian God of communication and love.

<sup>75</sup> E. LEVINAS, v op. 47 nav. delo 200.

<sup>76</sup> E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 189.

<sup>77</sup> E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 15.

<sup>78</sup> E. LEVINAS, v op. 48 nav. delo 192.

*Valter Dermota*

### **Trstenjakova Metodika verouka**

Ko sem podpisani leta 1946 po končani teologiji na PAS (Salezijanska papeška univerza, tedaj imenovani Pontificio Ateneo Salesiano) v Turinu študiral pedagogiko s specializacijo v katehetiki je takratni profesor katehetske metodike dr. Jakob Panzarasa nekega dne ves razigran – kar je bilo zanj, dostojanstveno vzgojenega človeka, nekaj izrednega – stopil v predavalnico, hitro razvezal svoj zavoj knjig, potegnil eno iz kupa, jo visoko dvignil in dejal: »Posluh! Povedati vam imam nekaj pomembnega: to je danes najboljša knjiga, kar jih moremo na knjižnem trgu dobiti v katehetiki!« Vsi so pozorno prisluhnili in že je Don Panzaraza, kakor so mu v prijateljskem krogu pravili, razlagal, da gre za *La metodica dell'insegnamento religioso* profesorja na Teološki fakulteti v Ljubljani v Jugoslaviji. Če pomislimo, da je bilo to leto po koncu druge svetovne vojne, ki je nekako ustavila čas in razbila znanstveno raziskovanje, si lahko predstavljate, kak vtis je to naredilo na slušatelje, lahko rečemo iz vseh koncev sveta.

*La metodica dell'insegnamento religioso* je prevod knjige *Metodika verouka* (očrt versko-pedagoške psihologije), ki jo je izdal takratni univerzitetni docent na Teološki fakulteti v Ljubljani dr. Anton Trstenjak leta 1941 pri Ljudski knjigarni v Ljubljani za habilitacijo na Teološki fakulteti. O nastanku knjige pravi avtor naslednje: »Osnutek te knjige sem naredil pred dvema letoma, služil naj bi bil katehetom, kandidatom za srednješolske profesorske izpite. Pobudo za to mi je dal univerzitetni profesor dr. France Veber, ki je kot izpraševalec pri profesorskih izpitih vedno pogrešal primerne učbenika. V ta namen je gospod profesor tudi predlagal moj prvi osnutek in mi ga z raznimi nasveti izpopolnil. Ker pa sem videl, da bi tako zamišljen priročnik zanimal le preozek krog bralcev, sem ga pozneje bistveno poglobil in razširil v pregled celotne versko-pedagoške psihologije, ki more koristiti vsem katehetom in utegne zanimati tudi širše kroge vzgojiteljev in vzgojeslovcev. Pozornost sem posvečal predvsem vprašanju miljejsko-vzgojnih činiteljev in psihologiji versko-vzgojnih vrednot, ki jih do sedaj v slovenski versko-vzgojni literaturi skoraj sploh nič nismo obravnavali. A tudi pri drugih narodih je psihologija versko-vzgojne dobrine v primeri s profano psihologijo vzgojnih vrednot le malo raziskana, tako da sem bil prisiljen na tem področju orati ledino. Temu dejstvu je treba pripisovati tudi večje ali manjše nedostatke, ki jih bo ta prvi poskus versko-pedagoške psihologije neizogibno imel« (*Metodika verouka*, Ljubljana 1941, stran VII).

#### **Kulturne značilnosti Trstenjakovih let likanja**

Če hočemo razumeti Trstenjakovo *Metodiko verouka*, se moramo seznaniti z idejnim svetom obdobja 1920 do 1930, ko je hodil v klasično gimnazijo v Mariboru

in je za tem študiral na univerzi v Innsbrucku filozofijo in teologijo ter obdobja od 1930 do 1940, ko je po končanih študijah začel vzgojno delovati kot katehet na gimnaziji v Mariboru in duhovni vodja in profesor na Teološki visoki šoli v Mariboru in od 1938 kot docent na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Kdor se je odločil za študij na klasični gimnaziji, je moral biti v osnovni šoli odličen učenec. Štiri ure latinščine od prvega razreda in tri ure grščine od tretjega razreda so predpostavljale nadpovprečno inteligenco, ki so jo v osnovni šoli z besedno in stavčno analizo pripravili za logično mišljenje. Trstenjakov oče ni poslal sina v semenišče, kjer bi bilo vzdrževanje mnogo cenejše, temveč mu je poiskal zasebno stanovanje in mu s tem kljub večjim finančnim zahtevam omogočil čisto svobodno rast in razvoj.

Klasična gimnazija se je odlikovala po več prednostih. Najprej je imela, lahko rečemo brez pretiravanja, najboljše profesorje, ki jih je bilo takrat mogoče dobiti. Ne mislimo samo na strokovno pripravljenost, temveč predvsem na humanizem ali človečanstvo, ki so jih kot profesorji klasične gimnazije utelešali. To so bili »viri vere romani«, tako kot nekoč za časa rimskega cesarstva sposobni prinašati kulturo vsem, s katerimi so prišli v stik. Prav gojitev »človeškega« ali »humanega« pa je osnovna značilnost klasične ali humanistične gimnazije. Gre za človeški lik, ki so ga v svojem harmoničnem gledanju na svet oblikovali Grki, mu s svojim pravnim čutom in smislom za realnost dali Rimljani, v renesansi povezali vse celovito enoto in vsemu s krščanskim spiritualizmom dali preksežno usmerjenost v večnost. Latinščina in grščina sta bili samo nosilki vseh humanističnih in klasičnih vrednot. In tretja značilnost, v logični miselnosti, ki so si jo dijaki po besedi in stavčni analizi osnovne šole izoblikovali v latinski in zlasti še grški slovnici. Pri tem ne smemo pozabiti velikega prispevka učenje slovenske slovnice, ki niti za latinsko niti za grško ne zaostaja ali ju v določenih vidikih celo prekaša.

Teoretsko osnovo tega kulturnega sveta je za katoliško usmerjeno inteligenco nudil Otto Willmann v *Didaktik der Bildungslehre*. Ta katoliška didaktika klasičnega oblikovanja (1882–1889), kjer so v zgodovinskem sosledju podani tipi kulturnih obdobj in prikazuje tiste oblike, ki so bile navzoče v obdobju neposredno po prvi svetovni vojni. Willmannove Didaktike oblikovalnega procesa sicer niso vsi upoštevali, je pa pomenila višek katoliškega gledanja na svet in s tem tudi predstavljala svet, iz katerega je rasel Trstenjak. Kdor je pustil, da ga je oblikovala klasična gimnazija, ta je imel odprta vrata za uspešen študij katerekoli stroke na univerzi. Trstenjak si je izbral filozofijo in teologijo. Toda tudi med univerzami so razlike.

Zlasti starejše univerze imajo značilnosti, kar se vidi na profesorskem zboru in zlasti pri poudarku določene stroke. Navadno je tako, da so izredni profesorji pripeljali svojo stroko do izjemnega položaja, tista stroka pa je dajala nekako ton celi univerzi.

Trstenjak si je izbral univerzo v Innsbrucku. Innsbruško univerzo so upravljali jezuiti. To je ustvarjalo posebno značilnost, saj so bili jezuiti vodilni vzgojno-znanstveni red novega veka. Bili so do dna duše zapisani humanizmu, tistemu humanizmu, ki so ga učili v svojih gimnazijah in so ga potem skušali do polnosti razviti na univerzi. V Innsbrucku so jezuiti nekako ostali zvesti sami sebi in dajali prednost svojemu redovnemu učenjaku Suarezu, ki je poleg obče humanistične usmerjenosti gojil še praktično in konkretno poznanje človeka. Innsbruška univerza je nekako človeško-humanistično-psihološko usmerjena. To je pomembna okolišči-

na, ker so na drugih univerzah svoje uprave jezuiti prevzeli Tomaža Akvinskega, ki daje precej drugačno, bolj intelektualistično usmerjenost.

Trstenjak ni bil samo zelo inteligenten študent, temveč je skušal sebi in mariborskemu ordinariju Karlinu narediti veselje s tem, da je obe fakulteti, filozofsko in teološko, končal z doktoratom. Takoj po končanih študijah so ga vabili, da bi študiral še naprej in se usposobil za docenturo na univerzi. Toda vleklo ga je v Maribor. Šel je za kateheta na gimnazijo.

Gimnazijo je Trstenjak sam doživel. Imel je izkušnje tudi z veroukom. Dobro je vedel, kako ključno vlogo pri oblikovanju ima sinteza vrednot, ki se zlasti v maturitetnem razredu zaključijo v svetovni nazor. Tu mora izvršiti svojo nalogo verouk v osebi profesorja verouka. Ne gre toliko za posredovanje znanja, temveč za usklajanje različnih vidikov sveta in življenja, kot ga prikazujejo posamezni predmeti. Noben predmet ne more prek samega sebe v sintezo, temveč ostaja v mejah svojih možnosti. Verouk je tista priložnost, ko gimnazijec obseže področja vseh človeških resničnosti in jih združi v celovito gledanje v harmonični povezanosti. To je mogoče samo v primeru, če katehet v svojem predmetu, verouku, s položaja najvišje religiozne vrednote uskladi celovito mavrico vrednot v urejen pogled na svet. Trstenjak je natančno vedel, kaj je njegova naloga kot kateheta. Iz vrednot je sam rasel, v vrednotah se je izobrazil in vedel, da študenti od njega pričakujejo prav povezovalne vrednot za harmoničen svetovni nazor.

Pri tem mu je pomagal še psihološko priostren čut za človeka, ki si ga je na innsbruški univerzi pridobil kot posebno značilnost te univerze. Psiholog je tisti, ki sicer pozna psihologijo, vendar je to premalo: to, kar psihologija uči ali kdo po naravi spozna, je treba prenesti v medčloveške odnose.

### **Znanstvene osnove Metodike verouka**

Poleg kulturne značilnosti Trstenjakovega likanja je treba vzeti v pretres delež znanstvenega strokovnega usposabljanja za oblikovalno delo. To zlasti še zato, ker se ni razvil v izrazitega teologa ali filozofa, temveč je ostal na področju antropologije s poudarkom na psihologiji. Lahko bi rekli, da je Trstenjak sicer študiral teologijo, razvijal in rasel pa je v psihologa v smeri duhovnega mentorstva.

V Metodiki verouka uporabljena literatura in avtorji nam kažejo, da se je Trstenjak v letih svojega univerzitetnega študija in prva leta katehetskega delovanja v Mariboru temeljito ukvarjal s psihologijo razvojne dobe, s katoliško teorijo oblikovanja in s katehetiko.

1. Psihologija razvojne dobe. Zgodovina psihološkega raziskovanja nam kaže, da se z ustanovitvijo Psihološkega inštituta v Leipzigu leta 1879 začelo sistematično raziskovanje človeškega duševnega življenja. Kmalu se je Leipzigu pridružila cela vrsta drugih mest in držav, ki so uporabljale različne metode in vzele v pretres določena področja duševnega življenja. Nastale so tako imenovane »splošne psihologije«, ki so obravnavale normalno duševno življenje odraslega človeka. Tem, tako imenovanim psihologijam zavestnega življenja, se je leta 1896 pridružila psihologija podzavesti s Freudom, Adlerjem, Jungom in mnogimi drugimi, ki so vodile k psihologiji osebnosti. Toda vzgojeslovje je potrebovalo psihologijo otroka in mladostnika. Psihologijo otroka so do začetka prve svetovne vojne kolikor toliko zadovoljivo obravnavali, medtem ko je psihologija mladostnika zaradi tabuja spolnosti ostala neobdelana. Šele po koncu prve svetovne vojne se je odpr-

la tudi ta stran raziskovanja duševnega življenja in tako imamo v dobi od 1920 do 1930 celo vrsto psihologij razvojne dobe, med katerimi se odlikuje zlasti Eduard Spranger s svojimi Oblikami življenja in Psihologijo razvojne dobe. Prav to pa je doba Trstenjakovega študija filozofije na univerzi v Innsbrucku. Citirana dela (stran 248) kažejo skoraj popolno zbirko vsega, kar je izšlo na tem področju prav v tem obdobju.

2. Katoliška teorija oblikovanja. Kot že rečeno, je osnovno delo teorije katoliškega oblikovanja Willmannova Didaktika klasičnega oblikovanja. Toda v dvajsetih letih se je k temu delu zlasti pod vzgojnim religioznim vidikom pridružila še cela vrsta znanstvenikov kot: Eggersdorfer, Bopp, Pfliegler, Kriek, Behn m.d.

3. Katehetika. Kot študent teologije je Trstenjak moral študirati katehetiko. Tu je naletel na velikega strokovnjaka Gattererja. Obenem je študiral še Sailerja, Thota m.d. Jemal je v vpoštev tudi vodila cerkvenega vodstva zlasti še enciklike Pija XI. O krščanski vzgoji mladine.

4. Od slovenskih avtorjev je izrecno uporabljal svojega radgonskega krajana Franceta Vebra, profesorja filozofije na Ljubljanski univerzi, ki ga je nekako neposredno spodbudil k pisanju Metodike verouka, F. Ušeničnika, Pāvlina, Demšarja in Ozvalda.

### **Med formalnimi stopnjami in delovno šolo**

Katehetika ima v 20. stoletju izredno bogato zgodovino. Skoraj vsakih deset let se pojavlja nova katehetska metoda, ki skuša uveljaviti svoja načela in uvesti svoje didaktične postopke. Prvo desetletje je še pripadalo katekizemski metodi. Nato je neposredno pred prvo svetovno vojno nastopila monakovska oziroma dunajska metoda formalnih stopenj. Ta je po prvi svetovni vojni nekako obvladovala položaj vse do tridesetih let, ko je zopet iz Münchna (monakovska metoda) prišla obetajoča metoda delovne šole. Za tem se je leta 1937., to je tik pred drugo svetovno vojno, pojavila kerigmatična katehetska metoda, ki jo je vodil innsbruški profesor katehetike Josef Andreas Jungmann, začel pa že naš rojak Franc Lakner, profesor dogmatike v Innsbrucku.

Trstenjak se je soočil s katehetskim delom na začetku tridesetih let. Prav tedaj pa je vihrala silna vojna med branilci monakovske katehetske metode formalnih stopenj in novimi zamislivi delovne šole, ki jih je z izrednimi šolskimi uspehi kazal Georg Kertschensteiner. Treba je vedeti, da je vsaka uvedba nove katehetske metode sprožila silen vihar za novo metodo in proti njej. Tudi Trstenjak se je znašel pred izbiro: ali metoda formalnih stopenj, ki je nekako odigrala svojo vlogo, in metoda delovne šole, ki je obetala tako velike uspehe.

Trstenjak se je lotil dela temeljito. Ni mu šlo za to, ali bo on imel prav in poslal v kozji rog svoje nasprotnike, temveč za objektivno oceno prednosti in pomanjkljivosti obeh metod. Tako je iz zgodovine oznanjevanja navedel 16 različnih tipov v katerih nastopajo različne stopnje, bodisi da jih je troje ali celo več kot sedem (248).

Prav tako je Kertschensteinerjevo delovno metodo najprej prikazal v celotnem okviru pedagogike 20. stoletja, pri tem je uporabil Grünwaldovo Pedagogiko 20. stoletja in nato še posebej obdelal delovno metodo najprej samo v sebi in potem kot metodo veroučnega pouka.

Njegova prednost je bila v ravni pristopa k verouku. Pri verouku gre lahko komu za posredovanje znanja in je v tem primeru metoda ali način podajanja izho-



diščnega pomena. To je raven metode. In na tej ravni so se bile vsakih deset let katehetske bitke med strokovnjaki katehetike. Trstenjaku pa ni bilo do posredovanja znanja, vsaj v prvi vrsti ne, temveč za oblikovanje človeškega lika, ki mora v povezavi vseh vrednot naše kulture dati krščansko osebnost. Ta raven predpostavlja znanje in posredovanje znanja, poudarek pa je na osebnostni podobi, ki jo bo dobil mladi človek, če bo pod delovanjem religiozno-moralne vrednote uskladil svojo osebnost.

### **Dva značilna vidika Trstenjakove osebnosti**

Pri vsaki osebnosti ločimo določen značilen lik ali osebnostno podobo in konkretni tip v medčloveških odnosih. Če bi mi bilo dovoljeno, bi rekel, da je Metodika verouka podoba Trstenjakove osebnosti in bi ga primerjal z likom, ki si ga je Otto Willmann sam izoblikoval v *Didaktik der Bildungslehre*. Kar zadeva nastop v medčloveških odnosih, bi ga pa primerjal z Romanom Guardinijem, kolikor je ta na poseben način oblikoval slušatelje bodisi v univerzitetni auli ali kot predavatelj v kulturni dvorani.

Že naslova del sta značilna, saj nekako karakterizirata bodisi Willmanna bodisi Trstenjaka. Willmann imenuje svojo knjigo »didaktiko« Trstenjak pa »metodiko«. Trstenjak opredeljuje oboje (2–3). »Metodika vsebuje tista načela, ki podajajo psihologijo učenca, didaktika pa našteva pravila, ki jih narekuje določena stvarina. Metodika je bolj psihološkega značaja, didaktika pa bolj logično-normativnega, je bolj formalno poučevalna tehnika. Zato metodika v veliki meri obsega tudi pedagoško psihologijo, zlasti danes, ko vzgojeslovje z vidika psihologije obravnava ne samo učenca, ampak tudi učitelja«.

Toda tako Willmann kakor Trstenjak nista do konca zvesta naslovom, ki jih dajata svojim knjigama, temveč vsebujeta mnogo več, kot more biti bodisi psihologija učenca in učitelja ali zbirka pravil, po katerih naj poučujemo določen predmet. Oba skušata prikazati lik krščanskega človeka, ki naj bi ga bodisi s celotnim vzgojno-oblikovalnim vplivom proizvedli v mladem človeku (Willmann) ali pa posredovali s pomočjo verouka, kolikor ima ta učni postopek in predmet za cilj izoblikovati določen človeški lik (Trstenjak).

Metodika verouka predstavlja v slovenski katoliški literaturi poleg Ušeničnikovih Vzgojnih načel prikaz lika krščanske osebnosti, sestavljene iz vrednot.

Kar zadeva Trstenjakovo dinamično osebnost in s tem medčloveške odnose, je zanj značilna silna odprtost in lahkota za navezovanje osebnih stikov. To, kar je teoretsko nakazal v svoji metodiki, je v svoji osebnosti konkretno uresničil. Ni ga področja, na katerem Trstenjak ne bi bil doma, ali bi vsaj pokazal, da je za tisto področje odprt. To pomeni, da ima vrednoto, o kateri lahko svobodno in pristojno razpravlja. Kar daje njegovi osebnosti še poseben čar, pa je integriranje celotne palete vrednot pod religioznim vidikom ali religiozno vrednoto. Prav to pa je naloga veroučitelja – kateheta, za katerega je bila Metodika verouka napisana.

### **Zgodovinski trenutek**

Zgodovina zahodne kulture nam kaže, kako so se v stoletjih med seboj razporejale različne razporeditve vrednot kot doba grške kulture s poudarkom estetskega, rimske kulture s politiko in pravom, srednji vek s prevladovanjem religioznega in

moralnega, renesansa z oživitvijo vrednot antike, razsvetljenstvo s poudarkom znanosti, naš čas s prevlado tehnike, ki se opira na znanost. Trstenjak je izoblikoval lik harmonične osebnosti, ki daje vsem vrednotam svoje mesto, usklaja pa jih pod religioznim vidikom. Njegova Metoda verouka je izšla na začetku druge svetovne vojne, ki je na mesto homo harmonicus dala začetek človeka homo faber.

Toda tudi ta homo faber, če bo res hotel ostati človek, bo moral biti homo harmonicus. In to je verjetno glavno pričevanje Trstenjakove Metodike verouka.

## Didaktika in metodika

Najprej je treba razčistiti pojma ter izraza didaktika in metodika.

Beseda 'didaktika' prihaja od grškega glagola »didásko = učim, poučujem« oziroma od latinskega glagola »disco = učim, poučujem« in pomeni vsoto postopkov, s katerimi poučujemo določen šolski predmet.

Izraz 'metodika' ima svoj izvor v grški besedi methodos (metá hodós = pot k, pot k cilju) in označuje vsoto postopkov, ki vodijo k določenemu cilju. Mi govorimo o metodiki verouka. Verouk pa je predvsem znanstveno urejevanje religiozne izkušnje, pa tudi posredovanje verskega znanja z namenom verske vzgoje. Metodika verouka je vsota postopkov, s katerimi uresničujemo versko vzgojo.

Trstenjak meni, da je metodika bolj psihološke narave, didaktika pa bolj logično-normativne narave in neke vrste normalno-poučevalna tehnika (2). Metodika v veliki meri obsega tudi pedagoško psihologijo, zlasti danes, ko vzgojeslovje z vidika psihologije obravnava ne samo učenca, ampak tudi učitelja, šolo in učno snov. Ne gre za suhoparna teoretična pravila golega učnega postopka, marveč predvsem za celotno življenjsko usmerjenost, v smislu katere izbira vzgojitelj vzgojne dobrine, da z njimi oblikuje gojenca (3). Metodika tako obsega v obrisu celotno pedagoško psihologijo (4), s poudarkom na metodično vzgojni strani in ne toliko na zgolj deskriptivno-psihološki.

## Razdelitev metodike verouka

Trstenjak pravi, »da se vsaka metodika suče okrog petih temeljnih vprašanj: čemu, kdo, koga, s čim in kako vzgajamo (4), to se pravi:

1. **Vzgojni cilj**, ki odgovarja na vprašanja: čemu vzgajamo. Vzgojni cilj je z ene strani ideja svetilka (l'idée lumière), ki jasno opredeljuje smoter, ki ga hočemo doseči in ideja sila (l'idée force), ki nam pomaga, da vzgojo tudi uresničimo (4).

3. **Vzgojitelj**, ki daje odgovor na vprašanje, kdo naj vzgaja. Vzgojitelj lahko vzgaja zavestno in namensko kot družina, Cerkev, prek kateheta in šola ali nezavestno in nenamensko kot vzgojno okolje. Izredno pomembno je gojenčevo sodelovanje v obliki samovzgoje. Osrednje vprašanje vzgojitelja se v metodiki suče okoli kateheta.

3. **Gojenec**, ki pojasnjuje vprašanje: koga vzgajamo.

4. **Vsebinska veroučne dobrine**, ki odgovarja na vprašanje: s čim vzgajamo.

5. **Metoda in slog**, ki pojasnjujeta, kako vzgajamo. Če je metoda osnovna smer vzgojnega dela, pomeni oblika način vzgojnega dela v smislu osnovne smeri (6).

### 1. Vzgojni cilj

Trstenjak najprej trdi, da je jasnost glede cilja ali smotra vzgoje za vsako metodo izhodiščnega pomena, ker drugače »pot = hodos in metá = k« nima kam voditi.

Vzgojna metoda je možna samo v primeru, če vemo, kam hočemo priti ali kaj hočemo doseči. Tu navaja Ernsta Kriecka, ki se norčuje iz današnjega stanja v vzgoji in pravi, da si je »današnja enotna šola enotna samo v tem, da je neenotna v vzgojnem cilju« (17).

Od cilja pa dobiva vzgoja tudi svojo obliko in specifično posebnost. Ker sodobna vzgoja tega cilja nima, tudi ne morejo opredeliti, kaj je vzgoja. Cilj daje tudi zakonitosti. Ker sodobna vzgoja nima jasnega cilja, tudi ne more imeti jasno opredeljenih zakonitosti (18).

Za verouk loči Trstenjak končni ali daljni in neposredni ali bližnji smoter.

1. Najprej ima verouk tri natančno določene končne smotre: 1. versko znanje (verske resnice in zapovedi), ki oblikujejo človekov razum in dela človeka izobraženega ali poučenega; 2. krepostno življenje, to je znanje, ki dela človeka modrega, vpliva na voljo in dela človeka krepostnega; 3. življenje iz božje milosti in božjih čednosti vere, upanja in ljubezni, ki delajo iz verouka »sveto znanje« in iz pouka pastoralno službo ter oblikujejo krščansko vest. Na ta zadnji cilj osredotoča avtor svojo metodiko: gojenec je človek, kristjan, zato je njegov najvišji cilj Bog. Tega je treba spoznati, vzljubiti in prevzeti njegov življenjski načrt.

Ker mora vsak človek vršiti svoje življenjsko delo v kakšnem poklicu, lahko rečemo, da je cilj verouka oblikovanje poklicnega etosa (20), in ker poklicni etos predpostavlja usklajenost osebnostnih sil v poklicu, smemo trditi, da je cilj verouka katoliška osebnost in s tem katoliški človek (21). Krščansko osebnost je mogoče oblikovati s pomočjo ideala, ki je Kristus, pot, po kateri naj hodimo, resnica, ki naj se je držimo, in življenje, ki naj ga uresničimo.

2. Trije vidiki občega končnega cilja spoznanja, hotenja in nadnaravnega dejstva milosti vodijo k posebnim ali neposrednim ciljem verouka. Verouk kot posredovanje znanja sloni na razodeti božji besedi, ta pa mlademu človeku predstavlja predvsem verovanjska dejstva kot dobrine, ki morejo človeka dovršiti in izpopolniti, če jih ustrezno prikažemo. V tem primeru jih mladi človek vzljubi, to pa pomeni hotni ali psihološki element (23). Takó znanje kakor ljubezen vodita k oživiljanju milosti, to je k mističnemu ali teleološkemu elementu (24).

Treba je izključiti vsak metodološki in didaktični materializem ali poizkus, da bi z določeno stvarino ali vsebino vadili duševne zmožnosti in ne skrbeli za to, da bi versko bogastvo navdušilo mladega človeka za življenje po Kristusovem zgledu in nauku, kot ga podaja Cerkev.

## II. Vzgojitelj

Vzgojitelj ali tisti dejavnik, ki gojenca stavi v stik z vrednotami, je zavestno namenski kot Cerkev, katere predstavnik je katehet, družina, šola, ali nezavestno namenski kot okolje. K temu je treba dodati še samovzgojo, kot splošno razpoloženje gojenca, ki hoče sprejeti vplive vzgojnih dejavnikov.

### 1. Katehet

Za Trstenjakovo oznanjevanje – tukaj ne gre samo za Metodiko verouka, temveč za vsa njegova religiozna dela – je pomembno, da je v središču dogajanja »srečanje človeške besede z božjo besedo«. Božja Beseda v smislu predgovora v Janezov evangelij: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu« (Jan, 1–2). Ta Beseda je Jezus Kristus. Katehet v imenu

Jezusa Kristusa privede veroučenca k Jezusu Kristusu, da mu ta sporoči svojo besedo ali oznanilo.

Katehet je pričevalec, ki veroučencem da spoznati svojo vero, to je svojo odprtost do Boga in iz odprtosti do Boga svojo odprtost svojim poslušalcem ali sprejemalcem svojega verovanja. Pri oznaki njegovih pedagoških lastnosti ne gre zgolj za poedine lastnosti temveč za njegovo celotno osebnost, ki pa dobiva izraz v posamičnostih, kot so njegova postava, velikost, debelost, izraz v obrazu, glas, slog in način govorjenja, nastopanja, kretanja, skratka, celotna njegova pojava. V vsem mora biti sodoben, v slogu časa fin in dostojanstven, a zopet v ničemer pretiran, tako da zbuja simpatijo in priznanje (29). Biti mora posredovalec med mladim vernikom in Bogom: Bogu mora odpirati dostop k človeku, in človeka mora znati voditi k Bogu. Kakor hitro stvari stečejo, se mora znati umakniti.

Glavne lastnosti kateheta so vera, zaupanje in ljubezen (29–37).

Katehetova vera velja Bogu in veroučencu. Kaže se v globokem verskem prepričanju, moralni resnosti, ki dviga kateheta na metafizično dostojanstvo kot svobodno kretanje med Bogom in ljudmi in temeljiti znanstveni izobrazbi.

Katehetovo zaupanje v Boga in mladino je osnovni pogoj za pedagoško razumevanje kot sad naravnega daru, velikodušne odprtosti do sočloveka in sposobnost za duševno prožnost ali okretnost, da je »mlad z mladimi«. To si pa izpopolni z nenehnim študijem človeške psihologije. Katehetovo zaupanje ga vodi v »pedagoški optimizem«, v katerem je prepričan, da Bog ne bo odpovedal svoje pomoči, če bo mladi človek v zaupanju prišel k njemu.

Katehetova ljubezen odpira srca učencev, omogoča stik med dušami in dokazuje predanost do zadnjih stopenj možnosti.

Trstenjak našteva še značilnosti vzornega in enostranskega tipa kateheta. Med enostranske šteje denarnike-plačance, estete-igralce, znanstvenike-učenjake, nasilneže-inšpektorje, pristranske, krivičneže in religiozne pretirance. Ti seveda naredijo malo dobrega, lahko pa povzročijo veliko škodo.

## 2. Družina

Družina opravlja vlogo katehumenata, to je prvega uvajanja v krščansko življenje. Ta vloga je nenadomestljiva in je verska vzgoja nemogoča brez pomoči družine.

## 3. Šola (46–56)

Šola je kraj sistematičnega pridobivanja znanja in osnovnih človeških drž, določenih starostnih skupin pod vodstvom za to usposobljene osebe.

Trstenjak govori o šoli kot ustanovi, ki deluje v sklopu sodelovanja Cerkve in države. Značilnosti za tako šolo so lahko pod sociološko-psihološkim vidikom: 1. individualistični razredi, sestavljeni iz učencev, ki nimajo med seboj nobenega osebnega stika in s tem tudi nobenega medsebojnega vpliva; 2. razredi s stalnimi skupinami, ki slonijo na skupni domačiji, enakosti značajev, prijateljstvu, socialnem položaju staršev, položaju v razredu, podobnosti interesov, istem svetovnem nazoru, političnih gledanjih in spolu; 3. razredi z menjajočimi se skupinami zaradi prevelike samostojnosti učencev, pomanjkanju voditeljskih osebnosti in neenake zrelosti; 4. razredi kot občestva, kjer se čuti vsak last vseh in se vsi potegnejo za enega in 5. razred kot masa, pod vodstvom enega voditelja, ki mu ostali slepo sledijo, ali pod vodstvom več med seboj sprtih vodij.

Z versko-psihološkega stališča je vsaka oblika navedene sociološko-psihološke zgradbe različno dojemljiva za versko oznanilo, ki ga podaja katehet. V vsakem primeru mora katehet znati: 1. dobiti stik z razredom (predvsem z vodji), 2. prek vodij vplivati na črednike in 3. zbuditi delovno razpoloženje.

#### 4. Okolje (57–67)

Trstenjak posveča izredno veliko pozornost okolju ali ambientu. To je splošna poteza družbeno-socialno, če ne že socialistično usmerjene dobe. Govori o bistvu, vrstah, vplivu, vsebini in delovanju okolja. To je vidik, ki je bil za štirideseta leta neke vrste odkritje.

#### 5. Samovzgoja (70–73)

Trstenjak je pojem samovzgoje prevzel od Kertschensteinerjeve delovne šole. Samovzgoja je odprtost veroučenca za vrednote, ki mu jih katehet prikazuje, pripravljenost, da jih sprejema, in kar je najbolj pomembno, da se sam zanje ogreje in navduši ter iz notranjega prepričanja sprejema kot vsebino svojega duševnega in duhovnega življenja.

### III. Gojenec (75–112)

Vzgojitelj k veri mora sicer v veroučencu videti, kar naj bi postal v religioznem pogledu, zato pa mora v njem gledati najprej to, kar je, kar pomeni, da mora odkriti tiste prvine duševnega življenja, v katerih se kaže »anima humana naturaliter christiana« (76). Trstenjak poleg podatkov splošne psihologije religioznega spoznanja, čutenja, teženja in delovanja podaja za pred petdesetimi leti »najnovejše« (kar na žalost danes še ni postalo obče izhodišče katehizacije) s področja psihologije razvojne dobe kot navpičnem ali podolžnem prikazu religioznega življenja vernika in iz aksiološkega ali vrednostnega, kot vodoravnem ali povprečnem prerezu verskega doživljanja v odnosu do različne strukture religioznega življenja, odvisne od spola, od duševne strukture ali tipa in od socialnega okolja (76).

#### 1. Religiozni razvoj v luči psihologije razvojne dobe (76–89)

Najprej Trstenjak določi predmet religioznega. To je transcendenca ali onstranskost v primerjavi z logičnim, ki sloni na bistvu stvari, estetskega, ki se opira na like, in socialnega, ki jemlje v pretres odnos do drugega. Vsaka doba kaže značilne posebnosti:

1. Otroška doba (0–10) kaže doživljanje neznanskosti, skrivnosti, odvisnosti, spoštovanja in odgovornosti. Zaradi tega mladi vernik visoko ceni avtoriteto, si verska dejstva predstavlja s pomočjo podob iz človeškega življenja ali antropomorfno in se pusti voditi od fantazije. Vse to ga močno nagiblje k mistiki.

2. Prehodna doba (11–12) teži za osebnim doživljanjem vere, ki jo mladi vernik prevzema iz izročila (79), ker se v mladem človeku prebujata »jaz« in individualnost. To ima za posledico nov odnos do vrednot, zlasti do lastne osebnosti in se kaže v skrbi za samega sebe, fanatičnem iskanju resničnosti in v odbojnosti do drugega spola.

3. Puberalna doba (13) je čas popolnega osveščanja samega sebe in spolnega dozorevanja. Zaradi refleksije se otroški senzualist (človek oprt na zgolj čutno spo-

znanje) umakne mladostnemu personalistu z dvema značilnima obdobjema: negativno fazo, ko je mladostnik zaprt vase, ne zaupa odraslim, se upira avtoriteti, je nagnjen k sektarstvu, in pozitivno fazo, ki vodi k oblikovanju idealov, navdušenju za ideale, kritičnemu gledanju na svet, odkrivanju življenjskih vrednot, k mladostnemu radikalizmu in navdušenju za resnico. Vse to navadno vodi k razočaranju nad svojo otroško vero, k nesposobnosti, da bi rešil »nasprotovanje« med vero in znanostjo, k poudarjanju samostojnosti in zavračanju avtoritete ter oboževanju svobode. Zlasti ga bode neskladnost med povečevanjem idealov in nedoslednostjo, da bi jih uresničevali.

4. Dozorevajoča leta (od 13 naprej) se usmerja v izoblikovanje svetovnega nazora, kjer ima religija odločilno mesto, in k poklicu, ki ga mladi človek dojema kot sodelovanje pri božjem načrtu stvarstva.

## 2. Religiozno življenje v luči razlike spolov (89–93)

Dekle je osebnostno-personalistično in celostno usmerjeno v službi osnovne ženske naloge, se pravi materinstva. Njej gre za človeka in ne za reči. Prav zato pričakuje od vsakega spoštovanje in ljubezen. Fant je objektivno ali stvarno usmerjen k zavojevanju, se zanima za posameznosti in se trudi za uspeh. Pri verouku pomeni to pri dekletih zanimanje za splošne človeške probleme, kot so greh, zlo, sreča i. p., pri fantih pa za določena vprašanja npr. nesoglasja med znanostjo in vero, zgodovinskost evangelijev i. p.

Dekleta so čustveno poudarjena, fantje razumsko usmerjeni, dekleta intuitivna, fantje razumarski. Dekleta so odvisna od okolja, zato bolj nesamostojna, fantje bolj samosvoji, zato neodvisni, dekleta živijo v ekstremnih položajih življenja, fantje so nedosledni v nazorih, dekleta se predajajo v celoti službi življenja, fantje so razkolniki med ideali in življenjem, pri dekletih prevladuje romantično ljubezenski nagon, pri fantih pa naravni nagon s spolnostjo.

## 3. Religiozno življenje v luči religiozne tipologije (94–107)

Trstenjak gleda v mladem človeku stopnjo odzivnosti na zunanje dražljaje in razporeditev duševnih funkcij ter skuša oblikovati vzorce ali tipe religioznega vedenja.

1. Religiozni tipi glede na odzivnost na zunanje vplive in dražljaje. Pri tem razlikuje stopnjo čustvene odzivnosti in stopnjo celotne doživljajske odzivnosti. Glede na čustveno odzivnost se človek religiozno vede kot kolerik z močnimi, trajnimi na zunaj izraženimi čustvi ali kot melanholik s sicer močnimi trajnimi, vendar zase zadržanimi čustvi. K temu pride še sangvinik z močnimi in kratkotrajnimi ter flegmatik s slabotnimi in kratkotrajnimi čustvi. To je sicer zelo stara razdelitev tipov, vendar velja še danes za nekaterimi dopolnitvami in osvetlitvami.

2. Religiozni tipi glede na razporeditev (strukturo) psihičnih funkcij. Tu Trstenjak gleda osebno nadarjenost in našteva intelektualne, racionalne, domišljajske, spominsko-memorialne, afektivne in voluntaristične tipe in podaja njihove značilnosti. Glede na osnovno usmerjenost duševnih funkcij gleda najprej predmete, h katerim je nadarjenost usmerjena, in potem način, kako so funkcije usmerjene k predmetom. Predmeti življenjske usmerjenosti so lahko individualni, in s tem dobimo estetskega, razumskega, ekonomskega, etičnega in religioznega človeka, ali pa v

odnosu do družbe, kar daje najprej voditeljske in podaniške ter socialne in asocialne narave. Pod vidikom načinovne življenjske usmerjenosti avtor gleda, koliko je mladi človek dostopen za vzgojo, ki mu posreduje vrednote in pri tem navaja tri dvojice tipov: plastičnega in amorfnega, harmoničnega in neharmoničnega ter osebno zadržanega in osebno sproščenega človeka.

#### 4. Religiozno življenje s socialno-psihološkega vidika

Religija odločilno oblikuje družbo in religioznost družbe oblikuje ljudi, ki živijo v njej. Trstenjak gleda kmečko, predmestno-proletarsko in meščansko obliko družbenega sožitja.

1. Kmečki otrok je tesno povezan z naravo, kakor je prišla iz božjih rok, živi mirno, zbrano in samotno življenje, se pusti oblikovati od izročila, visoko čisla avtoriteto in je oblikovan od občestvenega mišljenja.

2. Predmestno-proletarski tip živi v svetu, ki ga je naredil človek, ne pozna miru in zbranosti, živi brez izročila, zavrača avtoriteto in živi v kolektivu.

3. Meščanski otrok ne kaže značilnosti peterih vidikov, ki smo jih pravkar opisali, pač pa se glede na poklic svojih staršev oblikuje v lastne religiozne tipe, kot ga predstavljajo trgovski, duhovno aristokratski in uradniški tip življenja.

#### IV. Religiozno vzgojna dobrina (115–153)

Trstenjak najprej razčisti dvoje gledanj na vzgojo, in sicer vzgojo kot mehanično kvantitativno dogajanje, ki ima učenca za pasivnega prejemalca koristnega znanja in je bilo značilno za didaktični materializem 19. stoletja; ta je skušal natrpati učenčevo glavo s čim večjo količino znanja in tako mladega človeka usposobiti za uporabnega člana družbe in vzgojo v smislu osebne rasti, ki skuša razviti v gojencu značilne človeške poteze in narediti iz njega odgovornega člana človeške družbe, in to zlasti s pomočjo posredovanja kulturnih dobrin, med katerimi je religiozna dobrina na prvem mestu. Avtor gleda na vzgojne dobrine pod vidikom ontološke usmerjenosti, psihološke učinkovitosti, metodološke in didaktične izvedljivosti.

##### 1. Ontološka usmerjenost versko vzgojne dobrine (114–125)

Resnica je odnos razuma – spoznanja do predmeta. Ker je vsako bitje eno, resnično in dobro je izhodišče verouka resničnost ali dejanski obstoj vsega, kar spoznavamo na verskem področju. Ker resnica zagotavlja obstoj poznanih dejstev in predmetov, pa dobrota predmetov, to je sposobnost, da nekoga izpopolnijo in dovršijo, zagotavlja bitno ali ontološko polnost, je verska resnica vedno zagotovilo ontološke rasti veroučenca.

Tu gre za dobrine naravnega in dobrine nadnaravnega reda. Dobrene naravnega reda sestavljajo kulturne dobrine, kot so moralne, estetske, znanstvene, socialne, ekonomske, politične, personalne itd. in so predmet obče človeške vzgoje. Dobrene nadnaravnega reda, zlasti sprejetje človeka v božjo družino s pomočjo krsta in delovanja zakramentov, pa dopolnjujejo naravne dobrine. Verouk skuša posredovati predvsem nadnaravne dobrine. Ker je religiozna ali verska dobrina povzetek vseh drugih dobrin in raste iz vseh drugih dobrin, je za oblikovanje harmonične človeške osebnosti osnovnega pomena.

## 2. Psihološka učinkovitost versko vzgojne dobrine (125–143)

Kako naj posredujemo človeku veroučencu božjo dobrino, ki je tako različna od človeške? V odgovor Trstenjak gleda človekove spoznavne zmožnosti in bitne naravnave k religioznim dobrinam človeške narave.

Človeške spoznavne zmožnosti so bistveno simbolične narave, iščejo smiselno razlago sveta in pri tem uporabljajo analogijo. Pri vsem žene človeka neutešljiva sila k transcendenci. V Jezusu Kristusu, to je božji Besedi (Beseda je odgovor Boga na človekovo iskanje) najde človek utešitev svojih neutešljivih želja.

Osnovne naravnave človeške narave dobijo svoje dopolnilo v teocentričnosti, kristocentričnosti, eklezioцентриčnosti in zakramentalnem delovanju Cerkve svojo utešitev.

Trstenjak pod razvojno psihološkim vidikom razlaga te štiri vidike: zakramentalna naravnost dobi zlasti v otroško čutno-fantazijskem dojetanju vrednot svojo utešitev; mladostni idealizem dobiva v Jezusu Kristusu (kristocentričnost) svoj ustrezní predmet; mladostno teženje za včlanjenje v človeško družbo dobiva svojo dovršitev v včlenjevanju v Cerkvi (eklezioцентриčnost) svoje dopolnilo in doba adolescence je kot nalašč obrnjena na teocentrično gledanje na svet.

## 3. Versko vzgojna dobrina pod metodičnim vidikom (144–147)

Trstenjak podaja metodološke napotke, kako naj vzgojitelj predstavi gojencu religiozne dobrine, za katere nosi v sebi osnovne naravnave. To je možno po pravih ali načelih nazornosti, domačnosti, delovnosti, avtoritete – pričevanja na osnovi spoznavno psihološke poti in bitno vrednostne naravnave človeške osebe (146) s čisto konkretnimi nalogami in možnostmi.

## 4. Versko vzgojna dobrina z didaktičnega vidika (147–156)

Tako veroučna vsebina kakor učenec, ki prihaja po posredovanju veroučitelja v stik z veroučno dobrino in končni vzgojni smoter določajo didaktične postopke verouka.

Osnovna veroučna vsebina je Jezus Kristus pod zakramentalnim, teocentričnim, eklezioцентриčnim in kristološkim vidikom. S tem je dana stvarno dogmatična osnova za različne pobožnosti, pri tem pa pobožnost pobožnosti ne izključuje, kajti kdor časti evharističnega Kristusa, mora častiti tudi zgodovinskega. Tako imamo štiri delovne enote: evharistično ali zakramentalno, znanstveno teoretično ali teocentrično, mistično občestveno ali eklezioцентриčno in zgodovinsko ali kristocentrično.

Tem enotam razvojno psihološko ustrezajo liturgično zakramentalna stopnja vseh različnih cerkvenih pobožnih vaj in običajev, stopnja verskega pouka na osnovi zgodb Sv. pisma, cerkvene zgodovine in življenjepisov mladinskih svetnikov, stopnja sistematično spominskega katekizemskega pouka, stopnja kritično osebnega razmišljanja o krščanskem nauku in stopnja sinteze celotnega znanja v svetovno nazorni pogled na svet.

Kar zadeva smotno vzgojno potrebo didaktičnega postopka glede na Kristusovo osebo kot glavno veroučno dobrino in učenčevih razvojno psiholoških stopenj opozarja Trstenjak na to, da je nujno poznati in upoštevati verska dejstva v odnosu do odrešenja in zakon plodovitega momenta, to je predstavitev veroučne dobrine v tre-



nutku, ko ima učenec največjo potrebo po njej. Pri vsem je treba naštete okoliščine spraviti v medsebojno povezavo in narediti ustrezen načrt za pouk verouka.

#### *V. Metodika verouka (156–244)*

Za Trstenjaka je način, kako vzgajamo, se pravi, kako gojencu posredujemo religiozne vrednote, osrednje vprašanje metodike verouka. Pri tem podaja splošne in posebne smernice za veroučno vzgojno delo.

##### **I. Splošne smernice versko-vzgojnega dela (156–218)**

Pri splošnih smernicah versko vzgojnega dela je treba najprej določiti bistvo versko vzgojnega dela, nato opredeliti značilne lastnosti versko vzgojnega postopka in podati glavna načela versko vzgojnega dela.

1. Bistvo versko vzgojnega dela je: 1. osebni stik med vzgojiteljem in gojencem z namenom, da 2. vzgojitelj posreduje gojencu bodisi podzavestno bodisi zavestno pričujoče vrednote v okolju, pri čemer 3. afektivno in efektivno, se pravi s celotno zavestjo in notranjim naponom sodelujeta tako vzgojitelj kakor gojenec. Posebno mesto gre verskim doživetjem, ki se vključujejo v celostno dogajanje vzgojnega poteka.

2. K lastnostim verskega vzgojnega dela štejemo predvsem recipročnost ali medsebojno vzajemnost med vzgojiteljem in gojencem, ki se kaže v trpno-dejavnem individualno socialnem, teoretično praktičnem, celostno sestavljenem in religioznem delu in sodelovanju.

3. K pravilom versko vzgojnega dela spadajo načelo spoznavno teoretične bližine, načelo nazornosti in prepričevalnosti, načelo življenjske bližine, ki se kaže v domačnosti, sodobnosti, aktualnosti, plodovitosti, načelo delovnosti, ki priteguje v delovni proces vsega gojenca, načelo celosti smotra, načelo narave in nadnarave, načelo harmonije vrednot, načelo sodelovanja vseh duševnih funkcij in načelo avtoritete.

II. Posebne smernice versko vzgojnega dela (223–224) zadevajo posamezne delovne enote ali zvrsti, se pravi katekizemski, svetopisemski, liturgični, versko nadaljevalni, apologetično dogmatski, moralni, cerkvenozgodovinski in svetovno nazorni pouk.

#### **Sklepno razmišljanje**

Vsako delo ima v sklopu avtorjeve življenjske zgodovine svoje mesto in pomen. Življenjska zgodovina je vsakemu določena ne samo od notranjih osebnih odločitev, temveč tudi od zunanjih dejavnikov zgodovinskega poteka. To velja z ene strani osebno za profesorja Trstenjaka in z druge strani za njegovo delo Metodika verouka. Gre za človeka, ki sta ga časovno oblikovali dve vojni. Pred in med prvo svetovno vojno je Trstenjak prejel svojo občo izobrazbo v globoko religioznem občutju svoje radgonske domačije. Med obema vojnama (1918–1941) se je najprej humanistično oblikoval na mariborski klasični gimnaziji in je nato svojo religiozno znanstveno osebnost dopolnjeval na univerzi v Innsbrucku. Imel je ravno zadosti časa, da je začel vzgojno delovati na ravni srednje in visoke šole ter je bil po sili razmer primoran, da je izoblikoval svoj humanistično-religiozni credo v Metodiki verouka.

Metodika verouka je izšla prvo leto druge svetovne vojne 1941., ki je naši deželi prinesla temeljite kulturno politične spremembe. Svet Metodike verouka je v svoji

idealni zamisli izginil po drugi svetovni vojni. Nastale so čisto nove okoliščine, kamor s svetovno nazornega vidika Metodika verouka, vsaj v tistih pogledih, za katere je bila napisana, ni več sodila. To je usoda, ki jo je Metodiki verouka skrojila zgodovina.

Toda Metodika verouka ima svojo, od zgodovine neodvisno vlogo in pomen. Lahko rečemo, da je nadzgodovinsko, se pravi izvenčasovno, trajno delo, ki je od zgodovinskih okoliščin popolnoma neodvisno. Pri Metodiki verouka gre za lik človeka, ki ga je izoblikoval Trstenjak. Res je, da se je posvetoval in duhovno obogatil pri tolikih izrednih osebnostih, kot to priča obširna bibliografija, toda ti so mu samo pomagali, da si je izoblikoval svoje gledanje na človeka in ustvaril svoj krščanski humanizem. V razpravi smo govorili o Ottu Willmannu in njegovi Didaktiki oblikovanja. Rekli smo, da je didaktika veda in umetnost poučevanja, kakor je metodika veda in umetnost posredovanja vrednot. Neodvisno od neposrednega povoda, to je potrebe po učbeniku za pripravnike profesorjev verouka na gimnazijah, ki je Trstenjaka privedlo do pisanja Metodike verouka, je Metodika verouka prikaz lika krščanskega človeka, ki sestoji iz vseh vrednot pod harmoničnim usklajanjem najvišje, to je religiozne vrednote. Trstenjakova Metodika verouka je prikaz dela, ki ga katehet kot religiozni vzgojitelj vrši bodisi na osnovnošolski, bodisi na srednješolski, bodisi na akademski ravni.

Če je bila Metodika verouka za Trstenjaka nakazovanje cilja, ki bi ga v Slovenski Cerkvi rad uresničil kot katoliški znanstvenik in vzgojitelj, je Metodika verouka za Slovensko Cerkev prikaz ideala krščanskega človeka, ki naj bi ga uresničevali v vseh obdobjih, neodvisno od časa in okoliščin, v katerih živi kristjan.

Zelo zanimiva je sprememba naslova italijanskega prevoda Metodike verouka, ki se leta 1945. glasi *La metodica dell'insegnamento religioso*, kar je dobeseden prevod slovenskega naslova, medtem ko se naslov iz leta 1955. glasi *Psicologia e pedagogia nell'insegnamento religioso* (Psihologija in pedagogika v religioznem pouku), kjer prihaja do veljave religiozna pedagogika ali vzgojeslovje na osnovi psiholoških dognanj. To vsekakor Metodika verouka je, toda s poudarkom, da je Trstenjak vanjo položil humanistično in krščansko genialnost.

Marijan Smolik

## Pozabljena dvestoletnica

(E. J. Domainko, 1784–1850)

V Radgoni ob Muri, rojstni župniji profesorja dr. Trstenjaka,<sup>1</sup> se je pred dobrimi dvesto leti, ko z državno mejo še ni bila razdeljena na slovensko Gornjo Radgono in avstrijski Radkersburg, dne 22. decembra 1784 rodil Eduard Johann Domainko, verski pisec, ki je danes po krivici skoraj neznan tako v Sloveniji kot v Avstriji: njegovega življenjepisa ne najdemo ne v Slovenskem biografskem leksikonu ne v Österreichisches Biographisches Lexikon. Uporabim zato vsaj to priložnost, da se nekoliko seznanimo s svojim rojakom.

Ime priča za njegov slovenski rod, domanji namreč po Pleteršniku pomeni isto kot domači. Priimek iz te vzhodnoštajerske besede pa poznamo kar v pet različnih oblikah: Domainko, Domajko, Domajngo, Domajanko in Domanjko.

V času Domainkovega življenja je bila Radgona s svojim širšim zaledjem vred del sekovske-graške škofije. Zato je razumljivo, da je šel mladi deček v šole v Gradec, kjer je končal tedanjo gimnazijo in filozofski licej. Kot gojenec graškega bogoslovja je bil 21. septembra 1815 posvečen za duhovnika. Škofija je bila takrat po smrti škofa J. Fr. Waldsteina (1812) dvanajst let brez pastirja.<sup>2</sup> Morda je tudi zato Domainko že dva meseca po novi maši vstopil v starodavni samostan avguštin-skih kanonikov v mestu Voraau nedaleč od Gradca. Tam je dokončal bogoslovni študij in nato opravljal pastoralno službo v različnih župnijah tega samostana in v Voraau. Škof R. S. Zängerle mu je 1838 poveril službo spovednika pri karmeličankah v Gradcu, morda zato, ker je objavil dve knjigi o spovedi: **Erklärung der fünf Stücke zur Beicht** (1823) in **Erklärung der heil. Sakramente der Busse und des Altars**.<sup>3</sup>

Svoje teološko znanje je Domainko torej že mlad uporabljal za spisovanje duhovno spodbudnih knjig, ki so izhajale druga za drugo in v številnih nakladah, seveda pa so bile pisane v nemščini, ker se slovenščine nedvomno nikoli ni učil v šoli.

Domainkova po času izida druga knjiga **Die ganze christkatholische Lehre in Beyspielen** je za dolgo vrsto let in desetletij postala priljubljen priročnik v krščan-

<sup>1</sup> Krajevni leksikon Slovenije, IV Podravje in Pomurje, Ljubljana 1980 navaja za rojstni kraj dr. Antona Trstenjaka vas Ivanjševci (str. 42) in Rodmošci (str. 54). Prav je (po krstnem listu) Ivanjševci, čeprav ima tudi SBL IV, 195 zapisano Rodmošci.

<sup>2</sup> Prim. F. Kovačič, Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928), Maribor 1928, 349.

<sup>3</sup> Bibliografija, navedena na koncu članka, ne navaja 2. izd. tega spisa, natisnjene v Gradcu 1827, ki pa je v stari Vidmarjevi knjižnici, delu Škofijske knjižnice v Ljubljani, ampak samo 3. izdajo iz leta 1840 na Dunaju.

skih družinah. Prvič je izšla 1826, nato pa vsaj še petkrat, vsaj dvakrat še po avtorjevi smrti. V njej je ves krščanski nauk razložil z zgledi iz življenja preprostih svetih ljudi: pastirjev, služabnikov, kmetov in obrtnikov, kakor jih našteva v podnaslovu knjige, ki je velika in debela (1200 strani) kot nekdanje tako priljubljene Mohorske Zgodbe svetega pisma.

V prvem delu knjige pripoveduje izbrane »zgodbe«, življenjepise iz Stare zaveze, vmes pa vpleta posamezne verske resnice in zapovedi, kakor jih vsebuje svetopisemski odlomek. Podobno v drugem delu riše vse Jezusovo življenje, mimogrede pa razlaga različne praznike cerkvenega leta, ko se spominjamo posameznih teh dogodkov. Po opisu binkoštnega dogodka začne pripovedovati o delovanju apostolov in evangelistov ter preide na življenje krščanskih svetnikov. Vse ima razvrščene po abecedi, da bi jih tudi preprosti bralci lahko hitro našli, izbral pa je, v skladu s svojim namenom in naslovom, predvsem ljudi »nizkega« stanu, ker je njihovo življenje lahko neposreden zgled in vabilo za preproste bralce (vabljev primer nekakšne sociološko obarvane študije o svetništvu). Tudi v tem delu je ob življenjepisnih podatkih razložil posamezne verske in stanovske dolžnosti. V zadnjem delu knjige so navodila za domače pobožnosti: razlaga molitve, spodbuda za molitev različnih litanij in molitev pri bolnikih. Ta del je večkrat izšel tudi kot samostojna knjiga: *Häusliche Andacht für christliche Familien*.<sup>4</sup>

Avtorjev smisel za praktičnost razodevajo abecedna kazala ob koncu knjige, s katerimi lahko hitro poiščemo izbranega svetnika pa tudi resnice, o katerih se želimo poučiti. Poseben seznam usmerja k primernim odlomkom za posamezne stanove, spet drug pa je sestavljen po zaporedju takratnega avstrijskega katekizma. Knjiga je bila precej razširjena tudi v naših krajih, kakor pričajo izvodi različnih natisov v slovenskih knjižnicah.<sup>5</sup>

Samo naštejemo še druge Domainkove knjige: *Anrede an eine Schar Wallfahrer zu Maria Zell* (Graz 1836), *Andacht zu den fünf Heiligen* (Graz 1839), *Andacht für das hohe Fronleichnamfest und für die ganze Octave* (4. izd. 1856).

Za Slovence pa je posebej zanimiva Domainkova zadnja knjiga: *Andacht zur schmerzhaften Mutter Gottes*, ki je 1846, štiri leta pred piščevo smrtjo, izšla v Gradcu. Isti graški knjigar Sirolla je namreč že naslednje leto založil tudi slovenski prevod knjige: *Molitne bukvice ali pobožnost k časti sedem žalosti Device Marije*. Prevod je oskrbel tedanji kaplan v Negovi Franc Bezjak, ki pa po takratni navadi ni navedel nemške predloge in njenega avtorja. Šele pred petdesetimi leti je odvisnost Bezjakove knjige od Domainka ugotovil I. Koštial s pomočjo F. Ušeničnika.<sup>6</sup> Tudi slovenska knjiga se je ljudem zelo priljubila: do konca stoletja je izšlo še šest izdaj. Lahko samo domnevamo, da je bil pisec vesel tudi slovenske knjige.

Težko se danes vživimo v duševnost naših izobražencev iz prve polovice prejšnjega stoletja, ki ponekod niso imeli prav nobene priložnosti, da bi se izobrazili v

<sup>4</sup> Omenjena bibliografija navaja le 6. graško izdajo 1865, v Univerzitetni knjižnici v Mariboru pa imajo 3. izd. iz 1835.

<sup>5</sup> Drugo graško izdajo 1833 ima UK Maribor in Semeniška knjižnica v Ljubljani (dobili iz Kranja), 3. izd. Graz 1836 je v Škofjski knjižnici v Ljubljani in v knjižnici samostana Stična, 5. izdaja Dunaj 1860 je v Semeniški knjižnici v Ljubljani.

<sup>6</sup> Prim. I. Koštial, Jezik v Bezjakovih »Molitnih bukvicah«, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 31 (1936), 137–140. F. Simonič, *Slovenska bibliografija, Ljubljana 1903–1905*, str. 31 je opisal sedem izdaj, UK Maribor ima izdaje 1847, 1850, 1857, 1871; zbirka verskega tiska v Semeniški knjižnici v Ljubljani nima nobene.

materinščini in so zato vse življenje ostali v območju tujega jezika: Prešernove in Slomškove zasluge iz tega časa so toliko bolj vidne ob primerjavi z ljudmi Domainkove vrste.

V Krajevnem leksikonu Slovenije (IV, 40) je za Domainka napisano, da je bil publicist, pisec nemških nabožnih knjig in dopisnik Novic.<sup>7</sup> Dokumentacija v Univerzitetni knjižnici v Mariboru<sup>8</sup> pripisuje Edvardu Domainku pesem »Spoznanje«, ki je 30. aprila 1845 izšla na naslovni strani (str. 69) ljubljanskih Bleiweisovih Kmetijskih in rokodelskih novic. Podnaslov pesmi »Kar šole v men' so zamudile, ste ve, Novice, domestile« uvaja dvanajst kitic. V njih pesnik »Domanjko iz Štajerskiga« omenja svojega slovenskega očeta učitelja, ki pa mu ni mogel dati slovenske izobrazbe. Šele ob stiku s slovenskimi otroki v šoli in zlasti ob branju Novic se je pisec pesmi s svojimi učenci vred začel učiti slovenščine, pesmica pa naj njegovo hvalo tako koristnemu slovenskemu listu ponese v svet. Pesem razodeva, da je bil njen avtor učitelj, zato jo bo treba pripisati Francu Domanjku, ki je bil tedaj učitelj v Framu pri Mariboru in je naveden v seznamu naročnikov Novic.<sup>9</sup>

Besede njegove pesmi pa veljajo za marsikaterega Slovenca tedanjega časa, tudi za teologa Domainka: »Zdaj pak povedat ni me sram, Nej ve slovenski svet – De prav slovenšne še ne znam, In je učim se spet.«

Za podatke o Domainkovem življenju in delih se zahvaljujem urednici avstrijskega biografskega leksikona dr. Evi Obermayer-Marnach in knjižničarju samostana v Vorauu dr. Ferdinandu Hotzu, ki sta mi poslala kopijo Domainkove biografije iz knjige Berthold Otto Cernik, *Die Schriftsteller der noch bestehenden Augustiner-Chorherrenstifte Österreichs von 1600 bis auf den heutigen Tag*. Wien 1905, str. 322–323.

---

<sup>7</sup> V istem članku Krajevnege leksikona je treba popraviti ime našega profesorja Dermota, ki je Valter, ne Valentin.

<sup>8</sup> Podatke iz UK Maribor je izpisal dr. Stanislav Kos, za kar se mu lepo zahvaljujem.

<sup>9</sup> Mislim, da je ta navedba dovolj močen razlog, da pri teologu Domainku črtamo oznako, da je bil dopisnik Novic – težko si je tudi misliti, da bi šestdesetletnik, pisec samo nemških knjig, začel pisati slovenske pesmi. Pregledal sem Novice tistih let, če bi našel še kaj drugega, pa brez uspeha.



Anton Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1985, 490 str.

Naš dolgoletni profesor nam je ob svoji osemdesetletnici podaril še en plod svojega dolgoletnega snovanja, ki ga izražajo že njegova prejšnja dela, je pa v Okvirni antropologiji, kakor je podnaslovil svoja razmišljanja in raziskovanja o človeku, doseglo novo stopnjo. Delo je prvenec te vrste v našem slovenskem prostoru in pomeni dragoceno pridobitev za vse, ki raziskujejo človeka, pa tudi za tiste, ki bi o človeku radi globlje in temeljiteje razmislili. Iz dela ne govori samo psiholog, ampak prav tako teolog in filozof, znanstvenik in človek neposrednega vsakdanjega razmišljanja.

Antropologija je področje, ki mu je Trstenjak vseskozi posvečal glavno pozornost. Njegove znanstvene kot poljudnoznanstvene knjige razodevajo zanimanje za človeka: Pastoralna psihologija (1946), Psihologija dela (1951), Psihologija umetniškega ustvarjanja (1953), zadnji sta ponovno izšli v zadnjih desetih letih v predelanih izdajah; poljudnoznanstvene pri MD Med ljudmi, Pota do človeka, Človek v ravnotežju, Človek v stiski, Če bi še enkrat živel, V znamenju človeka. Pri SM je že izšla njegova Psihologija ustvarjalnosti, ki prav tako razodeva človeka kot presežno, psihološko in sploh znanstveno nedosegljivo bitje. Človek bitje prihodnosti pomeni prizadevanje Trstenjakove osnovne opredelitve, da bi človeka kot simbolično bitje postavil v okvir človekovega spoznanja (okvirna antropologija!). Poskus, ki se, kakor ugotavlja avtor v svojem nemškem povzetku, vedno konča v mitu. Če se vrnemo k izvoru te besede, potem moramo v tem smislu reči, da človeka ni mogoče nikoli dokončno raziskati, ampak o njem lahko le p r i p o v e d u j e m o (gr. *mithe-in*), ne da bi kdajkoli mogli o njem vse povedati.

Vsaka antropologija mora spravi v svoji okvir večplastnost, večdimenzionalnost človeka. Trstenjak jo je razdelil na devet poglavij, ki prikazujejo to razvejanost človeka in prehajajo eno v drugo, da tako zopet poudarjajo človekovo celoto.

Prvo poglavje vsebuje biološke razsežnosti človeka. Trstenjak pravi, kako je šele današnja biologija spoznala, da sta človek in žival kljub mnogim skupnim potezom fiziološkega in biološkega sestava med seboj vendarle različna. Fosilni

ostanki iz preteklosti dajejo sicer nekaj primerjav človeka z višje razvitimi sesalci, vendar ostaja človek skrito bitje.

Biološkost človeka je tesno povezana z njegovo kulturno sposobnostjo. Človek ob rasti obenem tudi ustvarja, zato izraža človekovo življenje dvojnost: po eni strani imamo na razpolago zgodovinske oz. fosilne ostanke človeka kot biološkega in fiziološkega bitja, po drugi pa nikoli niso samo to, ampak tudi plod zgodovinskega oblikovanja, katerega avtor je človek sam kot kulturno bitje. V drugem poglavju razpreda ob zgodovinskih dobah to človekovo dejavnost, ki jo ustvarja človek, ko je »s svojim zgodovinskim ravnanjem, ubežal mirujoči sedanjosti živalskega sveta v nov svet, v katerem se mu odpira tudi preteklost in prihodnost« (73). Ta človekova posebnost je njegova prvina, ki jo Trstenjak antropološko obravnava v oddelkih tega poglavja: Zgodovinska eksplozija, Zgodovinski nemir, Zgodovinska tradicija, Zgodovinska dialektika in Zgodovinska zavest, ko potem preide iz tega organsko v Človeka kot odprto bitje, to pa je vsebina 3. poglavja.

Človek je odprt sistem. Deluje kot neka smiselna celota, vendar ne v samem sebi, ampak v večvrstnih interakcijah. Odprt je v prostor, v čas, v smisel, ki povezuje tudi oba prejšnja. Smisel je »zadnja danost«, ki ni vezana niti na predmet niti na besedo. Človek je odprt tudi v svobodo, samozavest in sozavest ali v sočloveka, v »ti«. Človek kot osebnost izraža sistemsko zasnovanost, ki pa se neprestano presega: napetost med realno in idealno podobo osebe (138).

Zato v četrtem poglavju obdeluje temeljno človeško razsežnost, ki izvira iz napetosti med človekovo realno in idealno podobo osebnosti, izraža pa se tudi na vseh nivojih človekovega bivanja: njegovo simboličnost. Gre torej za osrednji pojav človeka, ki pa je ravno zaradi tega najmanj dostopen znanstvenemu obdelovanju in zahteva filozofski pristop. Človek je bitje znakov, ki jih tudi sam ustvarja, tako nastaja govorica: »Človek je človeku človek po besedi, ali krajše: človek je po besedi človek« (159). Človeška simboličnost je vzrok presežnosti, napredovanja pa tudi napadalnosti (ekspanzije). Iz simboličnosti izvira tudi človekova dvojnost v odnosih: človek-svet, človek-telesnost,

človek-podzavest, človek-institucija, človek-delo, človek-smisel, ki jih Trstenjak povzema pod skupni imenovalec simboličnost in odtujenost. Simboličnost je človekovo delo, je njegovo osebno prizadevanje, to pomeni človekovo ustvarjalnost; o tem govori peto poglavje. Ustvarjalnost je posledica človekove simbolične sposobnosti, s katero neprestano ustvarja nov svet. Ta ustvarjalnost je namenjena predvsem samouresničevanju človeka, torej ustvarjanju njega samega. To potrjuje tako ontogenetski (razvoj osebk) kot filogenetski (razvoj vrste) potek človeka. Ustvarjalnost sega na vsa področja človekovega delovanja; s tem človek ustvarja kulturo. Pojem kulture pa je mnogostranski, ker je vsak človek zraščten s svojo kulturo. Trstenjak to še posebej kaže na razlikah kulture Vzhoda in Zahoda, ko danes posebno zahodni svet skuša vsiliti Vzhodu svoj pojem sreče in zadovoljstva, s tem da bi vzhodnega človeka rešil materialne bede in ga morda tako pahnil v še večjo duhovno bedo, ki jo doživlja danes Zahod.

Šesto poglavje razvija naslednjo komponento človeka, ki izvira iz njegove simboličnosti, njegove dialektičnosti. Opredeljuje jo med molčečnost in zgovornost, enoumnost in dvoumnost, istost in različnost, inteligenco in antiinteligenco, povezanost in razčlenjenost, posamičnost in splošnost, imanentnost in transcendentnost, časovnost in nadčasovnost, individualnost in socialnost, samodejavnost in sodejavnost, podzavestnost in samozavestnost, srečnost in nesrečnost. Pri tem povzema nekatere temeljne pare, ki jih je v svojih Problemih psihologije uporabil za določitev osebnosti.

Zaradi sistemske odprtosti je človek tudi vprašujoče bitje. Že Grki menijo, da je začudenje začetek razmišljanja. Človek je začuden nad samim seboj, nad svetom, ki ga obdaja in ga simbolično povzema, zato tudi ne more nikoli priti do temeljev svojega bivanja, po čemer pa bi sam sebe dokončno določil. Največjo uganko mu tu zastavlja ravno smrt. Človek najde odgovor na smisel svojega rojstva, ne zna pa dati smisla svoji smrti (321). Tukaj človek nujno stoji za znanostjo ali nad njo, znanost lahko reče le »non liquet« (ni jasno), človek pa vendarle že od davnine hoče odgovor, ki ga izraža Hesse oz. Sokratov primer (322). Človekova vprašljivost pa se pokaže tudi v ambivalentnosti, v nihanju, kjer Trstenjak obravnava molitev kot izraz človekovega nihanja med imanenco in transcendo, v izzivalnosti, v upornosti.

Človek kot vprašljivo bitje razodeva svoje hote-nje, svojo voljo, ker hoče vprašanjem, ki jih odkriva v svetu, dati tudi odgovor. Zato je človek kot volja tudi odgovorno bitje, po tem pa odkrivamo »celo eno najvišjih plasti človekove osebnosti, da govorimo s strokovnimi izrazi antropologov, psihologov in filozofov« (351). Kot osebnost je človek

večplastno bitje, pri tem pa se zopet razodeva njegova odprtost. Ravno tukaj (na etični ravni), ko gre za človekovo odgovornost, vidimo, da človek odgovarja na fiziognomični in psihognomični plasti, ki je srednja plast v tkm. vertikalni ali tudi horizontalni dimenziji (vertikalna: človekova notranja večplastnost, horizontalna: človekov odnos do okolja). Višek dosega odgovornost na personognomični plasti, ki je človekovo središče, kjer človek »preruča sam sebe v etični vrednosti, ki jo imejemo čast in njeno stopnjevanje slava« (375).

Ta vrhunec osebnosti razodeva človeka kot etično, v polnem smislu odgovorno bitje, kot vrednostno, zadolženo, zlagano in tragično bitje, kjer ima odločno besedo krivda oz. izvorni greh oz. človekova tragičnost (385/6). Trstenjak poudarja, da danes radi »osebno krivdo ravno moderni ljudje zmeraj bolj odrivajo nazaj na nekega anonimnega pragrešnika. Sodobnikom pa pri tem pridejo na pomoč še psihologi in sociologi, ki s svojimi dokazi utemljujejo nazor, da so »zločinska dejanja pač logična in vzročna posledica okoliščin, prednikov itd. Tako s postopnim potiskanjem krivde v preteklosti splahneva zmeraj bolj prava vsebina krivde in z njo kazni. Nazadnje še končni izgovor: dedna obremenjenost« (386).

Vrhunec etičnosti predstavljajo mejne situacije, kjer mora človek postaviti svoje bivanje na preizkušnjo: spolnost, smrt, trpljenje, kjer se danes kaže človekova tragika. Tukaj Trstenjak dobro nakazuje premike v življenju sodobnega človeka, ko je v tabu, v pokritost zagnil konec svojega življenja in s tem sam sebe obsodil na končnost. Njegovo bivanje pa je le v odprti prihodnosti, o čemer razpravlja v zadnjem poglavju. Odprtost gre v smeri razvoja, v smeri napredka, v smeri predvidevanja, v smeri nazorov, v smeri vzorov. Zdi se, da daje poglavju ton ugotovitev, da sodobni svet kvantitativno napreduje, medtem ko je ohranjanje vrednot dal na stran. »Dosledno s takim pojmovanjem se ustvarja javno mnenje, da družbi sploh ni treba posebej skrbeti še za ohranjanje in dvig morale. Skrb za npravne vrednote in npravno popolnost imajo za zastarelo moraliziranje in pridiganje. In vendar skrb je eksistencial prihodnosti, in sicer ne samo za materialne, marveč tudi za duhovne vrednote.

Tako smo se znašli ob temeljnem in za prihodnost človeštva usodnem nesporazumu: opuščamo skrb za npravno popolnost. Opuščati skrb za npravno izpopolnitev se pravi opuščati skrb za prihodnost. Za npravno življenje je treba skrbeti kakor za biološko, sicer okrneva in propada« (454). Le v tem je tudi človekova sreča, če razvija dobroto in popolnost in na dnu tega človeškega hrepenenja je »neugasljivo hrepenenje po sreči. Upanje v dosego sreče je dejansko gonilna vzmet vsakega drugega hrepenenja« (456).



Na koncu sledi še povzetek v nemščini in angleščini, imensko in stvarno kazalo, ki dajeta knjigi toliko večjo vrednost, ker bo bralec ali raziskovalec lahko takoj našel zaželeno ime ali stvar. Slovenska matica je knjigo izdala že v znanem formatu, ki ga imata tudi Psihologija ustvarjalnosti in Problemi psihologije, obe Trstenjakovi knjigi, ki jih je že izdala. Žal se je vgnezdilo nekaj tiskarskih napak.

»Človek bitje prihodnosti« je brez dvoma dragocena obogatitev slovenske kulture. V času, ko iščemo novih vrednot, ko nas pestijo moralne in druge stiske, pomeni takšna knjiga smer, kamor je treba iskati: Marx je dejal, h korenini, ki je človek. Vedno bolj se zavedamo, da se moramo vrniti k izvoru. Znanstvenik in človek vsakdanje izkušnje morata nazaj k človeku, na njem odmeriti celovite razsežnosti in odtod izpeljati moralne norme za človekovo preživetje. Kriza sodobne družbe je brez dvoma v tem, da ne najdemo ali ne sprejmemo takšne podobe človeka, ki bi upoštevala vse njegove razsežnosti. Duhovnost prihodnosti bo brez dvoma gradila na človeku iz mesa in krvi, na človeku duha in duše, skratka, na celovitem človeku, ki se bo lahko uspešno izmotal iz ujetosti v sodobne sisteme, predsodke in enostranska merila. Odprto, skrivnostno, v prihodnost usmerjeno bitje človek bo lahko uspešno kljuboval viharjem sedanjosti in prihodnosti. Trstenjak je kot že s svojimi dosedanjimi knjigami začrtal pot, po kateri bodo morali hoditi znanstveniki in seveda z njimi predvsem ljudje, ki imajo glavno odgovornost za človekovo prihodnost.

Janez Juhant

*J. Hlebš, Der panpsychistische Identismus in der Biophilosophie von Bernhard Rensch. Auseinandersetzung mit einer naturalistischen Weltanschauung. Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien 1983, 333 str.*

Kakor že naslov pove, obravnava avtor Renschevo biofilozofijo s stališča krščanskega svetovnega nazora. Rensch je zoolog, hkrati pa v svojih najboljšejših delih filozof. Njegov panpsihični identizem je utemeljen spoznavno teoretično, kakor sam to načelno poudarja, vendar pa je v bistvu samo posebna različica panpsihizma, kakršnega poznamo že skozi dolgo zgodovino prirodne filozofije, zlasti tiste, ki izhaja iz evolucionističnih postavk. Menda je poseben pomen kritične obravnave njegovega filozofskega in svetovno nazorskega sistema v nekaterih kar zapeljivo idealistično zvenceh sklepah, do katerih Rensch prihaja, tako npr. ko govori o človeku, da se je razvil do polboga in podobno. Hlebš v temeljiti razčlenitvi Renschevih nazorov prepričljivo dokaže, da so ti nazori s svojimi etičnimi in religioznimi posledicami krščanstvu prav tako tuji kakor vsak drug, tudi

materialistični monizem: ni prave razlike (dvojnosti) med dušo in telesom, tudi materija ima zavest: med neživim in živim, živaljo in človekom so samo količinske, ne pa kvalitativne razlike; vse vodi v etični determinizem in fatalizem; pojmovanje osebe je zgolj naturalistično brez specifične utemeljitve etičnih vrednot, kar vodi v pravni pozitivizem; tudi religija sama je zgolj produkt naravne evolucije, ki ji še tako romantično in pobožno govorjenje o religioznem doživljanju veselja ne more dati specifično religiozne višine.

Namen teh skromnih vrst nikakor ni v strokovni in znanstveni analizi in oceni Hlebševega dela, marveč hoče biti samo informacija o publikaciji njegove doktorske disertacije na filozofskem inštitutu teološke fakultete v Salzburgu, kjer je že deset let prej dosegel doktorat tudi iz komparativne anatomije na podlagi disertacije Beiträge zur Kenntnis der Biologie des Grottenolms (Proteus anguinus Laurenti) mit besonderen Berücksichtigungen der Feinstruktur des Zwischenhirns und der Hypophyse; zdaj pa je že osem let asistent in honorarni predavatelj prirodne filozofije na filozofskem inštitutu teološke fakultete prav tam, se pravi v podobnem statusu, ki bi ga naj bil zavzel leta 1973 na ljubljanski teološki fakulteti in mu ga je prej neuradno in neobvezno obljubljal tudi takratni veliki kancler nadškof dr. J. Pogačnik, a se to iz znanih razlogov ni uresničilo.

Anton Trstenjak

*Karl Matthäus Woschütz, De Homine, Existenzweisen Styria, Graz 1984, 336 str.*

Avtor je profesor na katedri za religijske in biblične znanosti na teološki fakulteti v Gradcu. Poleg svojega profesorskega poklica opravlja tudi dušnopastirsko delo ob koncu tedna v župniji v Celovcu; tu je rektor podružne cerkve Kristusa Kralja v župniji sveti Egidij (Tilen). Svoje teološke študije je opravil v Innsbrucku in v Rimu. Doktoriral je v Innsbrucku s temo o E. Blochu. V svojem predavateljskem in raziskovalnem delu razgrinja kulturno in antropološko vprašanje človekovega izbora, njegovih temeljev in njegovega upanja v prihodnost. Tudi De Homine je posvečena temu vprašanju.

Predstavniki sodobne teološko-filozofske šole je E. Coreth. Izhaja iz sholastike in nemškega idealizma ter razgrinja vprašanje, ki so ga v teologiji zastavili po novih predpostavkah teologije že veliko pred drugim cerkvenim zborom teologi Günther, Baader in Hermes. Corethu je osnova mišljenja ravno VPRAŠANJE. Coreth, Marechal, Rahner, Lonergan, Muck, De Lubac veljajo za utemeljitelje novih poti v teologiji. Kar se teologom v 19. st. še ni posrečilo, je po zadnjem cerkvenem zboru postal imperativ katoliške teologije in cerkvene

politike (v prvotnem grškem smislu te besede: polis pomeni skupnost, politikos, javen, občī).

Vprašanje je torej temeljna razsežnost človeka, ki ga spremlja od njegovih začetkov do danes. Grki so v začudenju, v vpraševanju videli začetek modrosti, filozofije, kakor beremo pri Platonu in Aristotelu. Vprašanje o človekovem bivanju stoji tudi v ozadju starozavezne teologije, posebno v modrostnem slovstvu, vprašanje je porodilo tudi rimski čut za pravni red. JERUZALEM, ATENE in RIM so po Woschitzu tri osi, na katerih temelji zahodnoevropski človek. Atene so zibelka zahodnoevropske misli, Rim zahodnega pravnega reda, Jeruzalem pa je znamenje odrešenja. **Sova, tehtnica in križ** določajo pot zahodnjaka in tam, kjer se je posrečila njihova združitve, je človek tudi najbližje svoji sreči.

Grški odgovor na človekovo vprašanje je MODROST. Modremu je lastno urejevati, je zapisal Aristotel v svoji Metafiziki. Resnica je Grku odkrivanje človekove bivanjske skrivnosti. Alétheia hrani in sebi še svoje mitične prvine: skritost je usoda človekove stvarnosti, nikoli je ne more popolnoma odkriti, zato je tudi danes demitologizacija za človeka nedosegljiv ideal, ko je tudi v današnjem razsvetljenem industrijskem stoletju človek zamenjal stare mite z novimi.

Iz grških mitičnih podob seva slika današnjega človeka. Zato jih Woschitz povezuje oz. prepleta z njihovimi sodobnimi obdelavami Camusa, Freuda, Kafke, Gida, Becketa ter pesnikov in mislecev, ki posegajo na področje starogrške modrosti. Vedno znova se človek vrača k sanjam preteklosti, da bi nedoumljivo določil kot nedoumljivo, kar izraža Woschitz s Kafko: »Vse te podobe hočejo pravzaprav povedati, da je nedoumljivo nedoumljivo in tega smo se zavedali« (56). Prometej, »grški Adam«, je bogovom ukradel ogenj in samostojno zastavil svojo življenjsko pot. Njegova rešitev je pomirjenje z bogovi, tega pa ne more doseči, temveč vedno znova tu propade. Posebno naznačujejo njegov propad sodobni postprometejski miti. Tragičnost človeka v mitu o Sizifu je sodobnemu svetu posebno blizu. Woschitz analizira Camusovo podobo grškega Sizifa; Camus razodeva brezsmiselnost bivanja, eksistence in človekov odpor, da bi v spoznanju svojega položaja odkril možnost svojega osvobojenja. Zato imenuje Sartre Camusa »cartezijanca absurda«. Ali očarljivi pevec Orfej, ki s svojim petjem pričara raj na zemljo. Smrt ljubljene Evridike pa tudi njemu spremeni raj v polje trpljenja in žalosti, dokler ne odide iskat ljubljeno ženo. Ljubezen premaga tudi pragove smrti, ko pa Orfej osvobodi ženo, mu jo tragičnost ljubezni znova za vedno zapre.

Tragičnost življenja še posebno razgrinjajo grški dramatik Ajshil, Sofoklej in Evripid. Njihovo tragično vsebino opredeljuje Woschitz z misli-

mi kot: S trpljenjem se učiti, Nasprotje med videzom in bitjo ter Ekstaza in red. Trpljenje ostaja za človeka nekaj nelogičnega, nedojemljivega za njegov razum, zato onstran metafizike, kakor meni T. Adorno v izkušnji Auschwitza, človek vendarle išče teološko razlago, ki mu namesto razumskih odgovorov daje vsaj upanje v trpljenju. Nasprotje med stvarnostjo in videzom se izraža v Ojdiipovi tragediji, ki se nadaljuje v Antigoni. V Bahantkah razmejuje Evripid meje med ekstazo, iztirjenjem, iluzijo in redom, ki se razodeva v nasprotju med Dionizom in Pentejem, tebanskim kraljem.

Posebno poglavje (4) in vrh grške poti do modrosti in resnice je Sokrat. Njegova eksistenca, ki je zrasla znotraj sofistike, je praktični vrh grške filozofije modrosti človeka. Čeprav ga je Platon prekašal v sistematični in kulturni celovitosti grške misli in je Aristotel dosegel brez dvoma znanstveni vrh klasične grške misli, je vendar Sokrat praktično in teoretično (zadnje izhaja iz prvega) razvil oz. odkril podobo človeka, ki je neverjetno blizu starozaveznim prerokom in Jezusu. Pri njem je misel še ostala meso, življenje, dejavnost, neposrednost, kasneje pa se je vedno bolj popredmetila, postajala sistem (prim. 284). Dobro in zlo je v človeku in se v njem uresničuje. Tudi absolutno, brezpogojno je v njem, ne absolutum (odločeno, samo po sebi – a se), zato pa gibalo človekovega življenja. Človek, ki razločuje dobro in hudo, bo živel preudarno (104). Smisel življenja pa sodoloča smrt, ta pa šele dokončno odkriva »pravičnost, dobroto in resnico«. Po smrti človek končno postane deležen (metexis) dobrega, resničnega in lepega (107). Ker človek v smrti odkriva polnost bivanja, je smrt največji dogodek življenja. Zato Sokrat tik pred smrtjo naroči prijatelju Kritonu, ki mu je stal ob strani, ko je izpil čašo strupa, naj takoj po smrti darujejo Asklepiu, zavetniku zdravnikov, ker mu je naklonil najboljše zdravlilo na zemlji, strup, ki mu je odprl pot k soncu »bogu jasnosti, luči, čistosti in popolnosti«, ki je Apolonov simbol (108).

Woschitz zaključuje grško misel o človeku prav pri Sokratu; sicer je kasnejša grška filozofija ustvarila bleščeče sisteme, vendar je Sokrat primer grškega človeka, ki gradi na svojih kulturnih okvirih in se dviga iz njih. Njegovo sporočilo, da je smrt skrivnost življenja, ga je napravilo brez dvoma nesmrtnega in ga približalo vsem dobam in miselnim sistemom.

Rimsko podobo človeka nam Woschitz predstavlja z Vergilom. Kajti to je »mož, v katerega je vdet duhovni razvoj Evrope kot nedotakljiv in nerešljiv člen. Obstaja duhovni pojem Evrope, ki je močnejši od ras, dejanj, narodov, časov in zgodovine in – ali sovpada z imenom Vergila ali se izdvaja iz pojma zemeljske celine, s katerim tekmuje. Težko bi našli drugo ime v zgodovini, o

katerem bi lahko brez težav rekli enako«. Tako navaja Borchardta (111).

Vergilovo podobo človeka prikazuje po njegovih delih. Govori o bukoliki, kjer opisuje moč pečja, razdvojenost človeškega srca; končuje z vprašanjem o človekovi rešitvi (Četrta ekloga). Georgica nudi temo za razmišljanje o zemlji in zakonih stvari (119): cura, labor improbus, ordo. Iz celote izlušči Woschitz »nravno-zgodovinski svet Eneja, njegov cilj in njegov red«. Rimljan je vkoreninjen v zemljo, v njej je moč preprostega življenja. Vergil povezuje preteklost s sedanostjo, išče duha. »Pobožni Enej« (pius Aeneus), še bolj pravični oz. svojemu temelju zvesti Enej spoštuje božji red, svoje življenje daruje bogovom, ko spolnjuje njihov red: Rim je temelj pravnega reda. Usoda je nad njim, deležen je trpljenja: Stvarem je delež trpljenje: Sunt lacrimae rerum ali kasneje Cerkev: in hac lacrimarum valle: Človekov delež je trpljenje, ne more ga premagati drugače kot s solzo. To je tudi prehod k Jeruzalemu, »kraju trpljenja«.

V SZ Woschitz prikazuje Jeremija kot prototip preroške eksistence. Svetopisemskemu delu ekseget Woschitz posveča razumljivo največ prostora. Sveto pismo je temelj in smerokaz za človekovo izkušnjo v svetu. Pot Izraela je posebnost v zgodovini narodov: Pravični odnos med Bogom in človekom je postavljen z zavezo, po kateri se Bog in njegovo ljudstvo obvezeta, da bosta drug drugemu ostala zvesta. Posebno vlogo znotraj tega odnosa ima prerok. Boga kliče in zastopa njegovo besedo. To poslanstvo zahteva trpljenje.

Tudi novozavežno sporočilo Woschitz preučuje na osnovi krščanske eksistence. Njen temelj so evangeliji, pisma, Apostolska dela in Razodetje. Kristjan je prepričan, da je Bog z njim povsod in v vseh dogodkih življenja. Zato je človek vedno tudi božje bitje. Najlepša podoba človeka je Jezus Kristus, ki je tako odrešenje sveta. Kajti človek je po svojem izvoru (»ti, ki so rojeni iz Boga«), določen za njega.

Tako Woschitz razčlenjuje krščansko existenco po Janezovem evangeliju s temami: »Nov izvor«, ki ga razodevajo srečanja z Jezusom na začetku evangelija, »gnoza«, božje spoznanje, ki ga je deležna Samarijanka ob vodnjaku, »vera«, ki jo razodeva kraljevi uradnik (4, 46 sl.), »učenci«, ko Jezus zbira svoje najbližje in jih pošilja (1, 35 sl.). Jezusovo delo in poslanstvo opredeljuje tema Resnica in svoboda, ki temelji na 8. poglavju Janezovega evangelija. Heidegger je v svojem predavanju leta 1930 pribil: Ni resnice brez svobode. V svobodi se razodeva tudi božja resnica. Jezus je prava luč, ki je prišla na ta svet (12, 44) in razsvetljuje vsakega človeka (1, 9). Jezus je kruh življenja in živa voda. Pristop k Jezusu je pot križa, »Če pšenično zrno ne pade v zemljo in ne umre, ostane samo; če pa umre, obrodi obilo sadu« (11, 24).

Podoba o pšeničnem zrnu je »odgovor na epizodo vprašujočih Grkov« (str. 200), ki zahtevajo znamenj, razodelo pa se jim bo para-doksno (nasproti lepemu videzu) božje veličastvo na križu. Jezusov poslovljni govor ima kot »volilo johanejskega simpoziona« podobno zgradbo kot takrat običajni poslovljni govori. Woschitz ga primerja s Sokratom v Platonovem Fajdonu (203). Pri tem poudarja božansko naravo Jezusovih poslovljnih besed. Zato se mora vera »izkazati z novo zapovedjo«. Tukaj natančno razčlenjuje zgradbo in pomen v 34 in 35, v katerih Jezus postavlja novo zapoved in jo utemeljuje s svojim zgledom. Zato je tudi Jezus pot k Očetu (14, 8). Odrešenje je »bivanje v njem«, kot vinska trta daje življenje mladiki (15, 5 sl.).

Podobno razčlenjuje krščansko bivanje v pisnih apostola Pavla. Razčlenjuje njihov okvir, podaja temelje krščanske eksistence; človekov padeč, eshatološki trenutek, Kristusov mir, življenje iz Duha, upanje, pot ljubezni (1 Kor 13). Posebej razčlenjuje pismo Kološanom in Efežanom, ki se soočata z maloazijsko življenjsko filozofijo. Po pismu Hebrejcem opredeljuje krščansko existenco kot potovanje v veri. Središčna misel je gotovo zopet vprašanje trpljenja, ki ga pismo Hebrejcem rešuje kristološko, ne spoznavnoteoretsko (filozofsko), kot to počne grška filozofija. »Passion je dokaz pokorščine« (Sina do Očeta) in izraža »ednost živetege življenja Sina z voljo Očeta« (260). Ker je vzel človeški krik in jok nase, »je postal soroden in solidaren« s človekom (260). Odtod razlog za »božji mir« in »stalno božjo navzočnost«: »Kristus je isti včeraj, danes in na veke« (Heb 13, 7 sl.).

Woschitz končuje z dvojnimi utemeljevanjem človekovega bivanja v zahodnoevropski misli: Od »spodaj« išče človekov um svojo pot do modrosti, poskuša sam urediti svet, kot pravi Aristotel, je »modremu lastno urejevati«. Od »zgoraj« pa se k človeku poniža Beseda in ga napravi za svojega poslušalca. Bog spregovori to Besedo, ki prinaša življenje. Iz teh dveh osnovnih drž razvije Woschitz zaključek antropoloških razsežnosti danes. Človek dela, ne samo človek muze in praznika (294) bo moral danes zopet najti svojo celoto, postaviti prave okvire svoje svobode, ne pa pustiti, da se njegov um »instrumentalizira«. V tem pogledu pa bo za njegovo ponovno odkritje moralo zopet stati poleg vprašanja kdo je človek tudi to: kaj je Bog.

Woschitzovo delo je pisano v razumljivi in živahni nemščini. Citati in odlomki Svetega pisma, posebno pa bogata dopolnila človekovih vprašanj na osnovi slovstva, dajejo delu razgibanost in ga ne samo filozofsko-teološko, ampak tudi iz svetovnega slovstva sem utemeljujejo in bogatijo. Morda bomo lahko delo brali tudi v domačem prevodu,

kar bi pomenilo obogatitev našega slovstva z delom slovenskega avtorja, ki si je tudi s tem delom utrl pot med nemškimi strokovnjaki in ostalimi bralci.

Janez Juhant

Wolfgang Beinert/Heinrich Petri, *Handbuch der Marienkunde*, Pustet, Regensburg 1984, 1042 str.

»Marijansko stoletje« od 8. decembra 1854, ko je papež Pij IX. razglasil za versko resnico Marijino brezmadežno spočetje, do 1. novembra 1950, ko je Pij XII. razglasil, da je bila Marija vzeta v nebo z dušo in telesom, je postavilo mater Marijo v središče katoliške pobožnosti in jo nekako osamosvojilo, da je tudi brez sina Jezusa Kristusa tvorila samostojen svetniški lik. Drugi vat. cerkveni zbor je »kolebal« med nadaljevanjem Marije kot samostojnim svetniškim likom v katoliški Cerkvi in med vključitvijo Marije v smislu patristične tradicije v vlogo pravzora Cerkve. Prva izbira bi pomenila samostojen koncilski dokument o Mariji, druga pa vključitev nauka o Mariji v konstituciji o Cerkvi. S 1.114 glasovi za, 5 neveljavnimi in 1.097 proti, kar pomeni komaj 17 glasov večine, so postavili konec »Marijanskega stoletja« in potridentskega obdobja (od 1563), ki je s pomočjo metode »teoloških konvencij ali primernosti« velikega jezuitskega teologa Frančiška Suareza skušalo dognati mnogo skrivnosti in posebnih pravic matere božje Marije, ki niso jasno izrečene v Sv. pismu. To je neposredno povzročilo upad Marijinega češčenja in v nekaterih primerih celo neprimernih izpadov proti materi božji Mariji. Ta negativna doba je trajala od konca koncila 1965. do leta 1974, ko je papež Pavel VI. izdal apostolsko spodbudo *Marialis cultus* (O Marijinem češčenju). Deset let prisostvujemo ponovnemu porastu Marijinega češčenja in pobožnosti. Toda ne gre samo za porast Marijinega češčenja ali marijanske pobožnosti, temveč tudi za resno teološko poglobljanje nauka o Mariji zlasti na osnovi Sv. pisma in cerkvenega izročila, to je za znanost o Mariji ali mariologijo. Želimo predstaviti obširno mariologijo pod naslovom *Handbuch der Marienkunde* (Priročnik nauka o Mariji), ki sta ga zbrala in izdala profesorja regensburške univerze Wolfgang Beinert in Heinrich Petri.

Knjiga obsega 1042 strani in vsebuje 16 prav različnih strokovnjakov, ki obravnavajo: 1. Marija v Svetem pismu (Otto Koch), 2. Marija v zgodovini teologije in pobožnosti (Georg Söll), 3. Mariološke dogme in njihov razvoj (Wolfgang Beinert), 4. Marija in ekumena (Heinrich Petri); II. Duhovno življenje: 5. Marijanski molitveni obrzci (Franz Courth), 6. Marija v liturgiji (Bruno Kleinheyser), 7. Marijanska duhovnost redovnih

skupnosti (Heinrich M. Köster), 8. Marijina božja pota (Franz Courth), 9. Marijina prikazovanja (René Lauretin); III. Pričevanje v umetnosti: 10. Marijino češčenje v likovni umetnosti (Gregor M. Lechner), 11. Marijino češčenje v glasbi (Franz Fleckenstein), 12. Marija v nemški literaturi 20. stoletja (Karl-Josef Kuschel); IV. Verno češčenje: 13. Zgodovinski oris marijanskih romarskih poti v nemško govorečem prostoru (Klaus Gith), 14. Tipologija milostnih podob (Karl Kolb), 15. Marijanski običaji na romarskih krajih in 16. Predmeti v službi marijanskega češčenja iz profanega področja (Ferdinand Stadlbauer).

1. Otto Bernhard Koch, profesor uvodnih bibličnih znanosti in biblične kerigmatike na univerzi v Passau, kaže, kako skuša pokoncilska mariologija osnovati nauk o Mariji predvsem na Sv. pismu Nove in Stare zaveze (15–92). V Novi zavezi pristopa k skrivnosti Jezusa Kristusa kot božjega sina in pravega človeka, ki je premagal greh, satana in smrt, sv. Pavel in pri tem nakazuje, kako je pri tem sodelovala Marija (Gal 4, 4) s tem, da je Jezusu Kristusu posredovala človeško naravo. V Gal 4, 23–31 pravi sv. Pavel še marsikaj, tudi za Marijo pomembnega, vendar v celoti, kot evangelist Marko, pušča Marijo ob strani.

Z Marijo pa je toliko bolj zavzet evangelist Matej (39); ko navaja rodovnik Jezusa Kristusa, končuje »Jakob je rodil Jožefa, moža Marije, iz katere je rojen Jezus, imenovan Kristus (1, 16), po posredovanju Svetega Duha (1, 18) z jasno opombo Marijinega devišstva (1, 23), kar jasno nakazuje Marijino božje materinstvo in vedno devišvo.

Prav tako je za Marijo zainteresiran sv. Luka, ki kaže, kako sta se Jožef in Marija potem, ko se je dvanajstletni Jezus izgubil v templju, kot verujoča človeka začela vživljati v njegovo poslanstvo (Lk 2, 50–51). Na osnovi Lukovega poročila je mogoče razbrati začetke Marijinega češčenja v prvotni Cerkvi, neodvisno od njenega sina Jezusa Kristusa (64).

Dasi je imel evangelist Janez med vsemi apostoli največ stika z Marijo, je vendar ne povezuje z odrešilnim delom njenega sina Jezusa Kristusa. S tem še ni opravičeno Kochovo mnenje, da je imel Janez deviško spočetje Jezusa Kristusa za neustrezno svoji kristologiji (67).

Avtor jemlje v pretres starozavezna besedila, ki se morejo nanašati na Marijo 1 Mz 3, 15 in Iz 7, 15 in jih skuša osvetliti v luči novozaveznega razodetja.

2. Izredno jasno in prepričljivo ter prijetno za branje prikazuje razvoj teološkega nauka o Mariji Georg Söll, profesor na Salezijanski teološki visoki šoli v Benediktbeuernu na Bavarskem in z njim povezanega razvoja pobožnosti do Matere božje od Niceje (325) in Efeza (431), ko je bilo zaradi kristologije razglašeno njeno božje materinstvo in

devišstvo, do Pija IX., ki je razglasil 1854 Marijino brezmadežno spočetje, in Pija XII., ki je razglasil 1950 Marijino vnebovzetje. Söll kaže, kako sta bila zadnja dva papeža nekako »prisiljena«, da zaradi liturgične pobožnosti in prepričanja krščanskega ljudstva, ki sta dozorevala več kot tisoč let, vernemu ljudstvu v zadoščenje, razglasita ti dve verski resnici. Ta prispevek je tako po tehtnosti kakor po obsegu najbolj posrečen (93–231).

3. Prispevek Wolfganga Beinerta, profesorja dogmatike na univerzi v Regensburgu, pod naslovom Mariološke dogme in njihov razvoj je pomemben predvsem zaradi novega pokoncilskega pristopa k mariologiji in nakazuje »sodoben« način v obravnavanju mariološke problematike (232–314). Prispevek je predhodnika prof. Beinerta, emeritiranega profesorja Johanna Auerja na isti stolici za dogmatiko na regensburški univerzi, napotil, da je napisal razpravo Vprašanja k sodobni mariologiji: zgodovinsko, simbolično, kot skrivnost. Razprava je izšla v Klerusblatt, München 5/1985, 128–132, kjer trdi, da Beinert uporablja poleg tradicionalnih teoloških metod še metodo simbolov, ki jo je prevzel od Karla Rahnerja, ta pa od Teilhard de Chardina in globinskih psihologov m. d. Drewmanna, in uporablja simbolično govorico ter s tem močno relativizira pomen štirih dogem o Mariji. Na tega in druge očitke odgovarja Beinert v istem Klerusblatt 7/1985, 172–174 pod naslovom Vprašanja k sodobni mariologiji: poizkus odgovora na poizkus kritike. Pojasnjuje svoje stališče, ki se zlasti predkoncilsko usmerjen teologom zdi manj pravoverni. Vendar Beinert trdi, da danes o Mariji znanstveno govorijo tako – ali tudi tako. Vsekakor je ta članek tudi za tiste, ki se z Beinertom ne strinjajo, poizkus sodobnega znanstvenega obravnavanja marioloških problemov in zato osrednji članek obširnega zbornika.

4. Regensburški profesor osnovnega bogoslovja, Heinrich Petri, obravnava dokaj nepregledno problematiko Marija in ekumena (315–359). Delo za združenje kristjanov poteka na dveh področjih: med katoličani in pravoslavni in katoličani in protestanti. Najmanjše težave naj bi ekumensko gibanje imelo med katoličani in pravoslavni, kjer v vsebini nauka o Mariji med obema ni razlike, v pobožnosti pa pravoslavni katoliške vernike zlasti v liturgiji in pobožni praksi celo prekašajo. Težava je v tem, kako katoličani in pravoslavni sprejemajo Marijino brezmadežno spočetje in Marijino vnebovzetje: prvi kot razodeto in od Cerkve obvezno verovano dejstvo, drugi pa kot veselo sporočilo, ki se ga vsi radujejo in jim ga zato ni treba obvezno »vsiljevati« v verovanje. Glede evangeljskih kristjanov je položaj mnogo bolj neopredeljen: ti so sicer pozorni na pobude s katoliške strani, vendar to še ne pomeni, da se je pri njih začelo kako mariološko ali marijansko giba-

nje. Edino, kar bi lahko ugotovili, je delna pripravljenost za ekumenski dialog na področju mariologije, na katerem se bolj kot druge čutijo odločilne razlike obeh konfesij (337). To ne pomeni, da posamezni evangeljski verniki ne bi z ene strani v polni pravovernosti v smislu prastarega krščanskega izročila izražali svojo vero v popolnoma katoliškem ključu, kot npr. U. Wickert, ki je naslikal Marijo vnebovzeto v popolnoma katoliškem občutju s tako popolnostjo, da je niti najbolj katoliško navdihnjen umetnik ne bi mogel prekositi (349), z druge strani pa zopet deloma pozitiven deloma negativen prikaz Marije, kot ga podaja na eni strani Doroteja Sölle, na drugi pa H. Cox, ki mitološko razlaga Marijino češčenje (351). Kljub vsemu pa možnosti ekumenskega dialoga niso popolnoma izključene (355).

Naslednja poglavja: Duhovno življenje, Pričevanje umetnosti in Verno češčenje z drugimi enajstimi članki opisujejo najnovejša dognanja z najrazličnejših področij religiozno-kulturnega življenja, ki jih je mogoče dobiti v ustreznih monografijah. Vsekakor gre za kvalitetne prispevke, ki zaslužijo največjo pozornost. Kvaliteta člankov je seveda odvisna od strokovnosti pisateljev, ta pa je zelo različna.

Založniška hiša Pustet imenuje priročnik standardno delo s področja Mariologije, regensburški škof knjigo toplo priporoča in vrhovni poglavar katoliške Cerkve je knjigo s hvaležnostjo sprejel v dar.

*Valter Dermota*

*Wolfgang Beinert, Dogmatik studieren, Einführung in dogmatisches Denken und Arbeit, Pustet, Regensburg 1985, 241 str.*

Kakor pove že podnaslov, je delo namenjeno predvsem začetnikom, ki se uvajajo v študij dogmatike. Upoštevano je predvsem nemško jezikovno področje.

Knjiga je razdeljena na teoretični (1.–7. poglavje) in praktični (8.–10. poglavje) del ter tretji najkrajši, eno poglavje obsegajoči del, v katerem so nasveti za študij in izpite.

Delo je napisano v živem, razumljivem, sem ter tja tudi s primerami obogatenu jeziku. To je odlika, ki je ni mogoče zaslediti ravno v vseh nemško pisanih knjigah. Zlasti zanimivo je prikazan vpliv Kanta, Hegla in Marxa na nekatere moderne teološke tokove (110 ss). Začetnik more dobiti dober vpogled v najrazličnejše nemške priročnike, ki pridejo v poštev za študij teologije. Uporabnost knjige povečuje še imensko in stvarno kazalo.

Kljub mnogim odlikam in znanstveni natančnosti pa knjiga razodeva nekatere pomanjkljivosti, ki niso ravno najmanjšega pomena.

1. Avtor skuša na vsak način dokazati, da je dogmatika znanost. Včasih ima človek že kar

občutek, da ga v ozadju spremlja manjvrednostni kompleks neznanstvenosti dogmatike. Pri tem pa nekako pozablja na osnovno povezavo, ki obstaja med dogmatiko in duhovnostjo. Iz branja Beinertove knjige se zdi, da bi mogel študirati in celo poučevati dogmatiko tudi neverni. Avtor sam bi se moral večkrat zamisliti nad besedami, ki jih je papež Janez Pavel II. izrekel teologom v Nemčiji in zadevajo tudi Beinertov način razmišljanja: »Obstaja nevarnost, da obilica delnega spoznanja o priliki zatemi namen teologije... Vsa strast teološkega spoznanja mora končno voditi k Bogu samemu« (18. nov. 1980, v: Insegnamenti 1980, III/2, 1334). Namen teologije je torej, da vodi k Bogu. Prav teologija izhaja iz poglobljenega duhovnega življenja in olajšuje ter utrjuje osebni stik z Bogom. Avtor ne vidi stroge povezanosti med duhovnim življenjem in verskim uvidom. Preveč enostransko zaupa samo marljivemu študiju množice dogmatičnih knjig. Pri Beinertu ni zadovoljivo rešen problem med črko, ki ubija (to je ravno študij brez osebnega stika z Bogom), ter duhom, ki oživlja (kjer študij dogmatike poteka znotraj žive osebne povezanosti z Bogom). Ker manjka ta duhovna komponenta, se avtor nehote znajde pri lupini dogmatike. Obstaja nevarnost, da zdrkne v racionalizem. Ves navdušen je nad zgodovinsko-kritično metodo v Sv. pismu (prim. 67), čeprav je s svojim rušilnim vplivom spodkopala pristno razlago Sv. pisma, hkrati s tem pa same temelje teologije z dogmatiko vred. Praktično pa se posledice kažejo v horizontalno pobarvani katezezi in v napačno pojmovani teologiji osvoboditve.

2. V ozadju avtorjevega pisanja se čuti neprečiščena ekzeziologija. V povezavi s tem pa ne dovolj jasno pojmovanje odnosa med Sv. pismom, izročilom in cerkvenim učiteljstvom ter odnosa med svobodnim teologovim raziskovanjem in njegovo podreditvijo cerkvenemu učiteljstvu. Pogrešamo usmerjenost, ki jo je Janez Pavel II. priporočal 1. nov. 1982 španskim teologom v Salamanki: »Bistvena povezanost teologije z vero, ki temelji na Kristusu in se osredotoča na Kristusa, z vso jasnostjo razsvetljuje povezanost teologije s Cerkvijo in z učiteljstvom. Ni mogoče verovati v Kristusa brez vere v Cerkev, Kristusovo telo; ni mogoče verovati s katoliško vero v Cerkev, ne da bi verovali v nezmotnost njenega učiteljstva. Zvestoba Kristusu vključuje zvestobo Cerkvi in zvestoba Cerkvi zahteva zvestobo cerkvenemu učiteljstvu« (Ins. V/3, 1982, 1053).

3. Pri Beinertu pogrešamo natančno razlikovanje med zakonito pluralnostjo in nezakonitim pluralizmom. Zdi se, da avtor kar ne vidi, kako dosledno izpeljan pluralizem nujno vodi v sekularizirano obliko politeizma.

4. Avtor tudi premalo trdno zagovarja dogmatično načelo. Glede izoblikovanja in razlage posa-

meznih verskih resnic so preveč enostransko poudarjeni človeški vplivi. Vsaj deloma Beinert podlega tisti »izgubi dogmatičnega načela«, o kateri govorijo psiholog A. Görres, sociolog P. L. Berger in dogmatik W. Kasper.

Po vsem tem moremo reči, da kljub mnogim odlikam zaradi raznih nejasnosti Beinertova knjiga za začetnike ni ravno najbolj primerna. Zanimiva pa je za nekoga, ki ima na dogmatičnem področju jasne poglede. Ravno Beinertova knjiga praktično odgovarja na vprašanje, kako je moglo priti pri nekaterih današnjih teologih do tako velikih odstopanj.

Andrej Pirš

*André Barral-Baron, Comprendre nos différences. Chemins du discernement humain, Paris, Le Centurion, 1984, 188 str.*

Življenje v skupnosti je za ljudi temeljna danost in bistvena zahteva. To je jasno vsem. Toda kako težko je biti skupaj. Morala hoče omogočiti življenje in srečo vsem v medsebojnem priznanju. Ljudje se trudimo, da bi uresničili čimbolj človeka vredno skupno življenje. Toda soglasja na tem področju ni. »Zakaj se ljudje, ki težijo po pravičnosti, odločajo prav nasprotno v družbi in politiki? Zakaj izbirajo tisti, ki hočejo razcvet moža in žene v zakonu, tako različna pota za njegovo uresničenje? In predvsem zakaj ljudje tako malo drug drugega obogatijo, tudi v dialogu dobre volje?« (8) Imamo sicer dovolj kriterijev in orientacijskih točk, ki so isti povsod, pa se ljudje vendar le različno in protislovno odločamo. Zakaj?

Na tako zastavljeno problematiko odgovarja André Barral-Baron, ki je teolog in moralist v Centre théologique de Meylan. Avtor pravi, da »se odločamo po različnih modelih presoje, kamor smo vključili orientacijske točke in vrednote. Glede na vlogo, ki smo jo dali tem točkam in vrednotam, ne osmišljamo enako našega življenja, ne gradimo istega 'stavka', ki bo opravičil logiko naših odločitev. Ne govorimo več istega jezika.« (7). Različno obravnavamo vprašanja skupnega življenja. »Kriterije, orientacijske točke in vrednote organiziramo v našem duhu po prednostnih usmeritvah, ki vodijo našo presojo; nekako tako kot znanstvene hipoteze in modeli usmerjajo znanstveno raziskovanje.« (7).

Namen knjige je, da bi človek jasneje doumel pogojenost in omejenost svojih odločitev in bi mogel spoštljiveje prisluhniti drugemu. Avtor upošteva tako sklicevanje kristjanov na božjo besedo in njihovo pripadnost Cerkvi, kot tudi stališča nevernih. Oboji smo odgovorni za sožitje v spoštovanju, svobodi in solidarnosti ob upoštevanju različnih pogledov.

Trenutno obstajajo štirje modeli moralne presoje, ugotavlja avtor, in vsakega prikazuje v posebnem poglavju. Za vse modele je uporabil isti postopek. Najprej jih postavi v kontekst, kjer osvetljuje tri dejavnike: družbene in kulturne okoliščine, filozofske vplive in teološko ozadje. Sledi prikaz stališč, ki jih imajo posamezni modeli do življenja (splav, raziskave na zarodkih, umetno osemenjevanje), do zakonske skupnosti (spolnost, predzakonska skupnost, ločitev, zakon ločencev), in do političnega nasilja (odnos do oblasti in reda, oboroževanje, nasilje). Nato obravnava notranjo ureditev posameznih modelov in z njimi usklajeno pojmovanje Svetega pisma ter Cerkve. Na koncu obdela vsak model in pokaže njegove prednosti in pomanjkljivosti.

Prvi model sestavljajo tri kategorije: narava, božja volja in moralni red. Božjo voljo izpolnjujemo, kadar se pokoravamo moralnemu redu, ki se razodeva v stvarstvu in Svetem pismu. Ta model velja za trdno, ustaljeno in hierarhično družbo, kjer ima vsak svoje mesto in naloge. Družina, država in Cerkve zagotavljajo življenje, red in zveličanje. Probleme rešujejo v skladu s splošnimi normami; največja odlika pa je pokorščina postavi in oblastem. Razum spoznava splošne moralne zahteve, Bog jih razodeva, Cerkve pa varuje in pospešuje.

Drugi model se vrti okoli osi: pravičnost, ljubezen in vrednote. Novo pojmovanje človeka in zgodovine je omogočilo prehod od morale dolžnosti k morali ljubezni in pravičnosti. Svet je treba spreminjati in dokončati. Človek je zanj odgovoren in sodeluje s Stvarnikom. Probleme je treba reševati v skladu s človekovim dostojanstvom in zahtevami ljubezni. Pomen vrednot se razodeva v naših načrtih in dejanjih. Bog nam zaupa, zato ga ne smemo razočarati.

Tretji model določajo: čut za drugega, odnos in odgovornost. Sočloveka je treba sprejeti v vsej njegovi enkratnosti in drugačnosti. Ta radikalna odprtost je znamenje odprtosti za Boga. Svet je negotov, razbit, sinteza ni možna, zato je treba živeti svojo izvornost v različnosti občestvene povezanosti. Kakovost medsebojnih odnosov vsebuje odpoved, poslušanje in služenje. Odločati se je treba v okviru naše prigradnosti in sprejeti tako neuspehe kot tudi napačne odločitve.

Zadnji model sestavljajo kategorije: svoboda, sreča in osvoboditev. Svobodo in srečo je treba pospeševati, in to za vse ljudi. V tej perspektivi je Bog Osvoboditelj. Ljudje iščejo nove oblike skupnega življenja, ki bi bile manj moreče in bolj konstruktivne. Osvoboditev spremlja tudi več veselja, užitek in zastonskosti. Odločno se je treba boriti proti vsem oblikam zatiranja in se postaviti na stran zatiranih in ponižanih.

Bežen prikaz štirih modelov odločanja in presoje je spodbuda, da bi vzeli knjigo v roke. Bralcu

namreč pomaga odkriti skrite interese in nagibe ter ideološko zaznamovanost in pogojenost na prvi pogled tako čistih in prosojnih moralnih sodb. »Vsi smo že na poti. Trdno smo se odločili za presojo, ki se nam zdi najbolj varna ali pa še včasih in ob nekaterih problemih odklavamo med različnimi p ristopi.« (181) Knjiga pomaga do večje jasnovidnosti na področju protislovnih moralnih sodb in odločitev ter do bolj žive zavesti, da je poslušanje drugega pogoj za skupno življenje.

*Drago Ocvirk*

#### Forum Katholische Theologie 1985, 2 – 4

Revija ostaja zvesta zasnovi, ki je bila podana v prvi številki. Posamezne številke niso vsebinsko enotno opredeljene, temveč se v njih prepletajo članki z dogmatično, moralno in filozofsko vsebino.

V drugi številki Leo Scheffczyk v članku Moderni človek in krščansko oznanilo odrešenja (81–93) kaže najprej razvoj modernega sekularizma, ki se je začel z renesanso in dobil filozofsko utemeljitev pri Descartesu. Že pri Kantu nima skrivnost kaj početi. Pri Heglu se dejansko izgubi ta absolutna transcendentnost in objektivna resničnost. V eksistencializmu se odrešenje skrči na medčloveške odnose. Moderni profanizem postavlja človeka na mesto Boga (84). Moderni človek skuša razbiti obstoj krivde, trpljenja in smrti (85). Kant je vero vklenil znotraj meja čistega razuma, s tem pa v bistvu odpravil dogmatično in cerkvenostno načelo (85). Ves ta proces je vplival na pojmovanje odrešenja, ki ga Hegel, Marx, Freud, Schopenhauer, Wagner in Nietzsche umevajo zelo drugače od krščanstva. Avtor na kratko pove, kako si je vsako od njih zamišljal odrešenje. Vendar pa se v moderni misli kaže tudi neka odprtost do krščanstva. Avtor nato prikazuje bistvo krščanskega odrešenja, ki je vedno dar, milost, in ima svoje središče v Kristusovem križu in vstajenju. Pri odrešenju sta v največji meri navzoči ljubezen in samopodaritev. Pri odrešenju gre za osebni odnos med Kristusom in človekom.

Odpoved zakonu v Novi zavezi in v prvi Cerkvi (94–116) je naslov članka, ki ga je napisal Heinz Kruse, profesor v Tokiu. Avtor kaže, kako že v Stari zavezi ni bil zakon izključni ideal. Samsko življenje so zelo cenili in ga tudi prakticirali eseni. Na novo ga je ovrednotil Kristus, ki je nedvomno živel samsko. Heinz Kruse kaže nato na osnovi številnih krščanskih in nekrščanskih pričevanj, kako je bil celibat že v prvi Cerkvi sorazmeroma zelo razširjen in spoštovan.

Zelo zanimiv in aktualen je članek Johannesa Vilara iz Bonna z naslovom Raziskovanje in ravnanje v genetiki: rodnost v epruveti pod medicin-

sko-etičnim vidikom (117–139). 27. 7. 1978 je bil rojen prvi, v epruveti spočet človek, aprila 1982 prvi tak otrok v Nemčiji. Glede oplojevanja delajo številne poskuse na živalih, zlasti na miših. Pojavijo pa se etični problemi, ko gre za človeka. Cerkev je izrekla svoj odločilni ne. Dne 29. 10. 1951 je Pij XII. opisal zakonsko dejanje kot medsebojno osebno podaritev, o tem pa pri umetni oploditvi ni govora. V svojem nagovoru 19. 5. 1956 pa je imel že izrečno pred očmi oploditev v epruveti, kar je obsodil kot nemoralno in absolutno nedovoljeno. Dne 29. 9. 1949 je isti papež jasno povedal, da je nedovoljena tudi umetna oploditev med možem in ženo. Tedaj je med drugim dejal: »Umetna oploditev presega meje pravic, ki sta jih zakonca prejela s sklenitvijo zakona; gre za pravice, da svojo spolno sposobnost uporabljata naravno z zakonskim dejanjem. Zakonska zveza jima ne daje pravice do umetne oploditve, kajti ta pravica se na noben način ne izraža v pravici do naravnega zakonskega dejanja in se iz tega ne more izpeljati. Še manj more človek to izpeljati iz ‚pravice do otroka‘ kot prvega ‚namena‘ zakona. Zakonska zveza ne podeljuje te pravice, ker njeno nasprotje ni otrok, pač pa ‚naravna dejanja‘, ki so sposobna in zato določena, da zaplodijo novo življenje. Iz tega sledi, da je treba glede umetne oploditve reči, da krši naravni zakon in nasprotuje pravu in nramnosti« (AAS 48 (1956) 471). Tudi Janez Pavel II. poudarja, da s fetusu ni dovoljeno nobeno eksperimentiranje. Znanost ne sme delati vsega, kar more. To, kar je npr. dovoljeno pri živalih, ni dovoljeno pri ljudeh. Avtor lepo kaže, kako je današnje poseganje na genetično področje posledica miselnih nazorov, ki jih je sprožil Descartes in so vodili v nihilistično skrčitev (redukcijo) človeka. Ob umetnem oplojevanju se dogajajo večkrat naravnost nerazumljive stvari. Neka Američanka je splavila v epruveti spočetega otroka, ker je imela dvojčka, hotela pa je samo enega otroka. Avtor ob koncu opozarja, kako človek presega živali; in to je potrebno upoštevati, kadar govorimo o spočetju v epruveti.

Bioetična vprašanja obravnava tudi Joachim Piegsa iz Augsburga. Kritično presoja trditve Reinharda Löwa in Hansa Schaefera, ki v svojih knjigah pri obravnavanju medicinske etike razodevata precejšen etični relativizem (150–153).

Franz Breid v prispevku *Perspektive pastorela na deželi* (140–149) riše najprej razkristjanjevanje na deželi (omejuje se zlasti na položaj v Avstriji) in vidi rešitev v tem, da »Cerkev ljudstva« (die Kirche des Volkes) postaja vse bolj in bolj »božja Cerkev« (die Kirche Gottes).

V tretjem zvezku je vsekakor zelo pomembna razprava kardinala Josepha Ratzingerja *Glede smisla nedelje* (161–175). Pri prvih kristjanih vidimo, da jim je nedelja veliko pomenila. Njeno umevanje moramo poglobiti tudi mi danes. Naj-

prej Ratzinger odgovarja na vprašanje, zakaj kristjani praznujemo ravno nedeljo in ne kakšen drug dan. Nedelja sovпада s svetopisemskim »tretjim dnevom«, tj. z dnevom Kristusovega vstajenja, ki nas opozarja, da je gospodar življenja in smrti Bog in da je tudi telo določeno za večnost. Po zmagi nad grehom je Bog izrekel svoj dokončni »da« stvarstvu. Vse, kar je ustvarjeno, je nekaj dobrega. Nedelja in evharistija sovpadata. Po evharistiji je vstajenje stalno navzoče. Krščanska nedelja se ujema tudi z vero v stvarjenje. Tretji dan je hkrati prvi dan tedna, ko je Bog začel ustvarjati. Tudi materija ima svoj pomen, saj je ustvarjena od Boga.

Ratzinger nato pojasnjuje odnos med soboto in nedeljo. V Sv. pismu ne moremo najti enoumnega odgovora. Rešitev tega odnosa se je izkristalizirala šele v 5. stoletju. Sobotni in nedeljski ritem je bil vpleten v Pavlov boj glede svobode v odnosu do postave (166). Nekaj časa pa so praznovali posebej soboto, ki je temeljila na stvarjenju, in posebej nedeljo s svojim temeljem v vstajenju. Kasneje sta se oba vidika združila v enem dnevu, v nedelji. Potrebno pa je bilo prej rešiti še vprašanje glede izrečne zapovedi praznovanja sobote, ki je vsebovana v dekalogu.

Ratzinger nato pojasnjuje teološki pomen sobote, kjer se medsebojno prepletajo kulturna, socialna in eshatološka razsežnost ter človekova deležnost pri božji svobodi. Pravilna krščanska sinteza sobote in nedelje je mogoča samo ob pravem umevanju odnosa med Staro in Novo zavezo. Vse pozitivne vrednote starozavezne sobote so prevzete v novozavezno nedeljo.

Avtor se ob koncu kratko ustavlja ob dveh praktičnih problemih. Prvi je obhajanje nedeljske božje službe brez duhovnika. Razlog je ponekod pomanjkanje duhovnikov, drugje pa tudi napačni idejni pogledi. Ratzinger poudarja, da mora pri vrednotenju vedno imeti zakrament prednost pred psihologijo, Cerkev prednost pred skupino, zveličanje ljudi prednost pred drugimi stvarmi. Če tega ni, smo priče različnim zablodam. Kdaj naj dejansko bo božja služba brez duhovnika, naj modro presoja škof. Drug problem pa je, kako povezati kulturo ob koncu tedna s krščanskim pojmovanjem nedelje. V globini bega, katerega priča smo ob koncu tedna, je tudi teženje po »povsem drugem«. Odgovor na to bi morala biti ustrezno obhajana liturgija.

O praznovanju nedelje piše tudi Joseph Auda, in sicer med pregledi (212–221). Avtor najprej omenja postno pastirsko pismo essenskega škofa dr. Franza Hengsbacha, nato kritično prikazuje nemško katoliško-evangeljsko izjavo glede nedelje in končno analizira še članek Lea Scheffczyka, ki govori o odnosu med besedo in zakramentom.



Gerd Neuhaus je avtor daljšega in sorazmerno težko pisanega članka z naslovom Enost ljubezni do bližnjega in ljubezni do Boga (176–196). Ob analizi Rahnerjevih misli avtor razlaga, kako je mogoče, da se K. Rahner v nekaterih pogledih zelo približuje Feuerbachu.

Cornelius Mayer obravnava načela Avguštinove hermenevtike (197–211). Avguštin je res uporabil neoplatonsko izrazoslovje kot pripomoček za zgraditev lastne metafizike. A razodetju tuje izraze (npr. res – signum; frui – uti; mutabile – immutabile) je uporabil ob popolni zvestobi razodetju.

V četrtem zvezku predstavlja Nikolaus Lobkovicz pomen sv. Cirila in Metoda za Evropo. Pobudo za to mu je dala okrožnica Slavorum Apostoli. Razprava je pisana za nemško govoreče področje, kjer o svetih bratih komaj kaj vedo.

Kurt Krenn je napisal sestavek Odnos instrumentaliziranega in bistvenega razuma kot problem metafizike v teologiji (264–285). Tako filozofski kot teološki predmeti morajo vedno bolj odkrivati Kristusovo skrivnost. V zadnjem času je prizadeta metafizika in tako je postal razum instrumentaliziran. Ne sprašuje se več po resnici, pač pa je postal njegov kriterij uspeh (270). Ali bo ubrala teologija pravo ali nepravo pot, je odvisno tudi od tega, če se bo dala voditi ali od metafizičnega ali od instrumentaliziranega razuma (279). Pri filozofiji je potrebno ne samo vedeti, ampak tudi razmišljati in pri teologiji ne le spoznati, ampak tudi verovati.

V pregledih se Leo Scheffczyk dotika vprašanja integracije humanističnih ved in teologije (304–310). Mnoge znanosti se ukvarjajo s človekom. Že fenomenolog Scheler je videl, da nimamo več enotne ideje o človeku. Dejansko nobena pozitivna znanost ne more zajeti človeka kot celoto. To je naloga teologije. Zato je tudi njeno poslanstvo, da kritično presoja spoznanja znanosti v luči razodetja in jih integrira. Že sv. Bonaventura je govoril, da je potrebno brati iz dveh knjig: iz knjige narave in iz Sv. pisma. Tako se pozitivne znanosti in teologija medsebojno dopolnjujejo.

*Andrej Pirs*

**Internationale katholische Zeitschrift (Communio) 14 (1985) št. 6**

Zadnja številka v l. 1985 je posvečena miru, vprašanju, o katerem danes veliko govore, ker vsi čutimo, kako je mir ogrožen.

Najprej je govor papeža Pavla VI. z naslovom Sprava znotraj Cerkve (481–484). Čeprav je Cerkve zakrament povezanosti med Bogom in ljudmi, vidimo, da so v njej že vse od prvih časov navzoči tudi razdori. Nevarna je nezvestoba Svetemu Duhu tudi danes, saj ogroža edinstvo znotraj Cerkve. Danes hočejo tisti, ki rušijo edinstvo Cerkve,

ostati v njej in imeti iste pravice kot drugi. Bojujejo se zoper zakonito hierarhijo in se pri tem sklicujejo na pluralizem, ki ga pogosto pojmujejo kot dogmatični relativizem. Skrivnosti vere postopoma nadomeščajo z nekrščanskimi elementi. To privede do takih polarizacij med skupinami, da ne moremo več govoriti o cerkveni skupnosti. Papež z Avguštinom opozarja: Kdor se loči od Cerkve, se s tem loči tudi od Kristusa. Kdor je kakorkoli v odcepljenosti, bi moral celo med molitvijo pomisliti na Jezusove besede: »Pojdi in se prej spravi s svojim bratom« (Mt 5, 24). Papež poziva k spravi vse oddaljene. Pri tem bi morali biti zgled medsebojne povezanosti in podrejenosti papežu zlasti škofje.

Hans Urs von Balthasar je napisal članek Mir v teologiji (485–492). V bistvu je Balthasarjevo razmišljanje poskus doseči spravo med tradicionalisti in progresisti, ki naj bi v ljubezni drug drugega poslušali in se pri tem podrejali resnici. Danes ekumenizem sicer napreduje, v nevarnosti pa je edinstvo znotraj katoliške teologije. Balthasar zavrača izraz »pluralizem« in se zavzema za »pluralnost«.

Norma krščanske teologije je razodetje Jezusa Kristusa o bistvu in ljubezni Boga Očeta. To razodetje razlaga Sveti Duh v Cerkvi (485). Merilo je bila od začetka veroizpoved. Sveti Duh pa more odkrivati vedno nove vidike. Nikoli ni mogoče predreti do celotne skrivnosti razodetja. Zato je možna pluralnost. Teološka kontroverza o učinkovitosti tega ali onega približevanja skrivnosti je celo potrebna. Klasičen primer subtilnega razpravljanja je bilo pretresanje odnosa med božjo milostjo in človekovim svobodnim sodelovanjem (de auxiliis). Pri sv. Trojici npr. vidimo nekaj od skrivnosti, ne moremo pa te skrivnosti rešiti.

Ob napetostih, ki jih povzročata tradicionalizem in progresizem, je potrebno veliko potrpežljivosti. Dalje teolog ne sme pripisovati svojim sodbam večjega jamstva, kakor ga izraža Cerkve glede obravnavanih vprašanj. Izogibati se je treba izoliranosti in biti pripravljen na dialog. Ob izogibanju skrajnosti bi se ob medsebojnem poslušanju in pogovarjanju obogatile različne discipline: vse od dogmatike, etike in duhovnosti pa tja do mejnih vprašanj, ki se pojavljajo v sociologiji, politiki in psihologiji.

Bernhard Hanssler iz Stuttgarta je prispeval zanimiv članek z naslovom Avtoriteta v Cerkvi (493–504). Kriza avtoritete je zunaj in znotraj Cerkve. Najrazličnejša protestna gibanja so usmerjena zlasti zoper avtoriteto. Vendar od francoske revolucije dalje ni bil »protiavtoritetni afekt« nikoli tako močan kakor danes. Voltaire je videl predstavnike avtoritete zlasti v kraljih in duhovnikih, zato je npr. dejal, da na svetu ne bo bolje, dokler zadnji kralj na svetu ne bo obešen s črevesjem

zadnjega duhovnika. Zoper avtoriteto se je bojeval tudi holandski narodni koncil in predlagal, da bi se papež ne imenoval več papež, pač pa generalni sekretar rimskokatoliške Cerkve (499). Boj zoper avtoriteto je pljusnil tudi v redovne skupnosti. Eden izmed redovnikov je napisal knjigo z naslovom Pokorščina ni nobena krepost več. Za Künga pa je Cerkev tako samo prostor svobode, enakosti in bratstva ter mu je tuje govorjenje o pokorščini.

B. Hanssler po prikazu dejanskega stanja pozitivno razvija pravo pojmovanje avtoritete. Potrebno se je vrniti k Pavlovemu pojmovanju. V Cerkvi mora biti avtoriteta podoba tiste avtoritete, ki jo je imel Jezus. Takšna avtoriteta zagotavlja tudi svobodo. Ta Jezusova avtoriteta je norma, po kateri se morajo zgledovati in jo uresničevati vsi nositelji cerkvene avtoritete.

Jean-Luc Marion, ki je profesor filozofije na univerzi v Poitiersu in v uredniškem odboru francoske izdaje *Communio*, je napisal pripombo k pacifizmu, in sicer v razpravi *Srce miru* (505–512). V svetu sta navzoča dva različna pristopa k delu za mir. Nekateri govorijo, kako je potrebno mir braniti. Francoski škofje pa menijo, da je potrebno mir pridobiti. O miru sta govorila npr. Nietzsche in Avguštin. Oba naštevata deset različnih stopenj miru. Vendar gre to stopnjevanje pri vsakem od njiju v povsem drugo smer. Pri Nietzscheju se konča pri nihilizmu, pri Avguštinu pa je višek miru v nebeški državi, kjer so vse stvari tudi najbolj urejene. Pri Avguštinu zasledimo stopnjevanje od biološkega ravnovesja do povezanosti z Bogom. Vsaka naslednja stopnja je korak naprej k Bogu in k človekovi veličini. Za mir se je potrebno truditi in bojevati. Mir je sad pravičnosti.

Karl Carstens se je v članku *Mir* (513–516) spoprijema z vprašanjem upravičenosti vojaške obveznosti, s problemom jedrske razorožitve. Edino jamstvo miru je obojestransko uničenje jedrskega orožja. Poleg nuklearnih pa je potrebno upoštevati še biološka in kemična.

Otto B. Roegele piše v sestavku *Televizija kot rušiteljica miru* (517–528), kako je zahodnonemška televizija sovražno in enostransko poročala o gibanju *Opus Dei*, o nemškem katoliškem shodu ter o teologiji osvoboditve in o tretjem svetu.

Naravnost pretresljivo je poročilo Ravnanje s človeškimi embriji (529–532), v katerem Claude Jacquinet, predsednik mednarodnega združenja zoper uporabo človeških zarodkov, poroča, kako se je danes pojavila prava trgovina s fetusi. Po mnenju avtorja bi bilo treba vse te zlorabe z zakonom prepovedati.

*Andrej Pirš*

**Anthropos, Rivista di studi sulla persona e la famiglia, 1985**

Institut Janeza Pavla II. za študij zakona in družine (Istituto Giovanni Paolo II per studi su

matrimonio e famiglia) je l. 1985, v tretjem letu svojega obstoja, začel izdajati polletno revijo *Anthropos*; ta želi s svojimi filozofskimi in moralnoteološkimi razpravami pomagati pri utrjevanju zakonskega in družinskega življenja. Razprave so napisane v različnih jezikih: v italijanščini, angleščini, nemščini in francoščini.

Najprej vsebina prve številke. Stanislaw Grygiel, po narodnosti Poljak, objavlja v francoščini napisan Esej o samosvesti, grehu in spravi (13–29). Ob močnem poudarjanju človekove dialeške strukture kaže, kako je brez stika z Bogom prizadet človek. »Kjer ni vere in upanja, se občestvo med ljudmi skrči na dialektiko gospodarja in sužnja. V tej dialektiki subjekt izgine« (22). Drama sprave poteka v odnosu med »definiendum« (človekom) in »definiens« (Bogom). Avtor jasno riše dejstvo izvirnega greha, potrebnost milosti in koristnost spovedi.

Norbert Martin iz Koblenza v Nemčiji obravnava pod sociološkim vidikom apostolsko spodbudo Janeza Pavla II. o družini (31–42). Avtor ugotavlja, kako je sedanjemu papežu skrb za družine središče njegovega pastoralnega prizadevanja. Sredi sveta, ki si na praktičnem in teoretičnem področju prizadeva razbiti družino, je zelo pomembno izpovedovanje resnice, da je družina obstajala že od človekovega začetka in bo vedno. Papež razgrinja celotno resnico o človeku in zakonu ob opozarjanju »na začetek« in na »cilj«. Ob močnem personalističnem poudarku, ki upošteva, da sta zakon in družina občestvo oseb (*communio personarum*), spodbuda o družini preseže biološko pojmovanje spolnosti, izključuje polgamijo in zagotavlja enako dostojanstvo moža in žene. Prav tako je v tej luči razumljivo naravno uravnavanje rojstev kot edino sprejemljiva pot pri uresničevanju odgovornega starševstva. Pomembne so tudi zahteve po pravicah, ki bi jim morala imeti vsaka družina.

John M. Finnis iz Oxforda v Angliji se spoprijema s pojmovanjem odnosa med človekovo integriteto, spolno moralo, da dojemamo naravo osebe s spoznavanjem njenih zmožnosti; zmožnosti spoznavamo, ko dojemamo njihova dejanja; in dejanja spoznavamo z razumevanjem vrednot, na katera se ta dejanja nanašajo (43; 51). Na osnovi tega metodološkega načela sv. Tomaža Akvinskega kaže avtor grešnost masturbacije, umetnega preprečevanja spočetja in oplodjevanja v epruveti.

Josef Seifert, soustanovitelj Mednarodne filozofske akademije v Združenih državah Amerike, ima zelo obsežno in pomembno razpravo z naslovom Brezpogojne moralne obveznosti v razmerju do končnih dobrin kot temelj za notranjo dobrost in zlobo dejanj (57–94). Seifert zavrača konvencionalistično »teleološko etiko«, ki zanika, da bi obstajala dejanja, ki so sama v sebi dobra ali zla (in-

trinsecum bonum; intrinsecum malum). Izraz teleološka etika se je razširil zlasti na nemško govorečem področju. Tematika pa je stara. Zasedimo jo že pri starogrških pisateljih. Glavne teze »teleološke« utemeljitve moralnih norm so: dejanja moramo moralno ovrednotiti samo ob upoštevanju posledic; prednost imajo dejanja, ki vodijo k večjemu dobremu ali k manjšemu zlu (proporcionalizem); običajno se zagovorniki zelo približajo staremu utilitarističnemu načelu (največji užitek za kar največ ljudi); dejanja so zla ali dobra samo v večini (ut in pluribus), ne pa v vseh (ut in omnibus) primerih; končne dobrine ne morejo nalagati brezpogojne obveznosti.

Seifert se loteva teh napačnih utrdb teleološke etike najprej z imanentno in nato s transcendentalno kritiko. Kaže, da vodijo načela teleološke etike, katere predstavniki so npr. moralisti Böckle, Fuchs, Schüller, v etični agnosticizem in moralni nihilizem. Ni več objektivnega merila, kaj je dobro in kaj ni. S tem se izgublja čut za greh. Teleološka etika nujno pristane v klasičnem machiavelizmu (cilj posvečuje sredstva). Ne more razložiti, kaj so konkretno naše moralne dolžnosti, popolnoma zruši kazenski pravni red in povzroča kaos v družbi in v zakonitem sistemu. Zbuja občutek, da je »vse dovoljeno«. Teleološka etika vodi v razoseb-ljenje.

Predstavniki teleološke etike so prepričani, da nobena neabsolutna dobrina ne more postati predmet absolutne obveznosti v etičnem pomenu besede. Seifert opozarja na večpomenskost pojma »absolutno«. V metafizičnem pogledu res nobena končna dobrina ne more biti absolutna. To je samo Bog, katerega smo dolžni častiti. Nekaj drugega je etični pomen absolutnega in se more nanašati tudi na končne dobrine. Absolutno, tj. brezpogojno, smo dolžni ljubiti Boga in bližnjega. Takó pojmovana absolutnost izključuje mejne primere. Obveznost velja v vseh (ut in omnibus) in ne le v večini (ut in pluribus) primerih.

Teleološka etika razkrajaja osebno odgovornost, ker ne upošteva, da zlo prihaja iz človekovega srca, ne pa od zunanjih posledic.

Med notranjim življenjem in zunanjimi dejanji je globoka povezava; to uničimo, če zanikamo obstoj dejanj, ki so notranje zla (dobra).

Seifert kritizira pretiravanja zagovornikov teleološke etike glede predmoralnih dejanj, prav tako njihovo napačno umevanje dvojnega učinka in manjšega zla.

Zagovorniki teleološke etike so bili v bistvu že svetopisemski farizeji (92). V ozadju teleološke etike se skriva anonimni antiteizem (94). Teleološka etika ruši celotno moralo in integriteto človeške osebnosti.

Z enim od predstavnikov teleološke etike se so- oča tudi García de Haro, in sicer v daljši oceni

Böcklejeve knjige *Temeljni pojmi morale* (avtor uporablja italijanski prevod *I concetti fondamentali della morale*) (95–108). García de Haro priznava mnoge dobre lastnosti Böcklejeve knjige (npr. poznanje sv. Tomaža in klasičnih priročnikov), a žal so – tako ugotavlja – v knjigi tudi nekatera, za krščansko moralo nesprejemljiva načela (za Böckleja je npr. nedovoljenost pilule še vedno dvomna). Za Böckleja ni nobeno dejanje intrinsecum malum. Slábo postane šele ob upoštevanju osebne- ga položaja in pogojev. Böckle priznava, da je prišel do takega gledanja ob prevzemu Metzovega in Rahnerjevega pojmovanja odnosa med dušo in telesom. Cerkevni očetje so pojmovali odnos med dušo in telesom kot bistveno in harmonično celoto. Vsa neuravnovešenost je posledica izvirnega greha in jo more milost ozdraviti. Za Böckleja in Rahnerja pa je ta disharmonija konstitutivna. Rahner je to prevzel od Heideggerja (98).

Böcklejevo pojmovanje greha (teorija temeljne naravnosti) vodi v moralni relativizem (100). Ta se razodeva tudi v njegovem pojmovanju naravnega zakona (101) in vesti (103). Böckle ne razlikuje med zadolženo (zakriviljeno) nevednostjo, ki jo ima človek po svoji krivdi, in nevednostjo, ki obstaja brez krivde. Pri vprašanju ravnanja po vesti ne upošteva dobrohotnosti oziroma zlohotnosti človekove volje. Tudi ni dovolj natančen pri pojmovanju dvojnega učinka (105 s). Podobno kakor razsvetljenski teologi 19. stol. trdi Böckle, da je država odgovorna za naravni zakon, Cerkev pa za pozitiven božji zakon.

Ob koncu svojega prikaza Böcklejeve knjige García de Haro ponovno poudarja, da so v njej tudi mnoge pozitivne in zanimive stvari.

Carlo Caffara, predstojnik za zakon in družino, pod antropološkim in etičnim vidikom osvetljuje osemenjevanje v epruveti (109–118). Naravoslovno-pozitivna znanost zanemarija kvaliteto in se ukvarja s kvantiteto. Če hočemo samo znanstveno obravnavati človeka, moramo odmisli, kar se ne da meriti. Odmisliti moramo to, po čemer je človek res človek: svobodno voljo in individualnost osebe. Človek tako ni več nekdo, pač pa nekaj. Človek ni več oseba.

Umetno oplodjevanje je poseg v začetek življenja in načeloma se tu odpira možnost spreminjati genetično dediščino prihodnjih rodov. Prvič v zgodovini je prišlo do ločitve spolnega dejanja moža in žene ter nastanka človeškega življenja. Sedaj ni mogoča le spolnost brez možnosti spočetja, ampak tudi spočetje brez spolnosti. Odprla se je tudi možnost, da je v proces od spočetja do rojstva vključenih več oseb.

Spočetje človeka je postalo vprašanje tehnike, ne pa osebnega odnosa (facere namesto agere). Izgubila se je tudi skrivnostnost pri nastajanju. Spo-

četje ni več skrivnost, katero je potrebno sprejeti, pač pa problem, ki ga je potrebno rešiti.

Poraja se vprašanje, ali so vsi načini spočetja etično sprejemljivi. Odgovor je brez dvoma negativen. Etično sprejemljivo je samo spočetje v okviru prave ljubezni; te pa pri umetnem osemenjevanju ni. Nastanek življenja je ločen od zakonskega dejanja in s tem od fizične, psihološke in duhovne povezanosti dveh oseb. Umetno osemenjevanje spremeni to, kar bi moralo biti sad ljubezni, v produkt lastnega dela. Z umetnim osemenjevanjem je ob spočetju izključeno dejanje medsebojne podaritve in sprejemanje novega bitja kot daru. Ker gre tu za oploditev več jajčec, navadno ni spoštovanja do temeljnega načela: ne ubijaj.

In sedaj vsebina druge številke *Anthroposa*. Carl A. Anderson v daljši razpravi kaže razvoj pravnega osnutka o pravicah otroka v Organizaciji Združenih narodov (125–154). Obenem osvetljuje pravice otroka in deloma družine ter položaj verske svobode tudi v zakonodajah različnih držav.

German Grisez SJ, profesor etike v Združenih državah Amerike, obširno osvetljuje nekatere pomankljivosti moralista Josefa Fuchsa (155–201), predstavnika teološke etike. Fuchs zanika, da bi bilo kakšno dejanje v vseh primerih brezpogojno *intrinsecum malum*. Premalo upošteva v moralnem življenju delovanje milosti in tudi odreka Cerkvi posebno vlogo glede njenega moralnega učenja (157). Zanika specifičnost krščanske morale in priznava le obče človeška načela (158) ter gleda na ta načela vse preveč kot na posledico določene kulture. Po Fuchsu vpliva na moralni predznak položaj, ne pa dejanje samo. Meni, da bi morali moralna načela v Sv. pismu razlagati v luči moderne ekseze (161). Tudi tista moralna načela, ki jih Cerkev oznanja v moči nezmotnosti, po Fuchsu ne veljajo vedno.

Drugi vatikanski koncil je poudaril primat vere (BR 5), Fuchs pa vse utemljuje na osnovi ljubezni. Ker zanemarija pomen vere, ne vidi, da so v krščanstvu vendarle specifična moralna načela (164). Fuchs zelo poudarja povezanost z Bogom, a premalo upošteva odrešenje ter dejstvo, da moramo s Kristusom sodelovati. Pravilno zavrača moralni legalizem, a pri tem prezre pomembnost zvestega služenja vsakega posameznika v skladu z njegovo poklicanostjo tudi tedaj, kadar se zdi, da je vse brezsmiselno in brezupno. Na splošno Fuchsov pogled sicer res ne vsebuje radikalnega zgodovinskega in kulturnega relativizma. A relativizem je vseeno navzoč, čeprav ga z besedami izrečno zavrača (171). Fuchsovo gledanje se zelo približuje marksističnemu, ki prav tako zanika absolutno obveznost moralnih načel, in to obveznost prilagaja zgodovinskim okoliščinam. Mučenci so ravnali drugače. Prepričani so bili o brezpogojni

obveznosti moralnih načel. Zgodovinski relativizem je zavrnil drugi vatikanski koncil.

Napačno je Fuchsovo proporcionalistično umevanje oziroma izbira manjšega zla. Pod vplivom Rahnerja je opazna nejasnost v pojmovanju moralne sodbe in svobodne izbire (182). Zdi se, da je Rahner včasih nadomeščal vest z racionalizmom. Nejasnosti so pri Fuchsovem pojmovanju odnosa med odgovornostjo pred človekom in odgovornostjo pred Bogom (186).

G. Grisez nato kaže, kako se Fuchsove trditve ne dajo utemeljiti s Sv. pismom, in jih v bistvu zavračajo tudi moderni eksegeti (187ss). Glede Fuchsovega pojmovanja pristojnosti Cerkve na moralnem področju pa kaže Grisez katoliško umevanje nezmotnosti in zaključuje razpravo z omembo glede samega sebe, da je l. 1965 dokazoval, kako more kontracepcijo sprejeti samo tisti, kdor zavrne tradicionalni nauk o absolutni obveznosti moralnih dejanj. Po izidu *Humanae Vitae* je dokazoval, da vključuje sprejetje kontracepcije odklonitev katoliškega umevanja Cerkve. Sedaj pa je prepričan, da pomeni sprejeti kontracepcijo v bistvu zapustiti vero v božje razodetje (201). Hitreje, kakor pa je pričakoval, so dogodki pokazali, da je bila logika prvih dveh argumentov brezhibna.

Sprejetje filozofskega utilitarističnega modela pri nekaterih moralistih je naslov krajše razprave, ki jo je napisal profesor etike Angelo Rodriguez Lono (203–213). V zadnjih 10–15 letih v priročnikih moralke vse bolj prevladuje teološka etika na račun deontološke. Izraza »deontološka« in »teološka« etika je vpeljal C. D. Broad (*Five Types of Ethical Theories*, London 1967, 206 ss), in sicer kot sinonima za intuicionizem (neposredni uvid dobrega) ter utilitarizem (ravnanje po spoznanju posledic, in sicer se pravilnost dejanja presoja na osnovi njegove koristnosti za dosego sreče). Klasik utilitarizma je John Stuart Mill (*Utilitarianism*, 1863). Njemu je najvišji kriterij morale načelo koristnosti ali največje sreče. Pod srečo razume ugodje in odsotnost bolečine. Govori o največji sreči kar največjega števila ljudi. Pravilno je tisto dejanje, ki privede do največje dobrine (sreče, ugodja, zadovoljstva). Vidimo, da se dobro opredeljuje neodvisno od pravilnega. Pravilno oziroma pravično po Millu ne pripada kategoriji dobrega. Tako pride do razlikovanja med moralno dobrim – zlim ter moralno pravilnim – zmotnim. Utilitarizem ima težave pri utemeljevanju dolžnosti. Prezre pa tudi dostojanstvo sleherne osebe, ker je ta v rokah strategije socialnega blaga. Millova utilitaristična etika se pod teološkim vidikom pokaže kot avtonomna morala. V bistvu zanika notranje zla dejanja. Vpliv utilitarističnega umevanja morale se kaže tudi pri nekaterih današnjih moralistih (npr. pri Schüllerju).

Angelo Scola razpravlja o odnosu med antropologijo, etiko in znanostjo (215–226). Vsako znanstveno dejanje je človeško dejanje, zato ni nevtralnno. Vključuje nujno odnos do etike in antropologije. Antropologija ima v razmerju do naravoslovno-pozitivne znanosti in etike primat. Antropologija mora etiko in znanost seznaniti s človekom kot svobodnim in odgovornim bitjem. Funkcija usmerjanja znanosti ima v skladu z antropologijo etika, ki je zvezni člen med znanostjo in antropologijo. Etika mora znanosti reči ne, kadar ravnanje znanosti ni v skladu z ustrežno antropologijo.

Na koncu obeh zvezkov Anthroposa je še pregled dela Instituta za zakon in družino.

Iz prvih dveh števil Anthroposa vidimo, da se avtorji trdno naslanjajo na učenje cerkvenega učiteljstva in na sv. Tomaža Akvinskoga ter žele biti jasen smerokaz sredi idejnih nejasnosti, v katerih se je znašla današnja družina.

*Andrej Pirš*

### **Concilium 1985, št. 200**

Concilium 200 je posvečen dogmatiki in ima podnaslov Učiteljstvo vernikov. Vsebuje uvodnik in tri poglavja: Osnovna bogoslovna razčlenitev vprašanja, Poročila, Poskus povzetka.

Uvodnik sta napisala J. B. Metz in E. Schillebeeckx: »Ta zvezek Conciliuma, zvest imenu obzornika, se vključuje v razpravo, ki se vrta okrog dediščine cerkvenega zbora.« Karl Rahner pravi o Vatikanu II, da je šele »začetek začetka«. »V tem smislu gre v tem, kar bo sledilo, za to, da bogoslovno odgovorno obrazložimo misel, da verniki v življenju Cerkve niso le trpni in spremljajoči namembniki cerkvenega učenja, marveč živi osebe ki v Cerkvi. Naslov namenoma ne govori o 'učitelstvu' vernikov, marveč o njihovi 'naučni veljavi', ki pri 'delitvi dela', kakor je v navadi v Cerkvi, najpogosteje ni jasno vidna.« (Ali uvodničarja ne veda, da ima številka vendarle naslov Učiteljstvo vernikov?) Do nedavnega je veljalo: »Cerkveno vodstvo uči, bogoslovci razlagajo in branijo nauk, verniki poslušajo (in ubogajo)« (7–8). Namen te številke je presoditi tako pojmovanje in oživitvi svetopisemski izraz »božje ljudstvo«. Vatikan II je v svojih izjavah podal pomembne smernice v tem smislu. – Sledi napoved in kratka oznaka prispevkov.

Prvo razpravo, Od verskega čuta (sensus) do soglasja (consensus) vernikov, je napisal Nemeč H. Vorgrimler, ki je študiral modroslovje in bogoslovje, bil učenec in naslednik Karla Rahnerja ter postal profesor za dogmatiko in dogemsko zgodovino v Münstru. – »Pojem 'verski čut' pomeni določeno vrsto spoznanja, ki izhaja iz vere in se

nanaša na bistvene člene vere« (14). Kdo ima ta čut, ta »dobri nos« za verske resnice? »Kakor spričuje Nova zaveza in dolgo izročilo, je verski čut last slehernega človeka, ki veruje božjemu razodeanju, . . . v širšem pomenu pa označuje občestveno zavest vere in se zato imenuje tudi 'sensus fidelium', dobesedno: 'čut vernikov'« (14). Prva Cerkve ni poznala »izbrancev« na verskem področju. Veljalo je, da so vsi verniki, »od škofov do zadnjega vernika neduhovnika«, kakor je dejal sveti Avguštín, deležni verskega čuta. Toda nastopila so krivoverstva in postalo je nujno, da so se nekateri usposobili za branilce vere, za strokovnjake, ki so imeli poseben čut za pravovernost. »Verski čut« so pripisovali samo strokovnjakom, pojem se je zožil. Bolj ko je rasla papeževa beseda, bolj se je ožil. »Vatikan I je med drugim v svoji dogmatični opredelbi o naučni oblasti papežev potrdil, da papež, kadar zastavi svojo najvišjo naučno oblast, ne potrebuje soglasja vse Cerkve« (15). Razvoj bogoslovja v dvajsetem stoletju, ki je prišel do veljave v Vatikanu II, je obnovil prvotni nauk. Lumen gentium pravi: »Zaradi tega verskega čuta, ki ga obuja in vzdržuje Duh resnice in pod vodstvom svetega učiteljstva . . . se božje ljudstvo zvesto oklepa vere, ki je izročena svetim enkrat za vselej.« Danes smo vsi prepričani, da »je verski čut,« kakor je dejal Wolfgang Reinert, »svoboden nadnaraven dar (karizma), ki je last vse Cerkve« (16).

Dve vprašanji sta pa ostali odprti: »Ali skupnost vernikov v moči svojega verskega čuta uživa tudi pristojnost razglasitve kake resnice, naučno pristojnost?« (17). Potem mnogo navaja Rahnerja in pravi: »Preprosti verniki imajo torej, kadar jasno izražajo svojo vero, resnično naučno pristojnost, ki izhaja iz njihovega dostojanstva, da so sprejemniki povsem prvobitnega božjega razodeanja« (19), čeprav se ne izražajo tako kakor poklicni bogoslovci.

Drugo vprašanje: »Kako in kje moremo odkriti soglasje, ki se kaže iz verskega čuta z ozirom na nekatere verske resnice?« (17). V načinu življenja! »Iz verskega čuta izvira vsakdanje resnično krščansko življenje; ni bilo zamišljeno 'nekje od zgoraj'« (21).

Razpravo Učiteljstvo vseh; razmišljanje o smislu Nove zaveze, je napisal E. Schillebeeckx. Predbralci BV bi se osmešil, če bi predstavil tako značnega bogoslovca enako kakor pisce drugih razprav. Naj bo dovolj, če povem, da poučuje dogmatično bogoslovje v Nijmegenju na Nizozemskem. Namen njegovega prispevka: Podati, kaj pravi Sveto pismo o naučni veljavi preprostih kristjanov na verskem področju (24). Avtor se ne drži strogo naslova, marveč govori o tem in onem, kar je v zvezi z Jezusovim evangelijem in z začetkom krščanstva. Med drugim opozarja, da je treba razlikovati Cerkve kot občestvo verujočih, ki imajo skupno nauč-

no veljavo na verskem področju, in Cerkev kot uradno učiteljstvo; nato navaja svetega Tomaža, ki pravi, da more stara ženica globlje razumevati verske resnice kakor največji bogoslovec (31). – »Učiteljstvo vseh«, skupnost vernikov, »temeljne skupine«, ki nastajajo ponekod, morejo v resnici biti vir novih verskih spoznanj. »Na robu akademskega bogoslovja se oblikuje bogoslovje temeljnih skupin« (31). »Vsaka krščanska verska skupnost je obdarjena« z isto nezmotljivostjo kakor cerkveno učiteljstvo (33). Toda ta »naučna veljava verske skupnosti dandanašnji le sramežljivo klije na dan« in jo včasih cerkveno vodstvo pri tem celo ovira (33).

Spraševanje za mnenje (consultation) vernikov o vsebini nauka po Newmanu. Tak je naslov razprave, ki jo je napisal belgijski dominikanec J. Walgrave, doktor bogoslovja, profesor za osnovno bogoslovje in srednjeveško zgodovino na katoliškem vseučilišču v Louvainu, po upokojitvi ud mednarodnega odbora za bogoslovje. – Velik del razprave je posvečen Newmanovi usodi in njegovemu delu. V Newmanovi dobi neduhovniki niso imeli nobene besede v Cerkvi. Kardinal Wiseman je baje izjavil: »Edina naloga laikov je, da plačujejo« (36), sicer pa naj dajo v Cerkvi mir. Newman pa ni bil tega mnenja. Ne miru, ampak nemira si je želel. Življenje je v gibanju. »Resnično življenje se ne more naslajati nad spokojnostjo jezera brez valovanja. V življenju ni rasti brez notranje napetosti, ne brez boja z okoljem« (37). Ne se torej bati nemira, ki bi utegnil nastati v Cerkvi, če bi o kaki verski resnici povprašali za mnenje tudi preproste vernike. »Če je bila kdaj kaka doba, ki bi se ne smela odreči izpovedim vernikov, je to ta, v kateri živimo mi... V pripravljanju, da razglasijo kakšno versko resnico, je treba vedno 'povprašati' vernike« (40).

»Kakšna je narava tega 'čuta vernikov'?« Newman odkrije na njem pet vidikov. Med drugim pravi, da je ta čut »kakor neke vrste nagon... globoko vtisnjen v osrčje skrivnostnega Kristusovega telesa« (41), nagon, ki zavrača zmoto kot strupen tujek v telesu. Avtor opozarja tudi na Newmanovo razlikovanje med »načelno sprejeti resnico« (assentiment notonnel) in med »doživeti resnico« (assentiment réel).

Od Newmana do danes se je marsikaj spremenilo. Avtor se sprašuje, kakšen odgovor bi dobili, če bi povprašali preproste vernike, kaj mislijo o sredstvih za preprečevanje zanositve, o splavu, o neporočenosti duhovnikov itd. in kako se njihov »verski čut« sklada z naukom cerkvenega učiteljstva, ki ga ima avtor sicer za nekoliko preveč togega. Nato sklene: »Zastavljam kratko in malo splošno vprašanje... ali je Newmanovo stališče o 'spraševanju vernikov za mnenje' še vedno veljavno in uporabno« (43).

Oblast (veljava, ugled – autorité) in spoznanje, tak je naslov, ki ga je dal svoji razpravi nemški jezuit H. Waldenfels, doktor bogoslovja, usposobljen za višji pouk v Würzburgu, profesor za osnovno bogoslovje, za bogoslovje nekrščanskih verstev in za modroslovje verstva na vseučilišču v Bonnu. – V čem je avtoriteta, veljava, oblast? »Veljava ni v stvari sami, ki jo priobčujemo, ampak v osebah, ki donajajo sporočilo« (46). Veljava je nasprotje sile in prisile; med veljavo in silo je stalna napetost. Kakšen je odnos med veljavo ali silo in svobodo? Avtor odgovarja: »Priznati veljavo ne izključuje moje svobode, narobe,« sam se odločim, koga bom imel za avtoriteto. Drugič, za oblast, kakor kaže zgodovina, je bistveno, da more imeti dva različna obraza: more biti zakonita, more biti nasilje. Tretjič, oblast, ki je nasilje, je obenem krivičnost; opravičiti jo moremo le, če vzpostavlja red. Četrto, oblast kot sila mora biti dovoljena (autorisée), če omogoča svobodo, samovoljna (autoritaire), če jo tlači. Petič, samovoljna oblast je spaka oblasti, ki rodi suženjstvo in grozo.

Proti razsvetljenstvu, ki je trdilo, da se odpoveduje lastni sodbi človek, ki priznava kako avtoriteto, ugotavlja H.-G. Gadamer: Priznati avtoriteto ne pomeni ničesar drugega kakor uvideti, da nas kdo na kakšnem področju prekaša. Podobno M. Horkheimer: Podrediti se avtoriteti more pomeniti, da je kdo prelen, da bi mislil s svojo glavo, more pa pomeniti tudi spoznanje, da je le oblast zmožna voditi družbo v blaginjo. To dvojje se razlikuje »kakor spanje in bedenje, kakor ujetništvo in svoboda« (49). »Gadamer in Horkheimer se v tej točki skladata: razuma in avtoritete ne moremo kriviti, kakor da sta dvojstvo nasprotij« (50).

Oblast (autorité) in soglasje (consensus): Avtor se ustavlja pri izrazu consensus, ki izhaja iz besede sensus, sentire, in pomeni med drugim težiti k čemu. Po tem, kako doseže oblast soglasje podrejenih, se loči nasilna oblast od nenasilne.

Avtoriteta v Cerkvi: Te nima samo cerkveno vodstvo, ampak tudi verniki. Zadnji cerkveni zbor je med drugim izjavil: »Doživljeni veri božjega ljudstva pripadata svojska naučna pristojnost in veljava« (53). Tej resnici je avtor posvetil poseben odlomek s podnaslovom: Naučna veljava božjega ljudstva (5457). Kako uresničiti svojo naučno veljavo v današnjem svetu, temu se morajo kristjani šele priučiti, pravi podnaslov: Potek priučevanja (53).

Američanka Elisabeth Schüssler Fiorenza, doktorica novozaveznih znanosti, profesorica bogoslovja in novozaveznih znanosti na vseučilišču Notre Dame v Indiani v ZDA, je napisala razpravo Zastavljati našo veljavo in našo oblast; Cerkev žensk in cerkveno očetnjaštvo (Besedo sem skoval, da bi z njo označil zaničljiv prizvok, ki ga polaga avtorica v izraz patriarhat). – Profesorica navaja najprej vse

izjave Vatikana II, ki zatrjujejo enakost žensk in moških v katoliški Cerkvi, da bi potem pokazala, da so ostale mrtva črka: »Naš poziv k spremembi, da bi se otrsli cerkvenega očetnjaštva, je zadeval ob vedno izrazitejšo odklonitev od Vatikana« (62), ki se sklicuje na Kristusa in izročilo. Pisateljica se pritožuje tudi zaradi strogih cerkvenih predpisov glede preprečevanja zanositve in odprave plodu. Ženske imajo v Cerkvi enak občutek kakor tiste žene, ki jih možje pretepajo (femmes battues, 65). »Res je, Vatikan nima več oblasti, da bi nas pokuril na grmadi ali pozapiral v samostanih« (68), zato pa izvaja nad ženskami duhovno nasilje. Cerkev je sprejela od starega Rima nauk, da ima oče popolno oblast nad vsemi člani svoje družine. Tudi sveti Pavel je bil pod vplivom te miselnosti. Ženska nima besede v Cerkvi; razlog: »ni bil Adam tisti, ki se je dal zapeljati, ampak žena.« Zakaj ženske ne morejo postati duhovnice? Bogoslovci se sklicujejo na Kristusa in apostole. Avtorica meni, da je v svoji knjigi pokazala, da je v luči zgodovine ta dokaz ničen (69). Vatikan pa še vedno misli, da gre za ali-ali: ali priznajte očetnjaško učiteljstvo Cerkve ali zapustite Cerkev. Avtorica pa ne misli tako. »Namesto da bi zapustile vero in krščansko skupnost kot bistveno nasilno nad ženskami, se trudimo, da bi znova razglasile moč vere in krščanskega občestva za svobodo in ugled vseh, žensk in moških« (70). – Na nekem predavanju v Washingtonu je predavatelj škof zastavil govorniško vprašanje: »Mar moremo odpraviti izročilo in cerkvene očetnjaške ustanove, stare skoraj 1800 let? Na njegovo veliko začudenje mu je občinstvo odgovorilo z gromovitim: Da, to moramo!« (71).

Bask, jezuit J. Sobrino, doktor bogoslovja in imetnik drugih visokošolskih naslovov, je prispeval razpravo Naučna veljavo božjega ljudstva v Latinski Ameriki. Namen raprave: »V tem članku nas sprašujejo, ali ima božje ljudstvo, ki je v večini siromašno, kako naučno veljavo in kakšne vrste zato, ker je prav to božje ljudstvo in ne kako drugo« (73). Ena izmed značilnosti tega pobožnega ljudstva je, da bere Sveto pismo v skupnosti, ne vsak zase. V njem ne išče pripovedovanja o tem, kar je bilo, marveč navodil za sedanjost in prihodnost. Skupnosti prihajajo ob takem branju »do osvetljava in zopetnega odkritja tega, kar je osnovnega v veri« (76). Cerkevne dogme so jim zaradi strokovnega izražanja sicer nedostopne, toda »razmišljanja revežev in življenje revežev so često načelno in stvarno enakovredne temu, kar je bistvenega izraženo v dogmah« (77).

Kakšna je naučna veljava verskega prepričanja revežev? Že samo zato, ker so reveži, so posebej povezani z Bogom. »Blagor ubogim!« »Ubogim se oznanja evangelij.« Res je, na to svojo veljavo »se sklicujejo in je ne razglašajo; preprosto, že samo s tem, da so reveži, ki verujejo, jo izvajajo. Bog je pa

tisti, ki zahteva, naj se vsa Cerkev okrene k revežem, da bo našla resnico in razsvetljenje« (80). Reveži oznanjajo vero s svojim življenjem, »stvar cerkvenega učiteljstva pa je, da to doživeto in nekako že kot nauk izoblikovano vero povzame in izraziteje spoji s Svetim pismom« (81). Učiteljstvo naj prisluhne ubogim, ubogi naj upoštevajo pripombe učiteljstva.

Američan B. Cooke doktor bogoslovja, profesor za dogmatiko v zavodu Holy Cross College v Worcesteru v Massachusettsu, je priobčil prispevek Ovire zavzetosti svetnih oseb. Smisel naslova: Kaj ovira svetne osebe (laike), da ne morejo delovati v Cerkvi tako uspešno, kakor bi mogli. – V današnji katoliški Cerkvi najdemo štiri različna mnenja o tem, »ali naj se ohrani ali odpravi v Cerkvi delitev duhovništvo – svetne osebe. Prvo mnenje, ki ga zagovarjajo zlasti visoki dostojanstveniki, pravi, naj se ohrani. Po njihovem pojmovanju Cerkve je ustanovitev duhovništva božjega izvora. Mnogi laiki to sprejemajo kot nekaj božjepavnega. Druga skupina duhovnikov meni pod vplivom Vatikana II, da je treba dati laikom več besede v Cerkvi.

Četrta skupina (kaj in kje je tretja, nisem mogel razbrati) ni enotna. »Sestavljena je iz neposvečenih, ki so se zavedeli, da jih njihovo krščanstvo usposablja izboljšati njihov svet, pa da hkrati zahteva od njih tudi služabniško (ministérielle) dejavnost, ki je potrebna, da uresničijo to izboljšavo« (85). Če pri svojih župnikih ne najdejo razumevanja, se tudi brez dovoljenja uradne Cerkve združujejo v majhna krščanska občestva. Na dveh primerih kaže avtor, da je uspeh odvisen od uvidevnosti krajevnega škofa. – Danes se zgodi, da bogoslovno izobraženi laiki poučujejo duhovnike. Potrebno pa je tako pojmovanje Cerkve, »da dopušča laikom verovati v takšno Cerkev, kakor je, in se truditi z znosnim naporom, da bi postala to, kar upajo, da bo« (86). Članek daje v ta namen nekaj nasvetov:

Kakor v vsaki družbi, mora tudi v Cerkvi vladati red. »Toda občestvo je tisto, ki, svesti si svoje potrebe po redu, daje potrebno oblast in veljavo vsakemu posamezniku ali skupini« (87). Kako vzpostaviti potreben red? Upoštevati razliko med oznanjevalcem evangelija in med vodstvom skupnosti. Kakšna je pravica in oblast vernikov, kakšna duhovnikov in škofov, da oznanjajo Kristusov nauk? Res je, da so za to škofje posebej pooblaščenji, »priznati je pa treba tudi to, da ima vsak kristjan, ki zares veruje v Kristusa in ga umeva, zmožnost, da pokristjanja misel bližnjega« (88). Vsi kristjani so pooblaščenji, da poskušajo poglobiti vero svojih bližnjih. »Zmožnost, da služijo tako, ne izvira iz uradnega položaja v Cerkvi niti iz duhovniškega posvečenja« (88). V svetu je polno zla: lakota, sovražstva, vojne. »Zmožnost, da leči trpljenje, izvira iz notranje moči osebe, moči, ki v večini primerov nima ničesar opraviti s posveče-

njem ali uradnim položajem v Cerkvi« (89). Avtor meni, da more vsak kristjan delovati »zakramentalno«, to je voditi ljudi k Bogu, ne samo duhovnik, kajti Duh, Kristusov Duh, je tisti, ki posvečuje. Mašniško posvečenje usposablja posvečenega, da gradi krščansko skupnost, **družbena** razlika: duhovništvo – neduhovništvo je pa očitno ovira za pristno krščansko občestvo« (89).

Sklepi: 1. Delite na tiste, ki se ukvarjajo s »svetim«, in na tiste, ki se ukvarjajo s »posvetnim«, je kvarna za Cerkev: »vsa krščanska skupnost je Kristusovo telo« (89). 2. Osebe, ki opravljajo bogoslužje, je treba spoštovati, vsakega človeka je treba spoštovati; kdor pa zlorablja svojo oblast, ne zasluži spoštovanja. 3. Včasih je treba iz ljubezni do skupnosti rajši potrpeti z nezakonitim izvajanjem oblasti »kakor motiti mir skupnosti« (90), včasih je treba, vendar obzirno, nastopiti. 4. »Rešitev zdrah . . . more priti le iz iskrenega prizadevanja tako duhovnikov kakor neduhovnikov v službi Cerkve« (90). 5. »Nauk o Cerkvi bo moral čislati izkustvo bojevitih laikov kot bistven vir bogoslovne misli« (91).

Prvo razpravo v tretjem delu je napisal francoski dominikanec Ch. Duquoc, doktor bogoslovja, diplomant jeruzalemske Biblične šole, profesor za dogmatiko na bogoslovni fakulteti v Lyonu. Naslov prispevka: Božje ljudstvo, dejavni osebki vere v Cerkvi. – »Običajna podoba rimske Cerkve ni v prid zamisli, za katero se bojuje ta zvezek obzornika Concilium: narediti iz katoliškega ljudstva dejaven in pristojen osebki izražanja vere« (95). Doslej so pričakovali od vernikov le to, da ubogljivo sprejemajo, kar jim podaja cerkveno učiteljstvo. Temu stališču danes oporekajo in trdijo, da so verniki »odrasli osebki pri oblikovanju vere, ki jo izpoveduje katoliška Cerkev« (96).

Primer, kako malo Rim upošteva mnenje vernikov, je krožnica Humanae Vitae, ki so jo izdali, ne da bi se bili ozirali na mnenje krščanskega ljudstva. Verniki so videli v njej »nedopustno poseganje na področje, kjer je mogel vsakdo izraziti svoje mnenje« (97). Isto velja o listinah, ki govorijo o neoženjenosti duhovnikov, o duhovništvu žensk. Tudi zadnje obsodbe bogoslovcev so izraz rimske samovolje. »Kako se izvleči iz tega položaja podrejenosti in priznati, da je tudi ljudstvo dejaven osebki pri izražanju verskega nauka?« (98).

A najprej: Kaj je pravzaprav ljudstvo? Za silo bi mogli reči, da je ljudstvo tista množica, ki ustvarja javno mnenje. To se včasih sklada z odločitvami cerkvenega učiteljstva, včasih pa mu nasprotuje. Javno mnenje je, recimo, odklonilo krožnico Humanae Vitae, ki prepoveduje vsa sredstva za preprečevanje spočetja. »Odpor se je pokazal na dveh ravneh: najprej na življenjski: odlok je bil malo učinkovit; mnogi katoličani se niso čutili vezani po njem. Potem na načelni: imel je pičel

odmev; mnogi škofje in bogoslovci so sodili, da ni utemeljen« (99). Kakšna je naučna veljava takega javnega mnenja? »Vprašanje veljave javnega mnenja v Cerkvi se kaže v tej zagati: biti zvesto v Cerkvi, vendar si ohraniti svobodo z ozirom na njene odločitve« (100).

Katoliško javno mnenje o izjavah učiteljstva ima nikalno in trdino obliko. Nikalno: Krščansko ljudstvo presoja izročilo. Mnoge podatke, ki jih donša učiteljstvo ali izročilo, pušča v nemar. Trdilna oblika odpora javnega mnenja proti učiteljstvu je bolj košljiva. »Včasih je težko določiti trenutek, ko se ta odločitev prevesi v nezakonitost, ker razkroji skupnost. A odpor je kljub temu nujnost, da moremo govoriti o uveljavljanju ljudstva« (102). Odpor morejo nuditi samo skupine, zlasti tako imenovana temeljna občestva, škofijski sveti, sinode v Švici, Nemčiji, na Nizozemskem.

Na čem sta osnovani oblast in veljava vernikov pri razglašanju, sprejemanju in razlaganju verskih resnic? »Zakoreninjeni sta v daru Duha pri krstu, daru, ki zaupa slehernemu verniku delež preroške dejavnosti Jezusa Kristusa« (103).

Nemški duhovnik H. Fries, profesor za osnovno bogoslovje v Münchnu, si je zastavil vprašanje: Ali obstaja učiteljstvo vernikov? Podlaga za odgovor so med drugim te izjave Vatikana II: »Sveto božje ljudstvo je deležno tudi Kristusove preroške dejavnosti . . . Občestvo vernikov, ki ima maziljenje, izhajajoče iz Svetega Duha, se ne more motiti v veri.« Kristus ne izvršuje svoje preroške dejavnosti le po cerkvenem vodstvu, »marveč tudi po laikih« (106). Tudi ti imajo verski čut (sensus fidei), zato se skladajo v izpovedovanju vere (consensus fidelium). »Učinek tega verskega čuta vernikov . . . je nezmotljivost vernega občestva« (107). Vatikan I je naglašal samo papežovo nezmotljivost, »Vatikan II pa je storil oboje: potrdil je nezmotljivost božjega ljudstva, torej vernikov, in nezmotljivost učiteljstva, ki ga predstavljajo papež in škofje« (109). J. M. Scheeben: »Dejavnost in naloga učiteljstva sta možni le v obliki pravilno pojmovane . . . soglasnosti Cerkve« (110). Nekaj podobnega je učil že Luter, opirajoč se na Sveto pismo.

Newman je opozoril, da je Cerkev že v prvi dobi povpraševala vernike za njihovo mnenje in upoštevala soglasnost vernikov glede verskih resnic. V prejšnjem stoletju je zlasti Perrone poudarjal pomen verskega čuta preprostih kristjanov, »kajti božja beseda je zakopana v srcu vernikov« (112). »Na drugi strani pa imamo prav danes izkušnjo o tem, kaj nastane, kadar učiteljstvo izda odločitve, ne da bi dovolj prisluhnilo temu, kar je živega v veri vernikov. Nenehna prerekanja okrog vprašanj, ki o njih govori krožnica Humanae Vitae, so izrazit primer« (114).

Ali torej obstaja učiteljstvo vernikov? Treba se je sporazumeti za opredelbo in pomen besed. Če



pomeni učiteljstvo izvajanje posebne dejavnosti v prid skupnosti in je ta dejavnost poverjena nekim osebam, tedaj »je mogoče reči: pričevanje laikov v stvareh vere in cerkvenega nauka izvršuje to nalogo« (114). V Cerkvi ni vsa oblast strnjena v eni roki. V Cerkvi more marsikaj »izhajati iz ljudstva,

ki ga neposredno vodi Bog in služi tako rekoč za vstopna vrata Bogu in njegovim darovom« (115). »K temu ni ničesar dodati, razen vprašanje, ali se današnje ravnanje (še) sklada s tem vzorom« (116).

*Janez Janžekovič*



# VSEBINA

(Table of Contents)

## RAZPRAVE (Articles)

- A. Trsteniak**  
Človek bitje upanja ..... 95  
*Man as Being of Hope*
- J. Juhant**  
Moč in nemoč človekovega znanja ..... 105  
*Power and Weakness of Human Knowledge*
- J. Krašovec**  
Inkulturacija božje besede v Svetem pismu ..... 119  
*Inculturation of the Word of God in the Bible*
- D. Ocvirk**  
Krščanstvo med Bogom in svetim ..... 127  
*Christianity between God and the Holy*
- M. Smolik**  
Marijina božja pot v Puščavi ..... 141  
*The Blessed Virgin's Pilgrimage at Puščava*
- A. Stres**  
Transcendencija v Heideggerjevi ontologiji in Lévinasovi etiki ..... 149  
*Transcendence in Heidegger's Ontology and in Lévinas Ethics*

## PREGLEDI (Surveys)

- V. Dermota**  
Trstenjakova Metodika verouka ..... 167
- M. Smolik**  
Pozabljena dvestoletnica ..... 181

## OCENE IN PRIKAZI (Book Reviews)

- TRSTENJAK A., Človek bitje prihodnosti (J. Juhant) ..... 185
- HLEBŠ J., Der panpsychistische Identismus in der Biophilosophie von Bernard Rensch (A. Trstenjak) ..... 187
- WOSCHITZ K. M., De Homine (J. Juhant) ..... 187
- BEINERT W./PETRI H., Handbuch der Marienkunde (V. Dermota) ..... 190
- BEINERT W., Dogmatik studieren (A. Pirš) ..... 191
- BARRAL-BARON A., Comprendre nos différences (D. Ocvirk) ..... 192
- Forum Katholische Theologie 1985, 2-4 (A. Pirš) ..... 193
- Internationale katholische Zeitschrift (Communio) (1985, 6) (A. Pirš) ..... 195
- Anthropos 1985 (A. Pirš) ..... 186
- Concilium 1985, 200 (J. Janžekovič) ..... 199

