issn 0006 – 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 55 (1995) ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

B. Košir, Nov pravilnik o službi cerkvenih ključarjev
K. Bedernjak, Človekova krepost med osebo in družbo
A. Lah, Ljubezen, izvirna resnica družine

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

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

Naslov uprave: Družina, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2800 SIT, posamezna številka 700 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Ljudska pravica, Ljubljana.

Antonu Strletu
doktorju teologije
rednemu profesorju
neutrudnemu sodelavcu
ob osemdeseti obletnici
čestita Bogoslovni vestnik

Borut Košir

Novi pravilnik o službi cerkvenih ključarjev

in župnijskega gospodarskega sveta kot prilagoditev območne zakonodaje Jegličevih sinod in Zakonika ljubljanske škofije sodobnim potrebam in zahtevam novega Zakonika cerkvenega prava

Uvod

Cerkev je vedno skrbela za to, da je posedovala premoženje za dosego ciljev, ki so ji lastni. Zato je vedno branila pravico imeti in upravljati premoženje po lastni presoji: »Katoliška Cerkev ima neodvisno od državne oblasti naravno pravico pridobivati, imeti, upravljati in odtujevati premoženje za namene, ki so ji lastni« (ZCP, kan. 1254, 1).

Poleg tega se je Cerkev tudi zavedala velike odgovornosti, ki si jo nalaga s tem, da ima premoženje, torej svetne dobrine, ki v Cerkvi ne morejo služiti drugačnim ciljem, kot so tisti, ki so po svoji naravi Cerkvi lastni: »Nameni, ki so ji lastni (Cerkvi), so predvsem: opravljanje božje službe, dostojno vzdrževanje klerikov in drugih služabnikov, opravljanje del svetega apostolata in krščanske dobrodelnosti, predvsem do ubogih« (ZCP, kan. 1254, 2).

Ker se je torej Cerkev vedno zavedala velike odgovornosti, ki izhaja iz dejstva, da ji je pridruženo premoženje, je v zgodovini do današnjega dne vzpostavila številne mehanizme, da bi bilo njeno premoženje varno pred kakršnimikoli zlorabami, navzven kakor tudi navznoter. V novem ZCP je tako cela peta knjiga posvečena Cerkvenemu premoženju, pridobivanju, upravi in predvsem odtujevanju le-tega (prim. ZCP, kann. 1254-1310). Poleg določil splošnega prava pa je bilo vedno tudi posebej naročeno, naj območne zakonodaje posameznih delnih Cerkva področje premoženja še natančneje opredelijo, iz istega, zgoraj povedanega razloga.

Ena izmed posebnosti območne zakonodaje Ljubljanske nadškofije je ustanova cerkvenih ključarjev, ki jih niti Zakonik iz leta 1917 niti Zakonik iz leta 1983 posebej ne omenjata. V naši razpravi bomo izhajali iz določil Zakonika ljubljanske škofije (ZLŠ) iz leta 1940, ki je bil za področje ureditve župnijskih ključarjev v veljavi do izida posebnega Pravilnika o službi cerkvenih ključarjev in župnijskega gospodarskega sveta z dne 10. junija 1991. Pokazali bomo izvor posameznih določb, ki temeljijo v določbah Jegličevih sinod, kakor tudi v predhodnih uredbah, predvsem pa bomo ponovno predstavili novi Pravilnik, ki v marsikateri župniji še ni dobil zadostne veljave v vsakdanjem pastoralnem delu in življenju. Ta razprava naj pomaga k temu, da bi se to čimprej zgodilo.

1. Uprava župnijskega premoženja med starim in novim zakonikom

Tako novi kot stari Zakonik cerkvenega prava določata, da ima prvo in glavno skrb za upravo premoženja v župniji župnik: »V vseh pravnih poslih po določbi prava zastopa župnijo župnik; skrbi naj, da se premoženje župnije upravlja po določbi kann. 1281-1288 (ZCP, kan. 532; prim. tudi ZCP 1917, kan. 1182). Novi zakonik torej posebej zahteva, da mora biti župnijsko premoženje upravljano v skladu z določili pete knjige zakonika »Cerkveno premoženje« (ZCP, kann. 1254-1310). V primeru slabe uprave premoženja, ki bi mogla župniji prinesti veliko gospodarsko škodo, je mogoče v skladu s kan. 1741, tč. 5 ZCP župnika z župnije tudi odstraniti.

Že v uvodu smo zapisali, da je uprava premoženja v Cerkvi zelo občutljivo področje delovanja odgovornih. Zato tako novi kot stari Zakonik predvidevata sodelovanje tudi drugih vernikov v tej zadevi. Stari Zakonik takšno sodelovanje predvideva kot možno in ga strogo ne ukazuje: »Če se k upravi imovine kakšne cerkve privzamejo še drugi, kleriki ali laiki, sestavljajo ti s cerkvenim upraviteljem, ki se omenja v kan. 1182 ali z njegovim namestnikom in pod njegovim predsedstvom cerkveni upravni svet« (ZCP 1917, kan. 1183, 1). Novi Zakonik pa gospodarski svet v župniji direktno ukazuje za razliko od pastoralnih svetov, ki se v določeni škofiji ustanavljajo po presoji krajevnega škofa: »V vsaki župniji naj bo gospodarski svet, ki deluje po splošnem pravu in po določbah, ki jih je izdal krajevni škof, in so v njem verniki, izbrani po istih določbah, župniku v pomoč pri upravljanju župnijskega premoženja, ostane pa v veljavi predpis kan. 532« (ZCP, kan. 537).

Gospodarski svet v župniji je torej obvezen. Še več, vsaka pravna oseba mora imeti v skladu z določbo kan. 1280 ZCP svoj gospodarski svet, oziroma vsaj dva svetovalca, ki pomagata upravitelju premoženja pri upravi. Škofje so na zasedanju škofovske sinode leta 1971 vztrajali, naj bi bili pri upravi svetnega premoženja Cerkve udeleženi predvsem verniki laiki.[1] Na ta način je mogoče doseči večjo soodgovornost laikov predvsem na ekonomskem področju vodenja cerkvenih zadev, obenem pa bodo tudi kleriki pokazali, da niso navezani na svetne dobrine.

Delovanje župnijskega gospodarskega sveta je vezano na določila splošnega prava kakor tudi na posebne določbe območnega prava, ki jih izda krajevni škof. Namen sveta je pomoč župniku pri upravi župnijskega premoženja in sploh v vseh premoženjskih poslih, ki zadevajo župnijo. Kljub vsemu pa seveda župnik še vedno ostane pravni predstavnik in upravnik župnijskega premoženja po določbi kan. 532 ZCP.

Analogno s kan. 492 ZCP, ki urejuje sestavo škofijskega gospodarskega sveta, bo tudi župnijskemu gospodarskemu svetu predsedoval župnik, sestavljali pa ga bodo vsaj trije verniki, ki so izvedeni v gospodarskih zadevah in v zadevah civilnega prava. Tudi ti morajo biti na dobrem glasu in predani interesom Cerkve.

[1] Prim. Škofovska sinoda, Dokument *Convenientes ex universo de iustitia in mundo*, 30. novembra 1971, v: *AAS* 63 (1971), 898-942.

2. Pojav cerkvenih ključarjev v zgodovini Cerkve

Kot smo pokazali, splošno pravo cerkvenih ključarjev izrecno ne pozna in jih torej pravno ne opredeli. Vendar se tudi navedeni kanoni sklicujejo na določila območnega prava, z namenom, da bi bilo cerkveno premoženje čimbolj zaščiteno in predvsem, da bi služilo namenu, za katerega je bilo pridobljeno. Ena izmed oblik skrbi Cerkve za dobro upravo svetnih dobrin so torej tudi cerkveni ključarji, ki so se pri nas dodobra uveljavili in v mnogočem stojijo župniku ob strani, da more dobro upravljati premoženje, ki mu je zaupano.

Cerkvene ključarje prvič zasledimo v 12. stoletju, in sicer pri cerkvi sv. Marka v Benetkah. Prav tako se v istem stoletju pojavijo v drugih severnoitalijanskih mestih, potem pa so se razširili še po drugih evropskih mestih. Najbolj pogosti izrazi, ki so označevali to službo so bili v nemščini Kirchenmeister, Zechmeister in Kirchenprobst. V latinščini je bilo najbolj uporabljeno ime syndicus. Valvazor priše o cerkvenih ključarjih naslednje: »Syndicos nennt man in Crain die Kirchen-Pröbste, dern bey jeder Kirchen zwey, drey oder auch vier befindlich und Achtung haben auf Kirchen-Güter, wiewohl es nur gemeine Baur- Leute seynd.«[2] V opombi tudi dostavi: »In Teuschland nennet mans Kirchen-Vorsteher oder Kirchen-Juraten«. Valvazor za cerkvene ključarje na drugih mestih uporablja tudi drugačna imena kot »Zech-Pröbste, deutsch Kirch-Geschworene«.[3]

Kako je v zgodovini prišlo do ustanove cerkvenih ključarjev, je veliko mnenj, ki jih tu ne bomo ponavljali. Poudariti smo hoteli le dejstvo, da gre za zelo staro in ustaljeno cerkveno ustanovo in da je torej ne gre odpravljati iz naše območne zakonodaje.[4] To je bilo stališče sestavljalcev Zakonika ljubljanske škofije iz leta 1940 in je ostalo do danes nespremenjeno, kar je razvidno tudi iz dejstva, da je izšel poseben Pravilnik, ki to materijo na novo ureja.

3. Določbe, ki opredeljujejo poslanstvo cerkvenih ključarjev v ZLŠ in novem Pravilniku iz leta 1991

Čl. 1 Pravilnika določa, da mora imeti vsaka podružna in župnijska cerkev vsaj po dva ključarja. Člen dodaja, da v vseh pravnih in premoženjskih poslih zastopa župnijo župnik, ključarji pa mu v povezavi z župnijskim gospodarskim svetom pri tem pomagajo. Na ta način je čl. 581 ZLŠ močno razširjen, saj govori le o številu ključarjev in dopušča, da so v službo ključarjev lahko pritegnjene tudi svetne osebe. Čl. 1 Pravilnika takoj na začetku v skladu s kan. 532 poudari, da je župnik prvi in vrhovni upravitelj župnijskega premoženja in ga zato ključarji, ki so le njegovi svetovalci, v tej funkciji ne morejo zamenjati. ZLŠ je v tej zvezi dajal ključarjem pravzaprav večje pristojnosti, saj v čl. 596 pravi, da sta »ključarja obenem z župnikom prava in neposredna upravitelja imovine božjega hrama, solidarno z župnikom odgovarjata za redno upravo te imovine«. Novi Pravilnik njuno pristojnost v skladu s kan. 532 skrči le na raven svetoval-

[2] J. W. Valvasor, *Die Ehre des Herzogtums Krain* II, Rudolfswert 1877, 751.

[3] Prim. J. W. Valvasor, n. d., 472.

[4] Prim. A. Odar, *Zakonik ljubljanske škofije, razglašen na škofijski sinodi l. 1940*, v: *BV* 21(1941), 174-175.

cev. Prav tako pa v določbo takoj vstopi tudi župnijski gospodarski svet, ki ga novi Zakonik ne le dopušča, pač pa ga zahteva in ga zato ta Pravilnik v nadaljnjih členih tudi natančno opredeli.

Pravilnik se v svojem prvem členu naslanja na uredbo čl. 581 ZLŠ, ta pa na škofovsko uredbo iz leta 1856, ki je v svojem 2. čl. določala naslednje: »Imovino posamezne cerkve in pri nji obstoječih ustanov upravlja njen predstojnik s sodelovanjem tistih, ki so zavezani kriti morebitni primanjkljaj. Cerkvena občina sodeluje po svojih zastopnikih«. To določbo pozna že III. Jegličeva sinoda, ki jo upošteva in hkrati dopolni z določilom ZCP. Tretja Jegličeva sinoda v tej zvezi pravi: »Zakonik zahteva v kanonu 1521, 1, naj škof za upravo cerkvenega premoženja odbere »viros providos, idoneos et boni testimonii, quibus clapso triennio alios sufficiat, nisi locorum circumstantiae aliter suadeant«. V smislu te določbe je pri nas obveljala zahteva po dveh ključarjih za župno cerkev in tudi za vsako podružnico posebej. Sinoda znova potrjuje udeležbo ključarjev pri upravi cerkvenega premoženja».[5]

Profesor Alojzij Odar Jegličevo utemeljitev izpodbije s trditvijo, da je naslonitev na kan. 1521, 1 zgrešena. Pravi: »Navedeni kanon ima pred očmi le imovino take cerkve ali pobožnega kraja, ki »ex iure vel tabulis fundationis suum non habet administratorem«, kot pravi besedilo. Župnijska in podružne cerkve pa imajo ex iure upravitelja, namreč župnika».[6] Pri tej sodbi ostaja Odar sam sebi (kar zadeva pravni čut škofa Jegliča) zvest. Odar Jegliča kot pravnika ni preveč cenil in je smatral, da so vsi zakonodajni teksti, ki jih je Jeglič izdal, bolj pastoralni priročniki kot zbirka pravnih določb.

Mnenje, katere cerkve naj imajo ključarje, v zgodovini ni bilo vedno enako. Škofovska uredba iz leta 1856 je zahtevala, naj sodelujejo pri upravi imovine tisti, ki morajo, če je potrebno, kriti pri cerkvi tudi izgubo. Čl. 587 ZLŠ je določal, da morata imeti ključarja le župna in podružna cerkev, in ne več, kar je veljalo prej, da tudi tiste podružne cerkve, ki so inkorporirane. Že Jegličevo Navodilo iz leta 1913 tega ne zahteva več. V bistvu gre za enake določbe, kot jih v zadevi prinaša ZLŠ.[7]

Pri tem naj ponovno poudarimo, da z ozirom na kan. 532 župnijski ključarji niti posamič niti skupaj niti združeni v župnijski gospodarski svet ne morejo ničesar ukreniti brez župnika, ki je po sami naravi službe edini upravitelj župnijskega premoženja. Ključarji so župniku pri upravi le v pomoč in imajo torej v vseh zadevah posvetovalni glas (Prim. Pravilnik, 18).

Čl. 2 Pravilnika določa, naj se za ključarje izberejo verniki iz župnije ali podružnične soseske. Verniki, ki so izbrani za ključarje, morajo redno izpolnjevati verske dolžnosti in biti na dobrem glasu. Izbrani morejo biti moški ali ženske, ki še niso izpolnili starosti 65 let. Izberejo naj se takšni, ki so za to službo sposobni.

Omenjeni člen v primerjavi s čl. 588 ZLŠ prinaša nekaj pomembnih novosti. Čl. 588 ZLŠ namreč določa, naj se za ključarje imenujejo verni, ugledni, podjetni in cerkvi zvesti možje iz župnije ali podružnične soseske. V skladu s tem določilom so mogli biti izbrani za ključarje le moški (možje), v nobenem primeru

[5] A. B. Jeglič, *Potek in sklepi tretje ljubljanske sinode*, Ljubljana 1924, 163 (odslej: *Potek*).
[6] A. Odar, n. d., 177.
[7] A. B. Jeglič, *Navodilo za upravo cerkvenega in nadarbinskega premoženja*, Ljubljana 1913, 6 (odslej: *Navodilo*).

ne ženske. Če ZLŠ zahteva za ključarje le poročene moške, sicer ni popolnoma razvidno, čeprav bi se iz uporabljenega izraza »možje« dalo na to sklepati. Zakonodajalec namreč ne uporabi izraza »moški«, pač pa »možje«. V času izida ZLŠ je bilo razlikovanje med izrazom »možje« in »fantje« zelo jasno in se je dosledno uporabljalo. Omenjeno dilemo pa razreši čl. 591 ZLŠ, ki govori o imenovanju novih ključarjev. Izbiro primernih kandidatov v skladu s tem členom vodi dekan, ki naj »za določen dan (npr. ob vizitaciji) in uro povabi vse družinske očete in osamosvojene moške, stare nad 21 let,...« Izbirati je bilo torej mogoče tudi med neporočenimi, čeprav pravno že osamosvojenimi moškimi. Pomembno je bilo torej, da so bili pravno opravilno sposobni in niso bili več pod »patria potestas«. Da pa ženske niso mogle biti izbrane za ključarje, tudi po Odarju ni nobenega dvoma.[8] Škofovska uredba iz leta 1856 še dodaja, naj bodo ključarji, če je mogoče, imoviti možje. V določilu misijonske kongregacije iz istega leta je rečeno le, da je treba ključarje izbrati »izmed župljanov, ki se odlikujejo po poštenosti in sposobnosti«.[9] Še bolj zanimive so določbe, ki jih prinaša t.i. »Anweisung« iz leta 1860, ki v 3. čl. pravi: »Cerkveni ključarji naj bodo pošteni, popolnoma zanesljivi, imoviti možje cerkvene občine ali vsaj ne brez sredstev, ki imajo za upravljanje cerkvene imovine potrebno znanje, po možnosti naj znajo brati ter pisati, in niso med seboj v bližnjem sorodstvu — bližnji sorodniki cerkvenega predstojnika ali taki, ki so z njim v takšnem razmerju, ki ovira nepristransko poslovanje, so nesposobni za to službo«. Podobno povzema določbo tudi Jegličevo Navodilo iz leta 1913: »Ključarji naj bodo odlični možje, Bogu in Cerkvi vdani zasebno in javno, naj imajo kaj premoženja, naj si ne bodo v bližnjem sorodstvu, naj ne bodo od župnika gmotno odvisni in naj znajo, kjer je le mogoče, brati in pisati.«[10]

Celoten trend zakonodaje je šel v to smer, da morajo ključarji s svojo sposobnostjo in izobrazbo jamčiti za dobro opravljanje službe, ki jim je zaupana. Zahteva, da morajo tudi s svojim premoženjem jamčiti za lastno uspešnost poslovanja, se je vedno bolj izgubljala. Ključarji navsezadnje niso dolžni zastavljati lastnega premoženja kot garancijo za nepristransko in strokovno upravo cerkvenega premoženja. K temu naj pomaga njihova strokovna usposobljenost in tudi dejstvo, da jih pri tem ne ovirajo kakšni drugi zadržki, kot je sorodstvo s predstojnikom ali med seboj. To isto povzema tudi Pravilnik v čl. 3: »Ključarji iste župnije ne smejo biti med seboj ali z župnikom v krvnem sorodstvu ali svaštvu ravne črte oziroma do četrtega kolena stranske vrste«. Pravilnik sorodstvene vezi raztegne tudi na svaštvo, o čemer se v predhodnih določbah ni govorilo. Čl. 17 Pravilnika, ki govori o sestavi gospodarskega sveta župnije — tega redno sestavljajo zgolj ključarji zahteva, naj bodo »po možnosti v gospodarski svet imenovani tisti izmed ključarjev, ki so izvedeni v gospodarskih zadevah in tudi v civilnem pravu. Če takšnih izvedencev med ključarji ni, naj si župnijski gospodarski svet po potrebi pridobi zunanje strokovne svetovalce z omenjenih področij. Vsi, ki v svetu sodelujejo, se morajo odlikovati po neoporečnem življenju«. Prepoved, ki se nanaša na krvno sorodstvo in zahteva po izvedeništvu na področju gospodarskih in civilnopravnih zadev se navdihuje pri določbah splošnega prava, ki govori o škofijskem gospodarskem svetu in škofijskem ekonomu, kot

[8] Prim. A. Odar, n. d., 179.
[9] »... ex parochianis, qui probitate et aptitudine excellunt« *Fontes iur. can.* VII, 346, art. 6.
[10] A. B. Jeglič, *Navodilo*, 7.

bomo pokazali pozneje. Tudi tam nastopajo omejitve z ozirom na krvno sorodstvo in zahteve po izvedeništvu na področju gospodarskih in civilnopravnih zadev (Prim. ZCP, kann. 492-494).[11]

Novost, ki jo prinaša Pravilnik, je tudi v tem, da določa zgornjo mejo let, do katerih je neka oseba še lahko imenovana za ključarja. Ta meja je 65 let. Pravilnik ne pravi, da se mora ključar pri teh letih odpovedati svoji službi, pač pa da po dosegu teh let ne more biti več imenovan za ključarja — prvič ali ponovno. Pri tem se dikcija določbe razlikuje od kan. 401 in 538,3 ZCP, ki zahtevajo, da se predstojniki odpovedo svoji službi z izpolnjenim 75. letom starosti. Seveda iz omenjenih kanonov tudi jasno izhaja dejstvo, da po dosegu teh let na določena službena mesta neka oseba ne more biti imenovana. Ključarji torej lahko ostanejo na svojih mestih, tudi če so v času svojega mandata dosegli starost 65 let. Ker pa so v skladu s čl. 4 Pravilnika imenovani le za dobo petih let, njihova služba ne bo bistveno presegla omenjene starosti, kajti v skladu z istim členom po preteku določenih let, ne morejo biti ponovno imenovani za ključarja. Glede dolžine službe kjučarjev se Pravilnik ujema z določilom ZLŠ (prim. čl. 590).

Tako Pravilnik v čl. 4 kakor tudi ZLŠ v čl. 590 določata, da je služba ključarjev pri župnijski ali podružničnih cerkvah častna. Vedno ni bilo tako. Že omenjeni Anweisung iz leta 1860 določa, da smejo ključarji, kjer je takšna navada, tudi v naprej prejemati nekaj honorarja, dodaja pa tudi, da ključarji zaradi njihove službe zaslužijo določeno čast v cerkvi, pri procesijah in pri drugih priložnostih.[12] Prav isto povzema Jegličevo Navodilo iz leta 1913, ZLŠ pa v čl. 599 določa, da imajo ključarji župnijske cerkve pravico do brezplačnega cerkvenega sedeža na častnem mestu v župnijski cerkvi. Pravilnik o posebnih častih, ki gredo ključarjem v cerkvi ali pri drugih priložnostih, ne govori več, čeprav so se navade iz določil predhodnih zakonodaj marsikje gotovo še ohranile. Če niso moteče za celotno župnijsko občestvo, jih novi Pravilnik ne misli preganjati.

Čl. 5 Pravilnika določa način izbire novih ključarjev, čl. 6 pa o tem, kdo izbranim izda odločbo o imenovanju. Predlog za nove kandidate predlaga ordinariatu župnik, potem ko se je posvetoval z ŽPS in je na vnaprej določeno nedeljo od župljanov pridobil pisne predloge za kandidate, ki bi bili primerni za to službo. Preden je bil izveden ta nekakšen »mini referendum« v župnijski skupnosti, je moral župnik župnijsko skupnost informirati o pomenu in nalogah, ki jih imajo cerkveni ključarji. Ko je župnik ordinariatu oddal predlog imen s primerno utemeljitvijo, ordinariat izda odločbo o imenovanju. To odločbo izroči ključarju župnik med nedeljsko ali praznično sveto mašo, potem ko je vernikom ponovno na kratko razložil pomen in naloge službe cerkvenih ključarjev.

Odar v svoji predstavitvi ZLŠ poudari, da škofijski zakonik v tej zadevi odstopa od tedaj uveljavljene prakse, ki je zelo blizu tisti, ki jo nanovo uvaja Pravilnik.[13] Pravi, da so tem spremembam nekateri močno ugovarjali. Potem predstavi prakso, ki je bila v veljavi do izida ZLŠ. Škofovska uredba iz leta 1856 vsebuje tole odločbo: »Predlaga jih duhovnik, predstojnik cerkve, oziraje se na utemeljene želje cerkvene občine, imenuje pa jih škof ali njegov pooblaščenec za dobo, kakor jo določa običaj ali škofova določba, toda najmanj za eno leto. Po preteku dobe se morejo znova predlagati«. Po določilu 4 Anweisung iz

[11] Prim. tudi A. Odar, n. d., 178-179.
[12] *Anweisung* avstrijske vlade, Dunaj 1860, 2, 6.
[13] Prim. A. Odar, n. d., 180.

leta 1860 je izbiral cerkvene ključarje župnik, dekan pa jih je potrjeval. Če se dekan z izbiro ni strinjal, je o sporu odločil ordinariat. Ta je potrjeval ključarje tudi pri dekanijskih, stolnih in božjepotnih cerkvah. Umeščal je ključarje praviloma dekan. Poznejše določbe so prejšnje deloma dopolnile, deloma pa tudi spremenile. Druga Jegličeva sinoda je v tej zvezi naročila: »ut in deputandis victris parochi vota fidelium perquirant, neque pro lubitu viros quosqumque fors sibi bene visos seligant.«[14] Navodilo istega škofa iz leta 1913 pa omenjeno določilo že nekoliko spremeni: »Ko tri leta minejo, naj se vnovič imenujejo in potrdijo, ali naj se izbero drugi bolj verni in bolj sposobni.«[15] Še večje spremembe pa je vnesla tretja Jegličeva sinoda: »Ako so ključarji po triletni dobi vestno izvrševali svojo službo, naj ostanejo nadalje, ne da bi se posebej potrjevali.«[16]

Novo prakso, ki jo uvaja ZLŠ so sestavljalci območnega zakonika pojasnjevali predvsem z dvema razlogoma. Prvi je bil ta, da ne bi bilo primerno, da bi župnik sam sebi izbiral ključarje, ker so ti nadzirali njegovo ekonomsko poslovanje. Dokler ni bilo določeno, da pravzaprav dekan izbere kandidate za ključarje, so župniki večkrat izbirali takšne osebe, za katere so mislili, da bodo z njimi bolje shajali. Zaradi tega je potem trpela cerkvena imovina. Prav tako se je dogajalo, da je župnik zaradi krajevnih okoliščin moral izbrati določeno osebo za ključarja, čeprav ni bila sposobna za opravljanje te službe. Nekateri ključarji so svojo službo opravljali do smrti. Čeprav niso bili vestni, se je večkrat zgodilo, da jih župnik ni mogel odstaviti, ker bi si na ta način pridobil preveč močno opozicijo v župniji. Iz omenjenih razlogov se je torej zdelo bolj primerno, da župnik ni neposredno vključen v postopek kandidiranja novih ključarjev oziroma v postopek reelekcije starih.

Novi Pravilnik v skladu s kan. 532 ZCP določa, da so ključarji župnikovi sodelavci in svetovalci. Ključarji torej niso več skupaj z župnikom pravi in neposredni upravitelji župnijske lastnine. Tako je njihova pristojnost skrčena na svetovanje. Ponovno se je torej zdelo primerno, da kandidate za ključarje ordinariatu predstavi župnik. Ta se je dolžan prej posvetovati s svojim ŽPS in prositi celotno župnijsko skupnost za pisne predloge. Na ta način more tudi župnik povedati svoje mnenje o bodočih svetovalcih in sodelavcih – za mnenje je moral biti vprašan tudi v skladu s čl. 591, 3 ZLŠ – zagotovljeno pa je tudi sodelovanje celotnega občestva in predstavnikov tega občestva, ki so zbrani v ŽPS. Doba, za katero so ključarji imenovani, je nespremenjena, to je pet let. Morejo pa biti poljubnokrat ponovno potrjeni.

Novi Pravilnik v čll. 5 in 6 naroča, da je treba farno občestvo primerno seznaniti s pomenom in vsebino službe cerkvenih ključarjev. To naj se zgodi, preden bodo ljudje oddali svoje pisne predloge za imenovanje novih ključarjev, oziroma med slovesnostjo, ko se novoimenovanim ključarjem izroči odlok nadškofijskega ordinariata. Na ta način bosta prisotnost in vloga ključarjev v župnijskem občestvu bolj živi in javni, kar je za odgovorno in uspešno delo ključarjev nadvse pomembno. Ti se bodo tudi bolj zavedali, da je služba, ki jo opravljajo, javna, v korist Božjega ljudstva in ne njihova privatna zadeva ali celo morda v službi povečevanja časti ali pomembnosti določenih oseb.

[14] A. B. Jeglič, *Synodus diocesana labacensis II*, Ljubljana 1908, 122 (odslej: *Synodus*).
[15] A. B. Jeglič, *Navodilo*, 7.
[16] A. B. Jeglič, *Potek*, 163.

Čl. 7 Pravilnika govori o dolžnostih in pravicah ključarjev, ki so predvsem naslednje: 1) V sodelovanju z župnikom in župnijskim gospodarskim svetom skrbeti za svojo cerkev; 2) Imata pravico biti informirana s strani župnika o gospodarskem stanju cerkve, za katero skrbita; 3) Tudi sama sta dolžna informirati župnika in župnijski gospodarski svet o gospodarskem stanju, morebitni nastali škodi, potrebah cerkve in njej pripadajočih objektov, za katere skrbita; 4) Sodelujeta pri obnovah, popravilih in vzdrževanju cerkve in drugih pripadajočih objektov; 5) Pri škofovih vizitacijah imata dolžnost poročati o gospodarskem stanju cerkve in pripadajočih objektov, za katere sta odgovorna. Če je potrebno, sta lahko poklicana tudi k dekanovi vizitaciji; 6) Ordinarij jima more po potrebi zaupati še druga opravila, oziroma jima dati še druge potrebne pristojnosti.

Določila novega Pravilnika so v primerjavi s čl. 594 ZLŠ veliko bolj generična in manj določena. ZLŠ predvideva, da ključarja sodelujeta pri sestavljanju cerkvenega proračuna, podpisujeta cerkvene račune, sodelujeta pri štetju cerkvenega denarja in poročata škofu oziroma dekanu ob vizitacijah oziroma na njuno zahtevo.

Določila Jegličevih sinod so glede dolžnosti in pravic ključarjev manj jasna kot prejšnja določila, ki jih prinaša Anweisung in poznejša, vsebovana v ZLŠ. Druga Jegličeva sinoda opozarja župnika, naj rad sprejema pomoč ključarjev »immo in omnibus negotiis, saltem difficilioribus adhibeat«.[17] Sinoda potem nadaljuje: »Zato naročamo župnikom, naj obveščajo ključarje o stanju imovine, zato naj npr. z njimi preštevajo darovanja, pri letnih računih naj jih obveste o dohodkih in stroških, med letom naj imajo z njimi večkrat posvete in večjih izdatkov naj ne store brez njih pristanka.«[18] Jegličevo navodilo iz leta 1913 prav tako govori o pravicah in dolžnostih ključarjev: »Ko se namestijo, naj se jim pokaže cerkveni inventar z zadnjimi potrjenimi računi in naj se jim pojasni vse cerkveno premoženje. Pokaže naj se jim cerkvena blagajna, pokažejo državne obveznice in zasebne zadolžnice. Ključarji naj bodo pričujoči, ko se seštevajo darila v pušice ali nabiralnike; naj se pokličejo na posvetovanje, kadar je treba za cerkev večjih popravil ali novih naprav; pri posvetovanju naj svobodno povedo in utemlje svoje misli in misli župljanov; smejo se pritožiti na dekana ali na ordinariat; naj se pokličejo k vsakoletnemu podpisu cerkvenih računov, pa naj se jim razne postojanke točno obrazlože.«[19] Položaj ključarjev v župniji pa je še bolj oslabila III. Jegličeva sinoda iz leta 1924. Določila je: »V smislu zakonika zapoveduje sinoda, da župnik ključarje ob nastopu službe točno pouči o stanju cerkvenega premoženja. Pregleda naj z njimi zadnji inventar, pa naj jim tudi predmete inventarja pokaže. Obrazloži naj jim zadnje račune. Za dohodke v pušice in nabiralnike in od darovateljev naj bodo točno poučeni. Za vsako bolj drago napravo pri cerkvi, za vsaki večji izdatek naj se z njimi posvetuje. Tako jim bo vnemal in vzdrževal zanimanje za cerkveno premoženje in vestno upravo.[20]

Tako so se pristojnosti ključarjev vedno bolj krčile na pomoč in svetovanje župniku pri upravi materialnih zadev v župniji. ZLŠ je njihove pristojnosti močno okrepil, saj jih je skupaj z župnikom postavil za člane cerkvenega predstojništva (ZLŠ, čl. 594, 1). Pravilnik, ki se navdihuje pri peti knjigi ZCP, pa jim je dal

[17] A. B. Jeglič, *Synodus*, 122.
[18] A. B. Jeglič, *Synodus*, 122.
[19] A. B. Jeglič, *Navodilo*, 7.
[20] A. B. Jeglič, *Potek*, 163.

mesto, ki jim v skladu s izhodišči ZCP pripada, in se je tako nekako približal določilom, ki so veljala pred izidom ZLŠ. V tej zvezi pa moremo pripomniti tudi, da ZLŠ pravzaprav daje ključarjem pristojnosti, ki niso v skladu s prepričanjem sestavljalcev območnega zakonika. A. Odar, ki je bil gotovo glavni sodelavec pri sestavi ZLŠ po eni strani trdi, da so Jegličeve sinode zmanjševale pristojnost ključarjev, ki jim jih je ZLŠ povrnil, po drugi strani pa pravi: »Dekan le zaradi tega spražuje župljane, da more presoditi, kaj naj bi se glede gospodarjenja s cerkveno imovino v njen prid ukrenilo, ne pa zaradi tega, kot da bi imeli župljani pravico soupravljati cerkveno imovino.«[21] Po eni strani torej ne bi smeli dajati videza, kot da imajo župljani pravico soupravljati cerkveno imovino, po drugi strani pa sta ključarja – tudi župljana – obenem z župnikom prava in neposredna upravitelja župnijske imovine (prim. ZLŠ, 596). Moremo torej reči, da novi Pravilnik položaj ključarjev v župniji veliko bolj primerno uredi in v skladu s splošno zakonodajo Cerkve določa njihove dolžnosti in pravice.

Čl. 8 prepoveduje, da bi denar, ki pripada župnijski ali podružni cerkvi, ključarji hranili doma. Člen zgolj ponavlja prepoved, ki jo že vsebuje ZLŠ v čl. 598 in je veliko širši, saj se ne nanaša samo na denar, pač pa tudi na druge dragocenosti, ki so last cerkve: »Razvada, da hranijo denar ali druge predmete podružničnih cerkva ključarji, se strogo prepoveduje. Ta denar naj hrani župnik«. Iz prakse je namreč razvidno, kako neprimerno je, če ključarji zaradi tega, ker jim je zaupano celotno premoženje župnijske bodisi podružne cerkve v upravo, postanejo preveč neodvisni od župnika in od ostalih vernikov. Tudi v današnjem času se rado zgodi, da ravnajo s cerkvenim premoženjem, kakor bi bilo njihovo in ostanejo nedovzetni za vsak dober nasvet, predvsem pa pozabijo, čemu naj pravzaprav služi premoženje, ki ga soupravljajo. Gotovo so imeli tudi v preteklosti podobne težave, zato že Jeglič v tej zvezi naroča: »Prepoveduje se pa, da bi premoženje in popravila pri podružnicah vodili ključarji sami brez župnika, nedovzetni še celo za dober svet.«[22]

Med župnikom in ključarji more priti tudi do različnih nesoglasij. Kolikor je mogoče, je treba ta nesoglasja reševati v medsebojnem razumevanju in potrpežljivosti. Če se problemi tako zaostrijo, da to ni več mogoče, je v skladu s čl. 9 Pravilnika za reševanje nastalih sporov pristojen župnijski gospodarski svet. Na tem nivoju spor še vedno ostaja znotraj župnijskih meja. Če nastalih zapletov ni mogoče rešiti na ta način, je za sprejemanje pritožb najprej pristojen dekan, ta pa po svoji lastni presoji o tem obvešča arhidiakona. Na podoben način je to problematiko reševal ZLŠ, le da pozna dve instanci: prva je dekan in druga generalni vikar. Če je župnik hkrati dekan, v prvi instanci odloča arhidiakon: »Če je nesoglasje med župnikom in ključarjem, odloča v prvi instanci dekan, v drugi pa generalni vikar na predlog cerkvenega gospodarskega sveta. Če je župnik dekan, odloča v prvi instanci arhidiakon«. ZLŠ ne pozna pravice apelacije na višje nivoje, če bi bil ključar prepričan, da je to edina pot za pravilno in pravično rešitev nastalega spora. Novi Pravilnik to pravico v skladu s kan. 212, 3 ZCP, ki pravi, da imajo verniki laiki včasih celo dolžnost povedati svoje mnenje o tistih stvareh, ki se tičejo blagra Cerkve, izrecno uvaja in jo celo zaostri, saj direktno govori ne samo o posredovanju mnenja, pač pa o apelaciji na višjo oblast v zadevah, ki so povezane z blagrom Cerkve.

[21] A. Odar. n. d., 332.
[22] A. B. Jeglič, *Potek*, 163.

Kot smo že omenili, čl. 4 Pravilnika določa, da so ključarji imenovani za dobo petih let, kakor na splošno velja tudi za podeljevanje drugih služb. Ključar se more iz upravičenega razloga svoji službi odpovedati tudi pred pretekom tega mandata. Pri tem naj poudarimo, da predstavlja služba ključarja za nosilca veliko dolžnost in jo mora kot tako sprejemati. Zato za odpoved službi ni dovolj kakršenkoli razlog, pač pa mora iti za upravičen razlog, da ima ključar pravico odpovedati se službi. Seveda sama odpoved za prenehanje službe ni dovolj, saj je bil ključar na to mesto postavljen z odlokom Nadškofijskega ordinariata. Njegova odpoved si torej pridobi pravno moč šele takrat, ko je od iste oblasti prejel obvestilo, da je njegova odpoved sprejeta. Ordinarij o tem pisno obvesti župnika. Tudi ZLŠ je poznal možnost predčasne odpovedi službi, navaja pa prav tako, da mora imeti ključar za takšen korak utemeljene razloge: »Pred pretekom službene dobe se more ključar odpovedati svoji službi le iz utemeljenih razlogov. Odpoved dobi moč, ko je ključar prejel obvestilo, da je škofijski ordinariat njegovo odpoved sprejel« (čl. 601 ZLŠ).

Službo ključarja je mogoče izgubiti kot vsako cerkveno službo tudi z odvzemom (prim. kan. 184 ZCP). Zakonik se glede cerkvenih služb (prim. kan. 145 ZCP) resda v glavnem posveča klerikom, vendar moremo kanone, ki se nanašajo na cerkvene službe, vsaj analogno aplicirati tudi v našem primeru. Čl. 11 Pravilnika tako pravi, da »more ordinarij, ko se je posvetoval z dekanom, iz utemeljenega razloga odsloviti ključarja pred potekom petletnega mandata, redno na predlog župnika«. V istem smislu moremo razumeti tudi določila Zakonika, ki govorijo o odvzemu službe zaradi kaznivega dejanja (prim. kan. 196 ZCP). ZLŠ se je od Pravilnika razlikoval le v tem, da predlaga odstavitev ključarja navadno dekan ali arhidiakon in izjemoma župnik: »Ordinarij more odstaviti ključarja pred potekom njegove službene dobe iz utemeljenih razlogov, redno na predlog dekana oziroma arhidiakona« (čl. 602 ZLŠ). Če bi šlo za odvzem službe zaradi kaznivega dejanja (npr. zaradi cenzure) govorimo o izgubi službe, ki ima kazenski značaj. V tem primeru se je treba držati določil kazenskega prava. Pri tem pa je treba upoštevati tudi določilo kan. 1353, ki pravi: »Priziv ali pritožba zoper sodbe sodišča ali zoper odločbe, ki nalagajo ali razglašajo katerokoli kazen, imata odložilni učinek«. Povedano pomeni, da bi ključar, ki bi bil v kazenskem postopku, dejansko izgubil svojo službo šele takrat, ko bi bila njegova pritožba zavrnjena na višji instanci.

4. Župnijski gospodarski svet

Kot smo pokazali že v uvodu, stari Zakonik posebnega telesa, ki ga imenujemo gospodarski svet ne ukazuje, pač pa ga predvideva v posameznih primerih: »Če se k upravi imovine kakšne cerkve privzamejo še drugi, kleriki ali laiki, sestavljajo ti s cerkvenim upraviteljem, ki se omenja v kan. 1182 ali z njegovim namestnikom in pod njegovim predsedstvom cerkveni upravni svet« (ZCP 1917, kan. 1183, 1). Zaradi posebnega pomena, ki ga ima premoženje v Cerkvi in zaradi občutljivosti stvari, novi Zakonik gospodarski svet naravnost ukazuje: »V vsaki župniji naj bo gospodarski svet, ki deluje po splošnem pravu in po določbah, ki jih je izdal krajevni škof, in so v njem verniki, izbrani po istih določbah, župniku v pomoč pri upravljanju župnijskega premoženja, ostane pa v veljavi predpis kan. 532« (ZCP, kan. 537).

Zakonik torej predpisuje, da je gospodarski svet v župniji obvezen in še več, v skladu s kan. 1280 mora imeti vsaka pravna oseba gospodarski svet ali vsaj dva svetovalca za to področje.

Iz povedanega je razvidno, da mora tudi območno pravo v Ljubljanski nadškofiji, ki obravnava upravo premoženja natančneje opredeliti funkcijo župnijskega gospodarskega sveta, kar se je zgodilo v Pravilniku o službi cerkvenih ključarjev in župnijskega gospodarskega sveta. Pravilnik v čl. 12 opredeli, da mora biti v skladu s kan. 537 ZCP v vsaki župniji ustanovljen Župnijski gospodarski svet. Župnijski gospodarski svet župniku pri upravljanju župnijske imovine pomaga tako, da ostanejo župnikove pravice v skladu s kan. 532 ZCP in čl. 1 Pravilnika neprizadete. Svet svetuje župniku v strokovnih zadevah, ki se tičejo župnijskega premoženja, gradbenih in obnovitvenih del pri župnijskih in podružničnih cerkvah (prim. Pravilnik, čl. 13). Število članov sveta je omejeno na štiri člane, predsednik je vedno župnik (čl. 14).

Veliko je bilo govora, po kakšnem ključu naj se izbirajo člani sveta. Pri nas imamo namreč dve ustanovi, ki poleg župnika skrbita za župnijsko premoženje. Najprej so to ključarji, ki so se, kakor smo videli, pri nas dodobra uveljavili, po drugi strani pa novi Zakonik uvaja župnijski gospodarski svet kot obvezno ustanovo, ki naj skrbi za gospodarsko področje v župniji. Obe ustanovi je bilo potrebno na neki način harmonizirati tako, da bosta med seboj sodelovali in ne da bosta ena drugo izrivali, s čimer bi povzročili več škode kot koristi. Ker so torej v naših župnijah prvenstveno ključarji tisti, ki so poleg župnika vedno skrbeli za župnijsko premoženje, je prevladalo mnenje, naj bo tudi župnijski gospodarski svet sestavljen praviloma iz ključarjev župnije. Tako čl. 15 Pravilnika določa, da so v župnijah, ki nimajo več kot štiri ključarje, vsi člani sveta. Kjer je ključarjev več, jih izmed teh župnik izbere potem, ko se je posvetoval z župnijskih pastoralnim svetom. V primeru, da v župniji ŽPS še ni ustanovljen, se mora župnik posvetovati s samimi ključarji. O izbiri je dolžan obvestiti dekana in arhidiakona.

Člani sveta so praviloma le ključarji. Morejo pa se pokazati določene potrebe, ki presegajo sposobnosti ključarjev. V takšnih okoliščinah svet sam k sodelovanju za določene primere ali več primerov povabi tudi druge osebe, ki morejo s svojimi sposobnostmi ali s svojim znanjem pomagati pri opravljanju nalog, ki jih imajo. Da bi bilo takšnih situacij čim manj, čl. 17 Pravilnika zahteva, naj bodo v svet imenovani tisti izmed ključarjev, ki so izvedeni v gospodarskih zadevah in tudi v civilnem pravu. Omenjeni člen je v skladu s kan. 492, 1 ZCP, ki se sicer nanaša na škofijski gospodarski svet: »V posameznih škofijah naj se ustanovi gospodarski svet, ki mu predseduje krajevni škof sam ali njegov pooblaščenec in ga sestavljajo vsaj trije verniki, ki so res izvedeni v gospodarskih zadevah in tudi v civilnem pravu,...«. Omenjena usposobljenost se zdi primerna in potrebna predvsem zato, ker gre za svet izrazito tehnične narave. Vanj torej sodijo strokovnjaki, ki bodo mogli biti župniku v čim večjo pomoč. V prometu z lastnino se seveda vedno srečujemo z določbami civilnega prava. Zato Zakonik določa, da morajo biti cerkvene pogodbe sestavljene tako, da bodo v skladu s predpisi civilnega prava (prim. ZCP, kan. 1290). Prav zato je zelo zaželeno, da je v župnijskem gospodarskem svetu tudi kdo, ki je strokovnjak na področju civilnega prava. Če med ključarji takšnih ni, je treba izvedence, kot velja tudi za druga področja, za določene primere k delu sveta pritegniti. Prav isto, kar velja za člane škofijskega gospodarskega sveta, velja tudi za člane župnijske-

ga gospodarskega sveta in za tiste, ki pri delu sveta kakorkoli sodelujejo. Vsi se morajo odlikovati po neoporečnem življenju.

Z uvedbo župnijskih pastoralnih svetov je bila mnogokje navada, da je ta svet oblikoval posebno komisijo za gospodarska vprašanja, ki je župniku pomagala in svetovala v gospodarskih zadevah. Pravilnik v čl. 18 predpisuje, da je treba s takšno prakso prenehati, saj določa, da je gospodarski svet ločen od drugih svetov v župniji. Ima pa posvetovalni značaj, kar velja tudi za ostale svete v okviru župnije.

Župnijski gospodarski svet mora seveda pri svojem delovanju upoštevati, kar o upravi premoženja določa peta knjiga ZCP, predvsem da mora delovati v skladu s kann. 1281-1288 ZCP, pri tem pa naj upošteva tudi določila območnega prava (Pravilnik, čl. 20). Da bo uprava premoženja v župniji potekala urejeno in načrtno, je dolžnost sveta, da vsako leto z župnikom določi okvire gospodarjenja. V ta namen je treba izdelati okvirni gospodarski načrt in predračun dohodkov in izdatkov, ki se predvidevajo za vso upravo župnije v prihodnjem letu, ob koncu leta pa tudi s posebnim obračunom preveriti, kakšno je bilo dejansko gospodarjenje s cerkvenim premoženjem.

Župnijski gospodarski svet deluje v okviru redne uprave župnijskega premoženja (Pravilnik, čl. 21). Ločitev med dejanji redne in izredne uprave je tako v kanonskem kot tudi v civilnem pravu izrednega pomena. Ne samo zato, ker imajo dejanja izredne uprave posebno težo, pač pa tudi zato, ker je pri teh treba upoštevati določene pravne formalnosti, da so sploh veljavna. Sam Zakonik ne da nobenega natančnega kriterija za razmejitev med dejanji redne in izredne uprave, pač pa to prepušča posameznim škofovskim konferencam in posameznim krajevnim škofom.[23] V skladu s kan. 638 ZCP so dejanja redne uprave tista, ki so v pristojnosti določenega predstojnika ali njegovega pooblaščenca. Kot predstojnike v tem primeru pojmuje zakonik tiste, ki sami predstavljajo določeno ustanovo, kot njihove pooblaščence (ekonomi, upravniki itd.) pa tiste, ki morejo kaj storiti v moči pooblastil ali dolžnosti ki so jim bila zaupana. Redna uprava se nanaša na tista dejanja, ki se nanašajo na ohranjanje materialnih dobrin in na njihovo normalno uživanje. Pod dejanji redne uprave navadno razumemo: plačevanje dajatev, vsakodnevno kupovanje za življenje potrebnih stvari, prodaja produktov, ki se ne morejo ohraniti, izterjava najemnin, dajanje zemlje v najem za določen čas, zavarovanje premoženja, redna popravila nepremičnin itd. Po mnenju avtorjev pa so dejanja izredne uprave tista, ki morejo temeljno spremeniti premoženjski položaj neke pravne osebe, in sicer: tožba pred civilnim sodiščem, odtujitev stalnega premoženja pravne osebe, odklonitev daru, sprejem hipoteke, spremembe pravnih naslovov v zvezi s premoženjem, pogodbe, pri katerih se more poslabšati položaj pravne osebe. Pri nas je še JŠK v smislu kan. 1277 ZCP določila kot dejanja izredne uprave tudi: zamenjavati nepremičnine, jih zastavljati ali jih dati kot poroštvo za izplačilo dolga, če presegajo najvišjo vsoto 300.000$; zamenjati ali zastavljati za izplačilo dolga umetniške ali zgodovinske dragocenosti ali darove iz zaobljube; izposoditi si vsoto denarja, ki presega 100.000$. Župnijski gospodarski svet je torej pristojen delovati v območju redne uprave in po določilih krajevnega škofa v zvezi z upravo župnijskega premoženja. Če določena dejanja presegajo redno upravo, se je treba držati določil splošnega prava o izredni in kvalificirani upravi premoženja (prim. ZCP,

[23] Prim. *Communicationes* 1984, 33, kan. 1228 in ZCP 1983, kann. 1277; 1281.

kann. 638, 1277; Pravilnik, čl. 22). Če določena dejanja presegajo meje redne uprave premoženja, mora župnik zaprositi ordinarija za pisno dovoljenje, prošnji pa priložiti mnenje gospodarskega sveta (Pravilnik, čl. 22).

Če je v določeni župniji število ključarjev tolikšno, da ne morejo biti vsi vključeni v župnijski gospodarski svet, pa je ta dolžan te ključarje pritegniti v vseh zadevah, ki se tičejo imovine, ki jo zastopajo (posamezne podružne cerkve in njim pripadajoče nepremičnine). Posamezni ključarji so dolžni z župnijskim gospodarskim svetom v teh primerih sodelovati (Pravilnik, čl. 23).

Župnijski gospodarski svet naj se sklicuje vsaj dvakrat na leto, oziroma po potrebi. Seje sklicuje župnik, ki svetu predseduje. Seje se redno udeležijo člani in drugi povabljenci. Na seji imajo v skladu s čl. 18 Pravilnika vsi odločujoč glas, njihovi sklepi pa imajo posvetovalni značaj. Kadar gre za zadeve redne uprave premoženja, sklepe sprejemajo z absolutno večino, za dejanja, ki pa presegajo redno upravo in mora torej župnik zanje prositi ordinarija za dovoljenje, pa z dvotretjinsko (kvalificirano) večino.

Članstvo v župnijskem gospodarskem svetu preneha s pretekom mandata, z odstopom ali z razrešitvijo. Mandat članu preneha hkrati s prenehanjem mandata za župnijskega ključarja. Če je ključar po preteku petih let od pristojnih oblasti ponovno imenovan, mora biti v župnijski gospodarski svet ponovno izbran v skladu s čl. 15 Pravilnika. Ključar lahko kot član sveta odstopi. S tem pa mu ne preneha služba ključarja. Odstop mora sprejeti po posvetovanju s svetom župnik, ki ga je kot člana tudi izbral (Pravilnik, čl. 28). O razrešitvi celotnega Sveta pa odloči ordinariat, potem ko se je posvetoval z dekanom in arhidiakonom. (Pravilnik, čl. 29). Razrešitev namreč ne pomeni navadno prenehanje članstva, pač pa gre za izredni ukrep, ki mora imeti sorazmerne razloge. Zaradi pomembnosti takšnega dejanja in morebitnih posledic, razrešitev ni v pristojnosti župnika.

Za reševanje sporov, ki bi mogli nastopiti med župnikom in župnijskim gospodarskim svetom, je pristojen dekan. Svet se more na dekana v nujnih in upravičenih primerih obrniti tudi mimo župnika. Gre za način apelacije, ki jo obravnava isti Pravilnik v primeru ključarjev v čl. 9. Če pa bi zaradi župnikovega ravnanja lahko prišlo do velike gospodarske škode in so bile ostale možnosti izčrpane, so se člani sveta dolžni obrniti na ordinariat, ki bo ukrepal v skladu z določili ZCP ne izključujoč določilo kan. 1741, tč. 5 ZCP, ki govori o zakoniti odstranitvi župnika zaradi slabega upravljanja premoženja z veliko škodo za Cerkev, kadar tega zla ni mogoče odpraviti z drugim sredstvom.

Pravilnik o službi cerkvenih ključarjev in župnijskega gospodarskega sveta je stopil v veljavo dne 10. junija 1991, ko ga je potrdil ljubljanski nadškof dr. Alojzij Šuštar. S tem Pravilnikom so bile razveljavljene vse določbe, ki jih v tej zadevi prinaša ZLŠ iz leta 1940, poznejše določbe zakonodaje in morebitni krajevni običaji, ki temu Pravilniku nasprotujejo (prim. Pravilnik, čl. 33).

Povzetek: **Borut Košir, Novi pravilnik o službi cerkvenih ključarjev**

Službo cerkvenih ključarjev najprej zasledimo v 12. stoletju. Iz Benetk, kjer se najprej pojavijo, so se hitro razširili v druga mesta in tudi na področje današnje Ljubljanske nadškofije. V celotni območni zakonodaji škofije zasledimo tudi določila o cerkvenih ključarjih, še posebej v aktih Jegličevih sinod in v določilih

Zakonika ljubljanske škofije iz leta 1940. Novi Zakonik cerkvenega prava uvaja župnijski gospodarski svet kot obvezen župnijski organ, ki župniku pomaga pri upravi župnijskega premoženja. V Ljubljanski nadškofiji ustanova cerkvenih ključarjev ni bila ukinjena. Ti še naprej opravljajo svojo nalogo. Njihovo delovanje pa je usklajeno z delovanjem župnijskega gospodarskega sveta tako, da tega sestavljajo praviloma ključarji, po potrebi pa tudi drugi izvedenci. V okviru na novo nastajajoče območne zakonodaje v Ljubljanski nadškofiji je ljubljanski nadškof izdal Pravilnik o službi cerkvenih ključarjev in župnijskega gospodarskega sveta, kateremu je posvečena ta razprava.

Summary: **Borut Košir, New Regulation on the Office of Churchwardens**

The office of churchwardens was first mentioned in the 12th century. They first appeared in Venice and quickly spread to other places, also to the area of the present Archdiocese of Ljubljana. In the whole regional diocesan legislation stipulations about churchwardens can be found, especially in the acts of synods held by bishop Jeglič and in the Code of the Diocese of Ljubljana of 1940. The new Code of Church Law introduces the parish economic council as an obligatory body assisting the parish priest in managing parish property. In the Archdiocese of Ljubljana, however, the institution of churchwardens has not been abolished. They continue to carry out their duties. Their activity has been brought in accordance with the activity of the parish economic council so that, as a rule, the latter consists of churchwardens. Within the framework of new regional legislation of the Archidiocese of Ljubljana being developed, the Archbishop has issued a Regulation on the Office of Churchwardens, which is the subject of the present treatise.

Pravilnik o službi cerkvenih ključarjev in župnijski gospodarski svet

I. Cerkveni ključarji

Čl. 1. Vsaka župnijska in podružnična cerkev naj ima vsaj dva ključarja. V vseh pravnih in premoženjskih poslih zastopa župnijo župnik, ključarji pa mu v povezavi z župnijskim gospodarskim svetom pri tem pomagajo.

Čl. 2. Za ključarje naj se izberejo verniki iz župnije ali podružnične soseske, če gre za ključarja podružnične cerkve, ki redno izpolnjujejo verske dolžnosti in so na dobrem glasu. Izbrani morejo biti moški ali ženske, ki še niso izpolnili starosti 65 let. Pri tem je treba paziti, da bodo za službo ključarjev izbrani verniki, ki bodo za izvrševanje sprejetih dolžnosti sposobni.

Čl. 3. Ključarji iste župnije ne smejo biti med seboj ali z župnikom v krvnem sorodstvu ali v svaštvu ravne vrste oziroma do četrtega kolena stranske vrste.

Čl. 4. Ključarji se imenujejo za dobo petih let, a jih po preteku tega časa more odrinariat na priporočilo župnika imenovati še za nadaljnja petletja, vendar ne po 65. letu starosti. Njihova služba je častna.

Čl. 5. Po posvetovanju z ŽPS in dekanom kandidate za ključarje predlaga ordinariatu župnik. Kjer ni ŽPS, je župnik dolžan vprašati za mnenje župnijsko skupnost in sicer tako, da na vnaprej določeno nedeljo verniki oddajo pisne predloge. V tem primeru je župnik dolžan župnijsko skupnost predhodno informirati o pomenu in nalogah, ki jih imajo cerkveni ključarji.

Čl. 6. Ključarji so imenovani z odločbo nadškofijskega ordinariata. Odločbo o imenovanju izroči ključarju župnik med nedeljsko ali praznično sveto mašo, potem ko je vernikom ponovno na kratko razložil pomen in naloge službe cerkvenih ključarjev.

Čl. 7. Dolžnosti in pravice ključarjev so predvsem naslednje:

1. V sodelovanju z župnikom in župnijskim gospodarskim svetom skrbita za svojo cerkev.

2. Župnik je dolžan ključarja informirati o gospodarskem položaju cerkve, za katero skrbita.

3. Župnika in župnijski gospodarski svet sta dolžna obveščati o gospodarskem stanju, morebitni nastali škodi in potrebah svoje cerkve in njej pripadajočih objektov.

4. Sodelujeta pri obnovah, popravilih in vzdrževanju cerkve in drugih pripadajočih objektov.

5. Pri škofovih vizitacijah obvezno poročata o gospodarskem stanju cerkve in objektov za katere sta soodgovorna. Po potrebi moreta biti poklicana tudi k dekanovi vizitaciji.

6. Ordinarij jim po lastnem nagibu lahko zaupa še druge dolžnosti ali jim za reševanje konkretnih primerov da potrebna pooblastila.

Čl. 8. Denarja, ki pripada župnijski ali podružnični cerkvi, ne hranijo ključarji ampak župnik.

Čl. 9. Nesoglasja med župnikom in ključarji se praviloma rešujejo na sejah župnijskega gospodarskega sveta; kadar to ni mogoče, je za reševanje sporov pristojen dekan. Po lastni presoji o nastalih sporih obvešča arhidiakona. Vedno pa ostane neokrnjena pravica apelacije.

Čl. 10. Ključar se more iz upravičenega razloga pred potekom petletnega mandata odpovedati svoji službi. Odpoved, ki pridobi pravno učinkovitost, ko je ključar prejel obvestilo, da jo je ordinariat sprejel, je dolžan pisno predložiti župniku.

Čl. 11. Ordinarij more, ko se je posvetoval z dekanom, iz utemeljenega razloga odstaviti ključarja pred potekom petletnega mandata, redno na predlog župnika.

II. Župnijski gospodarski svet

Čl. 12. V skladu s kan. 537 ZCP in določili območnega prava naj bo v vsaki župniji ustanovljen župnijski gospodarski svet.

Čl. 13. Župnijski gospodarski svet je župniku v pomoč tako, da župnikove pravice v skladu s kan. 532 ZCP in čl. 1 tega Pravilnika, ostanejo neprizadete. Župniku svetuje v vseh strokovnih stvareh, ki se tičejo uprave župnijskega premoženja, gradbenih in obnovitvenih del pri župnijskih in podružničnih cerkvah ter tem pripadajočih objektih.

Čl. 14. Župnijski gospodarski svet ima poleg župnika, ki je vedno predsednik, največ štiri člane.

Čl. 15. V župnijah, ki nimajo več kot štiri ključarje, so vsi ključarji člani župnijskega gospodarskega sveta. Kjer je ključarjev več, člane izmed teh po posvetovanju z ŽPS in vsemi ključarji izbere župnik. Kjer ni ŽPS se župnik posvetuje samo s ključarji. O izbiri obvesti dekana in arhidiakona.

Čl. 16. Po potrebi morejo biti k sodelovanju povabljeni tudi drugi verniki kot stalni svetovalci župnijskega gospodarskega sveta ali kot svetovalci za posamezen primer.

Čl. 17. Po možnosti naj bodo v gospodarski svet imenovani tisti izmed ključarjev, ki so izvedeni v gospodarskih zadevah in tudi v civilnem pravu. Če takšnih izvedencev med ključarji ni, naj si župnijski gospodarski svet po potrebi pridobi zunanje strokovne svetovalce z omenjenih področij. Vsi, ki v svetu sodelujejo, se morajo odlikovati po neoporečnem življenju.

Čl. 18. Župnijski gospodarski svet je samostojen svetovalni organ in je od drugih župnijskih svetov neodvisen.

Čl. 19. Župnijski gospodarski svet skupaj z župnikom skrbi, da se župnijsko premoženje upravlja po določbi kan. 1281-1288 ZCP.

Čl. 20. Poleg opravil, ki so omenjena v peti knjigi ZCP, ki govori o cerkvenem premoženju in upoštevajoč določila območnega prava, župnijski gospodarski svet vsako leto z župnikom pripravi okvirni gospodarski načrt in predračun dohodkov in izdatkov, ki se predvidevajo za vso upravo župnije v prihodnjem letu, ob koncu leta pa obračun prejemkov in izdatkov potrdi.

Čl. 21. Župnijski gospodarski svet deluje v okvirih redne uprave župnijskega premoženja.

Čl. 22. Za dejanja, za katera je potrebno ordinarijevo pisno dovoljenje, ker je presežena meja in način redne uprave župnijskega premoženja, mora župnik za pridobitev takšnega dovoljenja prošnji priložiti tudi mnenje župnijskega gospodarskega sveta po posvetu s pristojnimi ključarji.

Čl. 23. V stvareh, ki zadevajo posamezne cerkve v župniji, se je svet vedno dolžan posvetovati s ključarji dotične cerkve, ti pa so dolžni s svetom sodelovati.

Čl. 24. V skladu s kan. 532 župnijski gospodarski svet v vseh primerih navzven predstavlja župnik.

Čl. 25. Seje župnijskega gospodarskega sveta sklicuje župnik vsaj dvakrat na leto in po potrebi. Povabljeni morajo biti vsi člani sveta, po potrebi pa tudi drugi ključarji in svetovalci. Svet je sklepčen, če se seje udeleži vsaj polovica povabljenih.

Čl. 26. Vsi povabljeni udeleženci imajo na seji v skladu s čl. 18 tega Pravilnika odločujoč glas. Odločitve, ki zadevajo dejanja redne uprave, sprejemajo z absolutno večino, predloge za dejanja, ki presegajo mejo in način redne uprave pa z dvotretjinsko večino.

Čl. 27. Članstvo preneha s pretekom mandata, z odstopom ali z razrešitvijo.

Čl. 28. V primeru odstopa služba članu župnijskega gospodarskega sveta preneha, ko ga je po posvetu z ostalimi člani sveta in drugimi ključarji župnik sprejel.

Čl. 29. O predčasni razrešitvi posameznih članov župnijskega gospodarskega sveta ali celotnega sveta odloči oridinariat po posvetovanju z dekanom in arhidiakonom.

Čl. 30. Spore med župnikom in gospodarskim svetom redno rešuje dekan, ki po potrebi o zadevi obvesti arhidiakona

Čl. 31. Člani gospodarskega sveta se morejo v nujnih primerih po skupnem konsenzu obrniti na dekana tudi mimo župnika.

Čl. 32. V primeru, da bi v župniji po župnikovi krivdi nastala nevarnost velike gospodarske škode, so člani sveta o tem dolžni obvestiti ordinariat.

III. Sklepna določba

Čl. 33. Ta pravilnik stopi v veljavo, ko ga potrdi ljubljanski nadškof in metropolit.

S tem Pravilnikom so razveljavljene vse določbe, ki jih v tej zadevi prinaša Zakonik ljubljanske škofije iz leta 1940, poznejše določbe območne zakonodaje in morebitni krajevni običaji, ki temu Pravilniku nasprotujejo.

Potrjujem Pravilnik o službi cerkvenih ključarjev in župnijskega gospodarskega sveta.

Ljubljana, dne 10. junija 1991

Alojzij Šuštar, nadškof

Karel Bedernjak

Človekova krepost med osebo in družbo

Mnogo Slovencev nas je prepričanih, da bo moral naš narod, ki hoče v svoji državi živeti srečno in smiselno in si zagotoviti svojo prihodnost, veliko več naporov vlagati v svojo moralno prenovo. Tudi v slovenskem človeku prevladujeta sebičnost in zloba, ki zasmehujeta vsako zares človeško vrednoto, ki dan za dnem uničujeta na tisoče in tisoče posameznih optimistov, ubijata na stotine plemenitih hotenj. Podoba je, da je današnji slovenski svet brezupno kaotičen, razčlovečen in da ga je zajela nevarna brezidejnost, hkrati pa pada stopnja njegove etične zavesti. Izpostavljen je negativnim vplivom cenene zabave, »medtem ko miselni, etični in spoznavni predel njegove biti ugaša in krni«, razmišlja Bojan Štih.[1] Zdi se, da slovensko javnost zelo moti pokončen, odkrit, resnicoljuben, pravičen in nesebičen človek. Za mnoge Slovence kreposten človek predstavlja moteč dejavnik. Javnosti ne skrbi, če kdo zavzema pomemben družbeni položaj, čeprav se ne odlikuje z moralnimi kvalitetami. Premalo je družbenih spodbud za to, da bi človek bil najprej človek. Še zmeraj je več »imeti« kakor »biti«.

Bogata porabniška družba ne ceni življenja, čeprav ga hoče podaljšati za vsako ceno. Toda to življenje naj bi bilo omejeno na užitek, brez napora, trpljenja in preizkušenj. Ker je sodobnik notranje prazen, si želi močnih doživetij, šokov in velikih pretresov, ne vidi pa smisla v moralnih vrednotah. Moralnih okvirov se močno izogiba. Moralne kreposti pa naravnost zasmehuje in prezira. Ne zaupa več osebni morali, ampak znanosti, tehniki in gospodarstvu. Tako se življenje današnjega človeka spreminja v životarjenje brez moralne vsebine. Biti kreposten je danes prej sramota kot pa moralna kvaliteta. V našem času si mora krepost spet priboriti svoj prostor, saj so jo nemoralni mogočneži vrgli ob rob dogajanja današnje družbe. Tudi današnji človek se bo moral opravičevati zaradi svoje krepostnosti, kot se je Shakespearov Hamlet kraljici: »Oprosti mojo čednost; zakaj v zagatnosti teh podlih dni še čednost naj pred grehom klečeplazi, češ daj, dovoli, da ti hočem dobro.«[2]

Vendar Marko Dvoržak v predavanju v Dragi leta 1985 ne obupuje, ampak spodbuja: »Vsako minuto našega življenja si moramo prizadevati za naravno, človeško in človečansko, pristno moralo in življenjsko usmeritev,« če hočemo rešiti slovenski narod in našo deželo. »Cena, ki bi jo morali zahtevati od družbe, da bi se ustavilo uničevanje narave, je v bistvu moralna,« je zapisal Marko

[1] B. Štih, *Knjiga, ki noče biti requiem*, Ljubljana 1982, 28.
[2] W. Shakespeare, *Hamlet*, Ljubljana 1973, 90.

Kremžar.[3] Sicer pa je v tem smislu v preteklem stoletju pisal in govoril že Fran Levstik, namreč, da je narodno moralen, to je narodu resnično zvest, le tisti človek, ki je cela osebnost, to je človek, ki zasebno in javno živi v duhu svoje narodnosti. Moralna višina naroda je odvisna od vsakega posameznika, koliko ta velja kot človek, kot osebnost. Gre za etiko človeka, »etiko javnega življenja, kulture, politike, narodnega življenja«, ki je v »vesti, v človeku samem, v osebnosti in se ne da ločiti v zasebno in javno, dvojno moralo«.[4]

Ni malo sodobnikov, ki dvomijo v pravilnost in upravičenost današnjega gospodarskega reda in postavljajo velik vprašaj pred blaginjo manjšine bogatih. Vse te razlike in prepade na družbenem in ekonomskem področju bo mogoče premagati z novimi moralnimi držami. Treba bo postaviti nove cilje in kriterije za človekovo življenje. Dosedanje vrednostne sisteme bo treba zamenjati z novimi. Za rešitev ekonomske krize priporoča znani ameriški ekonomist Schumacher vzgojo in mero štirih kardinalnih kreposti.[5] Zmeraj več je glasov, ki zahtevajo iz najrazličnejših razlogov spremembo sloga življenja. Sodobni način življenja je preveč zahteven. Potrebne so notranje spremembe človeka. Današnji človek bo moral preveriti svoja pričakovanja, interese in motive. Potreben mu je pogum, da bo začel o svojem življenju drugače razmišljati. Da pa bo lahko spremenil svoj način življenja, so mu potrebne moralne kreposti, na katere ni pripravljen. Res je, da bo te svoje moralne vrline moral postavljati v nov kontekst življenja in delovanja, vendar tudi ta nov kontekst zahteva od njega temeljito moralno prenovo. V svojem razmišljanju in prizadevanju za moralno prenovo se bo moral soočiti z nekaterimi značilnostmi našega časa, kot so npr. aktivizem, amerikanizem in pelagianizem v krščanskem prizadevanju.

Priznati moramo, da se sodobni človek ob govorjenju in priporočanju kreposti počuti nelagodno. Zanje nima dovolj smisla in ne vidi pravih motivov za krepostno življenje. Na tem področju mu zmanjkuje moči, moralne vrednote ga ne pritegujejo, zato sta ga zajela moralno brezčutje in zaspanost. Vse to pa odmeva v družbenem življenju, ki se pogosto kaže kot kaos in anarhija. Človeška oseba je postavljena na rob.

Zgleda pa, da tudi etika in moralna teologija nista dovolj pripravljeni na moralno prenovo. Moralna teologija je ob vprašanjih moralnih kreposti nekam zmedena. Nekateri moralisti so prenehali izrečno govoriti o krepostih. Traktati *De virtutibus* so bili izločeni iz nekaterih moralno-teoloških priročnikov. O krepostih govorijo bolj mimogrede in pod drugimi naslovi.[6] Nepripravljenost ter nesposobnost za uresničenje moralnih kreposti sta nekatere pripeljali do tega, da so začeli tako v teoriji kakor v praksi kreposti spodrivati z drugimi pojmi in vrednotami. Žal v našem času krepost ni več kriterij moralnega vrednotenja človeka. Družbeni ugled, imetje, aktivizem in zgovornost kot moralni kriteriji so družbo kvalitativno spremenili. Zato človek ne želi biti takšen, kakršen bi moral biti po svoji vesti ali kakor to želi Bog, ampak si prizadeva (in pri tem porabi vse moralne energije) samo za to, da bo takšen, kakršnega želi imeti moralno ravnodušna družba. Njegova moralna kvaliteta se izrazi v stavku: »Jaz sem takšen, kakršnega me želiš (družba) imeti.« Namesto kreposti so mu ponujeni programi

[3] M. Kremžar, *Preobrat in spreobrnjenje*, Celje 1992, 66.
[4] F. Vodnik, *Dialektika in metafizika slovenstva*, Celje 1983, 57.
[5] E. Schumacher, *Small is Beautifull*, New York 1973, 101.
[6] Prim. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo I*, Roma 1980, 234-252.
7 P. Valéry, *Variété*, v: *Oeuvres I*, Paris 1957, 940.

in modeli. Namesto, da bi skrbel za prave moralne medosebne odnose, ki jih določajo kreposti, se mora sprijazniti z vedenjsko tehnologijo, ki ga odtujuje in mehanizira ter dela moralno topega. S temi pojavi bi se morala soočiti moralna teologija, ki želi družbeno življenje prikazati in narediti moralno in človeško.

Moralna teologija se zaveda, da miselnost našega časa ni naklonjena krepostnemu življenju. Pred nekaj leti je zapisal Paul Valéry: »Krepost je mrtva ali pa vsaj umira.«[7] Pa to ni ironija. Saj tudi beseda krepost izginja iz našega vsakdanjega besednjaka. Tudi v našem oznjanjevanju se jo redkeje sliši, kot pred leti. In vendar sedanji papež pogosto govori o krepostih. Potrebne so predvsem za reševanje gospodarskih vprašanj.[8] Katekizem Katoliške Cerkve (KKC) govori o krepostih v 7. členu tretjega dela (1803-1845).

Nakazane težave in moralno stanje našega naroda, ki malo hrepeni po moralnih vrednotah, nas spodbujajo, da začnemo temeljiteje razmišljati o moralni prenovi posameznika, o njegovi odločitvi za moralne vrednote in za tiste etične vrline, ki pomenijo resnično začetek novega sveta in pravičnejše družbe.

Življenjski in miselni premiki nas silijo, da se v moralni teologiji soočimo tudi z vprašanjem kreposti. Pri tem pa nas ne sme ovirati predsodek, da govorjenje o krepostih ni več moderno. Morda je to res, cerkveno učiteljstvo pa kreposti ne zanemarja, ampak jih priporoča in o njih govori.

Namen te razprave je premagati morda ne povsem neupravičen strah in nezaupanje do kreposti. Ta strah sicer zadnja leta med teologi izginja, vendar je še precej prisoten med mnogimi člani Cerkve. Z razpravo bi želeli pokazati, da je vsaka krepost tudi socialno naravnana in da se dialektika med individualno in družbeno moralo konkretizira in krepi prav v človekovih krepostih. Le-te lahko pomenijo začetek družbene moralne prenove.

I. Razumevanje kreposti v preteklosti in danes

Če hočemo pojasniti krščansko vsebino pojma kreposti in njeno vrednost za človekovo osebno in družbeno življenje, se moramo nekoliko sprehoditi po preteklosti etike in moralne teologije. Zanima nas, kako so jo razumeli v preteklosti in jo razumejo tudi danes glede na razmerje med osebo in družbo. Kdor količkaj pozna moralno teologijo, mora takoj priznati, da pojem kreposti vsebuje tako tradicionalne kakor novejše teološke poudarke. Izraz krepost ni imel zmeraj istega pomena in cene. Zato lahko govorimo o razvoju tega pojma. Če bi o tem povprašali današnje ljudi različne starosti, spola, izobrazbe, verskega prepričanja ali moralne vzgoje, bi dobili celo paleto odgovorov, ki bi pokazala, kako ljudje različno razumejo to moralno vrednoto, ki pa je v razmišljanju o moralnih vprašanjih bila zmeraj prisotna. Bili so časi, ko so ljudje krepost uvrščali med najvišje človekove odlike, bila pa so obdobja, ko je krepost dobila povsem drugačen pomen od prvotnega. Za sodobno liberalistično miselnost je krepost nekaj, kar nima družbenega pomena in kar omejuje človekovo svobodo. Pred nekaj desetletji je Max Scheler zahteval v svoji knjigi, da se krepost ponovno ovrednoti, ker je zgubila svoj pomen.[9]

[8] Prim. Janez Pavel II., *Sijaj resnice*, (CD 52), 100.
[9] Prim. M. Scheler, *Umsturz der Welt I*, Leipzig 1919, 13.

Izraz krepost je od vsega začetka človeškega razmišljanja o dobrem življenju in pravi poti do sreče in polnosti življenja bil osrednji pojem praktične moralne vzgoje kakor tudi etične refleksije. Res je, da je razumevanje kreposti bilo kar precej odvisno od posameznega filozofa ali teologa, pa tudi od kulturnega in zgodovinskega konteksta. Posamezne faze človeškega razmišljanja o moralnih vprašanjih so marsikaj v pojmovanju kreposti zabrisale, druge pa so spet nekaj na novo odkrile ali poudarile. Tudi teologija je pojmu kreposti v svoji preteklosti kaj dodajala ali pa zanemarjala. Na splošno pa je izraz krepost pomenil nekaj, kar je vredno, zaradi česar ima človek svojo notranjo ceno.

1. Pojem kreposti v filozofiji in teologiji

a) V preteklosti

Latinski izraz »virtus« izhaja iz besede »vir« (človek, mož). Zato beseda »virtus« označuje izvrstnost moškega, kvaliteto, zaradi katere ga drugi občudujejo. Enaka etimologija se kaže v grški besedi »andreia«, ki pa pomeni pogum, moško odločnost. Grki so za krepost uporabljali besedo »arete«, kar označuje nekaj, kar ugaja, kar pade v oči in zbuja občudovanje. Vsekakor nekaj takega, kar je značilno za človeka in drugi to opazijo. Tako že sam pojem »arete« vsebuje dve razsežnosti moralne vrednote: nekaj, kar je značilno za človeka samega, in nekaj, kar je tudi za druge. V latinskem kulturnem okolju je krepost pomenila mnogo več, kakor pomeni za marsikoga danes. Mnogim rimskim mislecem — kot npr. Ciceronu, Katonu, Seneki — je pomenilo postati kreposten življenjski ideal.

V junaški družbi homerskega epa je veljala krepost v prvi vrsti kot telesna izvrstnost moža v vlogi atleta ali vojaka. V klasični dobi grške antike pomenijo kreposti pogoj za vstop v javno življenje države. V pozni antiki so idealizirali povezavo med krepostmi in prakso v določenih družbenih strukturah. Stoiki v krepostih vidijo pot do osebnega očiščevanja duše, po katerem človek pride do duhovnega miru, in se lahko približa svojemu božanstvu. Stoicizem se zanima bolj za krepost v posamezniku in zato mu pomeni predvsem življenjsko obliko svobode od vsakdanjih strasti. Za stoike je bil vzor biti moder in kreposten človek, ki zna živeti v skladu z naravnimi zakonitostmi in obvladati čustva. Kreposten človek je srečen, ker si sredi trpljenja ohranja notranji mir.

Etično razmišljanje grške filozofije se prične s klasificiranjem in sistematiziranjem kreposti. Za Sokrata je pomenilo biti moralno dober prevzeti obliko pravega znanja in intelektualne kulture človeka. Zanj je kreposten tisti, ki ima pravo znanje, vendar to vsebuje tudi pravilno odločitev za moralno dobro.

Platon v svojem razumevanju kreposti upošteva tri stopnje človekovega duševnega življenja. Posameznim stopnjam človeške dejavnosti ustrezajo različne kreposti, ki pa svojo družbeno razsežnost uresničujejo v različnih družbenih slojih (filozofi, vojaki, rokodelci in kmetje). Glavne kreposti je obdelal glede na duševne moči: zmernost je potrebna v čutni težnji, hrabrost potrebuje srce, ki se lahko prestraši, modrost je zahteva razuma. Pravičnost pa je tista, ki vse te kreposti povezuje in usklajuje. Trinoštvo v državi izhaja iz trinoškega značaja človeka, ki je suženj svoje strasti, medtem ko je pravična država plod ljudi, ki

so pravico in red najprej ustvarili v svoji duši. Krepost pravičnosti usklajuje različne težnje tako na duševno individualni kakor na politični ravni.

Tako daje Platon osebni kreposti izreden političen pomen. Zanj je država v nas samih, za državo je potrebna moralna krepost, ki jo človek goji v svojem srcu. Za Platonovo pojmovanje kreposti je značilno, da pri vsaki kreposti odkriva njeno psihično in socialno resničnost in učinkovitost. Vsaka izravnava človekovih notranjih nagnjenj odmeva tudi v političnih sferah.

Po Aristotelu je krepost »zadržanje, ki omogoča pravilno odločitev in ki se ravna po sredini glede na nas, sredini, ki jo opredeljuje zdrava pamet, kar pomeni, da jo določimo tako, kot bi jo določil pameten človek, in sicer po sredini med dvema slabostima, od katerih je ena v pretiravanju, druga pa v pomanjkanju«.[10] Glede na svoje dihotomično gledanje na dušo razlikuje Aristotel intelektualne in etične kreposti, pri katerih je odločilna sredina. Krepost išče sredino med dvema nasprotujočima si držama (pretiravanje in pomanjkanje). Če na krepost gleda s strani njenega bistva in značilnosti delovanja, poudarja sredino, če pa hoče izraziti njeno vrednost in pomembnost, govori o njenem vrhuncu.[11] Za grškega filozofa je krepost rešeto izvršenih dejanj pametnega človeka. Je merilo zadržanja konkretne, zavestne in uravnane osebe, ki zmeraj na novo aktualizira vzor človeka. V nasprotju s Sokratom, ki pripisuje pravilnemu znanju izreden pomen, Aristotel poudarja, da gre pri krepostih za »tisto sposobnost, ki naredi človeka dobrega in mu omogoča, da svojo nalogo v redu opravi«.[12] Pri tem kreposti ne določa znanje, ampak učinkovitost zadržanja. Človek je torej kreposten, če dobra dejanja tudi izvršuje.

Antični filozofski nauk o krepostih so razvijali latinski cerkveni očetje, vendar so kmalu začeli dodajati teološke prvine. Hieronim uporablja podobo četverovprege, na kateri je voznik Kristus. Bazilij razume krepost kot uporabo stvari, ki so dane od Boga, s čisto vestjo in po Božjih zapovedih. Gregor Veliki se naslanja na svetopisemski seznam kreposti, vendar glavne filozofske kreposti prvič postavlja v povezavo s teološkimi krepostmi in darovi Svetega Duha. Ta enost filozofskih in teoloških kreposti je naglašena že pri sv. Avguštinu, ki pravi, da je krepost učinkovita samo po milosti. Za Avguština pomeni krepost prav živeti (recte vivere).[13] Umetnost prav živeti se uveljavlja na dveh ravneh: na ravni uživanja (frui) in na ravni uporabe (uti). Toda ta red uživanja ne gre jemati v hedonističnem in potrošniškem smislu, ampak v smislu, da se človek sebe svobodno določa. Red uporabe pa pomeni zavezanost potrebni dejavnosti.

Z Avguštinovo mislijo nadaljuje Peter Lombardus. Ta v središče človekovega moralnega dejanja postavlja Boga. Zanj je krepost dobra kvaliteta duha (bona qualitas mentis), po kateri deluje sam Bog in je dar njegove milosti (quam Deus solus in homine operatur).[14] Sv. Tomaž Akvinski se tudi v razumevanju kreposti nasloni na aristotelsko filozofijo. Izhodišče za njegov nauk o kreposti je »habitus mentis«. To je »stalna lastnost, ki dopolni neko bitje in ga nagiba, da opravlja neka določena dejanja«.[15] Gre za naravnanost, trajno moralno držo ali izbiro, iz katere izhajajo enako dobra dejanja. To je nekaj dodanega človeški

[10] Aristotel, *Nikomahova etika*, 1107 a.
[11] Prim. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1107a.
[12] Aristotel, *Nikomahova etika*, 1105.
[13] A. Avguštin, *De civitate Dei IV*, 21.
[14] P. Lombardus, *Liber Sententiarum II*, 27, c. 5.
[15] T. Akvinski, *Summa theologica*, I-II, q. 49, a. 1.

naravi, nekaj, kar je z naravo zlito, ne pa akcidenca, ki lahko vsak čas odpade ali zamre in ostane brez vsakega učinka. Gre za držo ali razpoloženje, ki deluje samo v smeri moralno dobrega. Sv. Tomaž ta habitus razume na tri načine. Najprej habitus pomeni neko stanje, kvaliteto duha. Drugič pomeni stanje v zvezi z razpoloženjem oziroma naravnanostjo za neko vrednoto. In tretjič habitus ima operativni pomen. Krepost namreč mora biti naravnana na dejavnost. Stanje, razpoloženje in operativnost predstavljajo tri elemente tomističnega pojma »habitus«. Ob tem se zastavlja vprašanje, ali ni takšno razumevanje kreposti določeno z racionalističnimi komponentami, ki milost na nek način marginalizirajo, vendar je ta tema za to razpravo preobširna. Lahko samo dodamo, da Tomaž le ni ostal zgolj na racionalistični ravni razmišljanja o krepostih. Moralne kreposti je namreč teologiziral s tem, da jih je postavljal v kontekst Božjih kreposti vere, upanja in ljubezni. Temeljni kamen v arhitekturi moralnega življenja kristjana je ljubezen, ki mora biti delujoči princip vseh kreposti. Zanj pomenijo moralne in intelektualne kreposti imanentne vrline človeškega bitja, ob katerih se razvija Božje življenje, človeško delovanje pa se usmerja h končnemu cilju. Tomaževo razmišljanje o krepostih se torej bolj omeji na samo naravo kreposti in na njeno delovanje, manj razmišlja o kreposti v zvezi z odnosom do osebe in družbe.

Povsem drugače je misel o krepostih razvijal Meister Eckkart. Po njegovem ljudem ni treba razmišljati o tem, kaj morajo storiti, temveč o tem, kaj naj bi bili. Svetost ni v dejanju, ampak v biti. Krepost in nekrepost, pravi Eckkart, tičita v volji. Več kakor dejanje kreposti sta vredna njeno bistvo in temelj. Krepost ni nič drugega kot Bog sam. Po njegovem Bog ni zapovedal zunanjih dejanj, ker ta ničesar ne dodajo dobroti. Posamične kreposti niso nič drugega kot vzorci in modeli tega, kar so kreposti v svoji izvorni biti, v Bogu. Za Eckkarta kreposti pomenijo enost človeka v sodelovanju z Bogom. Krepost je torej simbol milostnega delovanja v človeku.[16]

Imanuel Kant je naredil radikalen prelom s tradicionalnim gledanjem na kreposti. Ta je kot moralna maksima povsem nekaj drugega od krepostnega razpoloženja. V subjektu je moralno dobro tista osnovna drža, ki zaobsega moč v izpolnjevanju dolžnosti. Za Kanta je krepost kot dolžnost vsebinsko pravilne določitve »morati«, ne pa »biti«. Morati ima prednost pred biti. Zanj je krepost v trdnem prepričanju utemeljena soglasnost volje z vsako dolžnostjo. Kreposten je tisti, ki je v vsakem trenutku trdno odločen izpolniti moralno dolžnost.

Amerikanizem ob koncu 19. stoletja v Ameriki in Franciji zagovarja, da so naravne kreposti v skladu s potrebami in običaji našega časa, ker močneje razvijajo dejavnost, medtem ko lahko krščanske kreposti delimo v pasivne, ki so primernejše prejšnjim časom, in aktivne, ki so primerne tudi naši dobi.

b) Današnje razumevanje kreposti

aa) V teoriji

Priče smo, da so se v našem času vrednostni sistemi, ki so v preteklosti veljali za nezamenljive pogoje uspešnega in srečnega življenja, zrušili in da so se

[16] Prim. D. Mieth, *Die neuen Tugenden*, Düsseldorf 1984, 43-48.

pojavili ljudje, ki bi hoteli živeti brez vsake moralne omejitve ali pa si želijo narediti moralne kriterije po svoji meri in okusu. Ti kriteriji naj bi bili predvsem po meri takega človeka, ki nima več prostora za moralne zahteve od zgoraj. Na lastni koži doživljamo, da se odlična stavba človeških in krščanskih vrednot maje in marsikje že tudi podira. In kljub temu – ali pa prav zaradi tega – se dvigajo glasovi in zahtevajo obnovo moralnih vrednot in vrnitev h krepostnemu življenju. Zdi se, da želijo filozofi in teologi spet rehabilitirati krepost. Naenkrat spet prihajajo na knjižni trg knjige s tozadevno vsebino.[17]

Max Scheler meni, da je Kantov »morati« potrebno zamenjati z naukom o krepostih. Te obravnava pod personalističnim vidikom. Brez ljubezni si kreposti ne moremo misliti. Otto F. Bolnow meni, da krepost ni samo osebno in družbeno upravičena, ampak v njej vidi osnovno prvino vsakdanje moralnosti. Takole pravi: »Razumevanje starih kreposti... s katerimi so prejšnje generacije oblikovale svoje življenje, izgublja moč pričevanja. V resnici pa gre za vznemirjajoč proces, v katerem vidi moralist predvsem znamenje moralnega propadanja.«[18] Bolnow priporoča drugačno razumevanje in sistematizacijo kreposti. M. Mac Intyres skuša aristotelsko razmišljanje o kreposti postaviti v življenjski kontekst. Na novo razmerje med individualnim in družbenim krepostnim zadržanjem opozarja tudi znani nemški moralist D. Mieth. Ta skuša na novo utemeljiti nauk o krepostih, med katerimi posebej poudarja pospeševalnost življenja, pripravljenost za mir in resnicoljubnost. W. Weischedel meni, da se bo ta nauk uveljavil, če se bo osvobodil napačnih motivacij, lotil pa se velikih tem, ki so povezane s človekovo družbeno in osebno srečo. H. Klomps razume krepost kot zmožnost biti človek. Krepost zaznamuje človeka, kolikor je ta moralno bitje. Poudarja pa, da je to lastnost človeške osebe in zadeva celotno osebnost. Prepričan je, da je krepost v praksi zgubila svoj sijaj in prepričevalno moč.[19]

Današnji moralisti o krepostih prav gotovo ne razpravljajo več tako, kakor so o tem razmišljali tradicionalni moralisti, kot sta npr. Noldin in Prümmer, nekateri moralisti pa, kot sta npr. F. Böckle in K. Demmer, v svojih osnovnih moralkah sploh več ne govorijo o njih. Tudi Häring v svoji najnovejši moralki *Liberi e fedeli in Cristo* (1980) o krepostih ne govori v posebnem poglavju, ampak jih postavi v okvir vprašanja o osnovni opciji. Tudi o poglavitnih krepostih ne govori posebej, o Božjih pa v drugi knjigi. Zanj je krepost sestavnih del izgradnje človeške osebnosti, kjer sodelujeta Bog in človek. V kreposti se človek odpira za Božjo stvariteljsko dejavnost. Za krepostnega človeka je značilno, da se zaveda svoje obdarjenosti z Božjo ljubeznijo in milostjo odrešenja. Takšen človek je v moči Božje milosti pripravljen za dela ljubezni do človeka in Boga. Kreposten človek ni tisti, ki ponavlja ista moralno dobra dejanja, ampak tisti, ki se v svoji svobodni dinamiki ponovno in dosledno naravnava k določenim moralnim vrednotam.[20]

[17] Prim: M. Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, Zurich 1950; J. Pieper, *Das Viergespann*, München 1964; J. Pieper, *Zucht und Mass*, München 1960; 0. F. Bolnow, *Einfache Sittlichkeit*, Göttingen 1957; A. MacIntyres, *Der Verlust der Tugend*, Zur moralische Krise der Gegenwart, München 1987; D. Mieth, *Die neuen Tugenden*, Düsseldorf; R. Guardini, *Tugenden*, Meditationen über Gestalten des sitlichen Lebens, Würzburg 1963; H. Klomps, *Tugenden des modernen Menschen*, Augsburg 1970.

[18] O. F. Bolnow, n. d., 58.

[19] Prim. H. Klomps, n. d., 90-92.

[20] Prim. B. Häring, n. d., 234-244.

Ko razmišljamo o tem, kako današnji teologi govorijo o krepostih, si moramo odgovoriti tudi na vprašanje, zakaj je naenkrat vprašanje o moralnih krepostih postalo aktualno. Zdi se, da je teološka refleksija dobila o tem svoje spodbude v življenjski praksi. Nemara ni treba poudarjati, da je vprašanje kreposti pri današnjem človeku na dnu njegovih interesov. Današnji človek je brez vsakega zadržka ignoriral in tudi teptal večino moralnih kreposti, ki jih ni mogla dovolj prepričljivo rehabilitirati niti teološka refleksija. Šele takrat, ko se je evropski človek ovedel, da je treba družbo obnoviti, če nočemo, da bi prišlo do prehitrega konca, mu je tema o kreposti postala zanimiva in tudi zelo potrebna. Tako je aktualizacija klasičnih in obnova meščanskih kreposti naletela na ugoden odmev. Razmišljanje o kreposti ima torej svoje razloge bolj v družbenih problemih kakor pa v znanstvenih ambicijah. Govorjenje o krepostih ima globlji pomen, kakor bi se na na prvi pogled zdelo. Bolj gre za življenje kot pa znanost.

Zaupanje v tehnični napredek zmeraj bolj plahni. Futurološke napovedi o zadovoljitvi vseh človekovih potreb imajo zmeraj manj občudovalcev. Potrošništvo je ekonomijo pripeljalo v krizo. Izkustvo omejenosti na tehnološkem in ekonomskem področju odpira vprašanje moralnih kreposti, ki naj bi postale novi življenjski stil današnjega človeka. Vedenjsko tehnologijo, ki izpostavlja predvsem tiste oblike človeških odnosov, ob katerih je mogoče čimveč iztržiti, bosta morala nadomestiti nauk in vzgoja za kreposti. Proti potrošniškim odnosom ni mogoče postaviti druge alternative, kot so odnosi, ki bodo z njimi prežeti.

Poznavalci sodobnih družbenih problemov ugotavljajo, da današnji človek nima dovolj moči za premagovanje le-teh. Na področju etičnega odločanja opazimo odsotnost moralnih norm in prepričljivih motivov. Pomanjkljivost motivacij je posledica zamegljenega pogleda na vrednote. Materialna garancija za uspeh ne more biti zadostna motivacija za moralno pravilno odločanje. Moralnih in duhovnih vrednot pa sodobnik ne vidi dovolj. Morda niso dovolj očitne tudi pri tistih, ki so jih v svojem življenju uresničili. Tudi medsebojna odvisnost med družbenimi moralnimi vrednotami in človekovo osebno identifikacijo ni dovolj razvidna. Zdi se, da sta v zadnjem času etični subjekt zajela neko mrtvilo in apatija. Ne vidi dovolj moralnih principov, moralno delovanje se mu ne zdi »hic et nunc« dovolj motivirano. Sprašuje se, zakaj, čemu, saj nima nobenega pomena. Impulzi za notranje moralno življenje so izginili. Dinamizem egoizma se je sprostil, altruizem pa je blokiran. Takemu človeku je potrebno govoriti o krepostih in ga zanje navduševati.

Glede na takšno ozračje je treba o krepostih razpravljati drugače, kakor je to bilo primerno in potrebno nekdaj. Sicer pa vemo, da sta bila pojmovanje in sistematiziranje kreposti precej družbeno in politično pogojena. Meščanska družba je zahtevala drugačne kreposti, kakor jih potrebuje današnja družba. Človek v svojem bistvu res ostaja nespremenjen, spreminja pa se glede na zunanje odnose. Človek živi v določenem času in prostoru in ta zahtevata od njega ustrezno reagiranje in delovanje. Preobrazba človeka ni možna, če se ne spremeni vsebina posameznih kreposti. Platonova hrabrost je v tamkajšnji borbeni državi imela drugačen pomen, kakor ga ima za današnjega miroljubnega človeka. Tudi sama lestvica vrednot se mora oblikovati glede na družbene razmere. To, kar je nekdaj veljalo za idealno in občudovanja vredno na moralnem področju, ima danes morda manjšo težo. Tako nas lahko zelo navduši človek, ki je human, pošten, velikodušen, borec za pravico in resnico, nič ali pa kaj malo nas prevzame ponižen, pobožen, čist in pokoren človek. Ta sprememba gre ta-

ko daleč, da celo sam pojem kreposti zgubi svojo vrednost. Ob tem pa ne kaže pozabiti, da takšne spremembe nastajajo same po sebi ali pa zaradi človeških slabosti. V nasprotje s tem pa se mora razvijati teološka refleksija, ki ne more ostati le pri človeški meri, ampak se mora navdihovati in napajati z Božjim naukom, če se hoče imenovati teologija. Teološko razmišljanje kreposti ne sme ohranjati tržnega in konjunkturnega značaja. Taka miselnost usmerja človeka po načelu: »Jaz sem takšen, kakršnega me hočeš.«[21]

Vsekakor današnje razpravljanje o krepostih ne more povsem pretrgati s tradicionalnim pogledom nanje. Prav tako ne moremo nekaterih kreposti povsem zabrisati ali zanemarjati. To pa ne pomeni, da bomo vztrajali pri tradicionalnem razumevanju in sistematiziranju glavnih kreposti. V postindustrijski družbi bo treba dati prednost nekaterim drugim krepostim. Erich Fromm npr. zelo poudarja krepost, ki pospešuje življenje. V teologiji tudi ne moremo ostajati na naravni ravni, na kateri je kreposti obravnaval npr. Aristotel. Današnja teologija si prizadeva ohraniti vsebino kreposti filozofov, vendar jih hkrati integrira s krščansko vsebino in postavlja v kontekst političnih in gospodarskih problemov. Razume družbeno-zgodovinski značaj posameznih kreposti, vendar zmeraj bolj poudarja njihovo odprtost, prožnost in dinamičnost. Zanima jo predvsem nosilec kreposti, subjekt, človeška oseba.

Novejša moralna teologija hoče v vsebino kreposti zajeti celotno človeško osebo. Človek ni kreposten samo kot človek, ampak mora biti takšen tudi kot kristjan. Gre torej za novega človeka in novo krepost. S tem v zvezi pa nastaja tudi nov kriterij za družbeno moralo. Novo pojmovanje kreposti meri na večjo dinamiko osebne in družbene odgovornosti. Vsekakor razmišljanje o kreposti ne pomeni nobene resignacije, ampak spodbudo za močnejše zavzemanje za družbeno pravičnost. Temu pa se mora pridružiti umetnost upanja in ljubezni.[22] Moralna teologija se zaveda potrebnosti krepostnega življenja. Ve pa tudi, da je treba tako življenje na novo utemeljevati in človeka zanje motivirati. Posamezne kreposti je treba znova definirati in njihovo hierarhijo oblikovati glede na moralni red in potrebe današnje družbe.

bb) V praksi

In kaj naj rečemo o slovenski teoriji, praksi in čutenju, ki se nanašajo na kreposti in krepostno življenje? O tem bi bila vsekakor zanimiva in dobrodošla temeljita študija, ki bi pokazala, kako visoko stoji v teoriji in praktičnem čutenju krepost pri slovenskem človeku, pa naj bo ta naravna ali krščanska. Fragmentarne analize so že pokazale, da nekatere moralne vrednote nimajo tistega mesta, na katere jih je postavljala moralna teologija in krščanska vzgoja. Podoba pa je, da slovensko teološko razmišljanje v zadnjem času ni posvetilo dovolj časa vprašanju o krepostih in v spominu nimam kakšnih obširnejših razprav ali sestavkov na to temo, razen v priročnikih za moralno in duhovno teologijo. Tudi v verski periodiki ni opaziti članka, ki bi se načelno ukvarjal z vprašanjem kreposti. Veliko smo govorili in pisali o svobodi, premalo pa o tem, kar zagotavlja pravilno uresničenje te svobode. Veliko laže je pisati in brati o svobodi, potem pa si jo po

[21] E. Fromm, *Imati ili biti*, Zagreb 1979, 173.
[22] Prim. D. Mieth, n. d., 12-18.

svoji meri razlagati, kakor pa se držati moralnih norm in uresničevati osebne in družbene kreposti. Tudi pridigali smo neradi o tej temi, saj ni bila »zanimiva«.

Vendar ne bi smeli reči, da smo na deklarativni ravni iz našega verskega besednjaka izločili pojem kreposti. Treba je le priznati, da pod vplivom modernih teoloških tokov rajši govorimo o drugih vprašanjih. Morda se je zdelo, da o tem ni več potrebno govoriti.

In kakšno je praktično čutenje v zvezi s krepostmi? Če bi hoteli natančno analizirati, na čem slonijo naši medčloveški odnosi, kaj dinamizira naše družbeno življenje, bi ne mogli reči, da so naši odnosi, vsakdanji in službeni, zaznamovani s krepostmi. Dovolj je pogledati samo na slovensko družino. Ali bi lahko rekli, da se odlikuje s kakšnimi posebnimi modernimi ali starimi krepostmi? Za slovensko družbo mnogi trdijo, da je ostala brez morale. Vendar je bolje reči v smislu Platonovega razmišljanja, da je slovenski narod ostal brez morale zato, ker nimamo dovolj krepostnih ljudi. Ne samo, da nimamo krepostnih ljudi, ampak tudi sami krepostno ne čutimo in ne reagiramo. Reagiranje na krepostno življenje našega bližnjega je pravzaprav preizkus našega krepostnega čutenja in ravnanja. Ne moremo reči, da naši mediji dovolj občudujejo krepostnega človeka. Zelo se odzivajo na akcije, prireditve, nastope, programe, malo pozornosti pa posvečajo krepostnim ljudem in ravnanjem. To zanje ni zanimivo. Tudi krščanski mediji hočejo upravičiti svoj smisel le s tem, da segajo po novicah.

Vsakdanje izkustvo nam govori, da ob krepostnem človeku nastaja neko nelagodje. Slovenska javnost je premalo naklonjena takemu življenju. Kulturna klima je takšna, da je človeka celo sram biti kreposten. Čisto drugače kot je to veljalo v času rimskih mislecev. Za slovensko družbo nasploh lahko rečemo, da je ne samo apatična do kreposti, ampak jih celo zavrača. Na splošno velja, da v službi dalje prideš, če nisi kreposten. Mnogi mladi krščanski idealisti so na prvem službenem mestu imeli težave in so pogosto prišli v konflikte z vodilnimi osebami in ustaljenimi »navadami«, ker pač niso »tulili z volkovi«. Marsikje je veljal moralni nalom človeške hrbtenice pogoj za napredovanje v službi. Moralno pokončni ljudje namreč begajo in vznemirjajo. Tudi politiki, ki jih odlikuje pravičnost, odkritosrčnost, poštenost, tveganost, morajo pasti, na površju pa ostajajo povprečneži, ki plavajo s tokom. Pri izbiri vodilnih kadrov ni pomenila krepostnost ničesar. Vodilne politične položaje so zasedli ljudje z zelo dvomljivo moralno kvaliteto. V letih po vojni so celo ljudje, ki so se »odlikovali« s hudimi moralnimi prestopki ali celo zločini, bili postavljeni za vzornike. Ljudje z moralnimi hibami pridejo diktatorski oblasti zelo prav. Z njimi je lahko manipulirati, ker si taki ne upajo odkrito spregovoriti zlasti o nepravilnostih predpostavljenih.

Najboljši preizkus za moralno apatičnost slovenske družbe pa je pokazalo že dvoje demokratičnih volitev v Sloveniji. Slovenski človek se je odločal za ljudi, ne da bi se zanimal, ali jih odlikujejo sploh kakšne moralne kvalitete. Ne samo, da se ni zanimal, ampak je celo zavestno odklanjal vsake objektivne informacije o kandidatih. Ni bil zmožen sprejeti resnice o določenih ljudeh, ki so mu zaradi medijskega sugeriranja prirasli k srcu. Slovenskega človeka niso zanimale hinavščina, zlaganost, ošabnost, častihlepnost in oblastiželjnost kandidatov, ki so se skrivale za najlepšimi predvolilnimi gesli. Slovenskega volilca so prepričali mili obraz, zgovoren nastop, žametna govorica, zveneč glas in morda zunanja simpatija, tako da ni videl prevar in laži, nezvestobe do partnerja, sprenevedanja do volilcev, dvoličnosti v nastopih, narodnega izdajstva in pajdašenja z največjimi sovražniki slovenskega naroda. Slovensko javnost morala človeka

preprosto več ne skrbi. Osebne in družbene kreposti ne predstavljajo nobenega pogoja in zagotovila za dobro opravljanje službe. V taki miselnosti osebna moralna kvaliteta ni potrebna za pravično in pošteno družbo, v kateri bo lahko vsak posameznik živel kot zrela človeška osebnost.

Pa tudi danes, ko so politične razmere v naši domovini že dovolj jasne, ko je razkrinkana moralna sprijenost, mnogi še nimajo dovolj moči in znanja, da bi mogli reči »bobu bob«, da bi mogli reči, da nemoralnih, krivičnih, zlaganih, nepoštenih, izdajalskih in nezvestih politikov nočejo. Slovenska politična javnost, zlasti tista, ki jo oblikujejo ljudje, obremenjeni s prijetnimi izkustvi vladanja nad ljudmi, je toliko moralno otopela, da ji je pravice in resnice kaj malo mar. Ljudje s tako otopelo vestjo se mirne duše brez vsakih zadržkov sprehajajo v medprostoru resnice in laži. Kaže, da na slovenskem političnem prizorišču ni več moč odkriti resnice. Oblast in čast, zlasti če sta krivično pridobljeni, človeka tako moralno paralizirata, da nima več moči, da bi ostajal zvest resnici in pospeševal pravico. Sprašujem se, koliko ljudem v Sloveniji, pa naj bo to znotraj ali zunaj krščanstva, pomenita resnica in pravica svetinjo, ne pa samo zahtevo do drugega človeka. Težko, vendar zanimivo bi bilo raziskati, kaj vse slepi duha današnjemu Slovencu.

To so dejstva, drugo pa je seveda vprašanje, kdo je kriv za to moralno apatičnost in kam bo ta moralna anarhija pripeljala slovenski narod.

Premalo je tudi dejanskega potrjevanja krepostnega življenja. Krepost je zelo redko ovrednotena. Nadrejeni tako v cerkvenih kakor v civilnih strukturah premalo vrednotijo tiste, ki so v resnici nosilci kreposti. Vodilni od podrejenih preveč in prepogosto zahtevajo tiste kreposti, ki jim bodo olajšale izvajanje njihovih načrtov, zaradi katerih bo laže z njimi manipulirati. Navdušujejo se predvsem za tiste podrejene ali sodelavce, ki jih odlikujejo kreposti, kot so pokorščina in vdanost, nič pa ne občudujejo in odobravajo odkritosti, pokončnosti, resnicoljubnosti ali pravičnosti. Na drugi strani pa imamo tudi podrejene in sodelavce, ki zahtevajo od svojih predstojnikov tisto lestvico vrednot in kreposti, ob kateri jim bo lepše in bodo imeli čim več koristi. Ob tem pa jim je tudi malo mar, ali se te kreposti pokrivajo z objektivnimi osebnimi in družbenimi normami in zahtevami.

Naj sklenem ta del razprave z mislijo, da je ob vsem tem relativističnem, zmedenem, samovoljnem in subjektivističnem ozračju glede moralnih in krščanskih kreposti naloga moralne teologije, da ponovno ovrednoti in utemelji kreposti in jih približa človeku tako, kakor je to zanj v objektivnem smislu najboljše.

c) Krepost v Svetem pismu

Upravičeno bi lahko pričakovali, da bi se moralno-teološki nauk o krepostih napajal ob izvirih Božje besede. Videli pa smo, da se je sv. Tomaž kar precej naslanjal na Aristotela tudi glede razumevanja kreposti. Zato je tembolj zanimivo pogledati, kako Sveto pismo govori o krepostih in če sploh govori.

V Svetem pismu ne bomo našli sistematičnega nauka o krepostih. Našteva sicer vrsto čednosti (prim. Iz 11, 2) in pregreh, vendar na splošno ne uporablja besede krepost. Pod vplivom grške etike Septuaginta uporablja besedo »arete« za Božjo moč (prim. Iz 42, 8) in za moralno zadržanje pobožnega (prim. Mdr 4, 1; 5, 13). V NZ pomeni krepost moralno naravnanost človeka (prim. Flp 4, 8; 2

Pt 1, 5-7). Za razliko od grškega humanizma Sveto pismo ne gleda na krepost toliko s strani človeka, ampak jo razume kot popolnost, ki jo v človeku povzroči Bog.

Popolnost, ki se kaže v pravilnih dejanjih in v »biti dober človek«, moramo razumeti v prvi vrsti kot Božji dar. Popoln človek ni tisti, ki si prizadeva, da takšen postane, kakor so menili antični filozofi, ampak tisti, ki išče Boga in hodi po poti, ki mu jo črta Bog. To je edina pot, na kateri bo človek našel svoj razcvet. Zato se Sveto pismo izraža, da človek »hodi z Bogom« (1 Mz 5, 22; 6, 9). Čednost je torej v živi povezavi z Bogom, v poslušnosti njegovi volji in tesni naravnanosti k njemu. Ta zveza z Bogom človeka naredi pravičnega. Krepost pravičnosti je temeljna odlika, na katero bo Abraham navajal svoje sinove (1 Mz 18, 19).

Ta usklajenost z Božjim redom, ki jo Sveto pismo najpogosteje imenuje pravičnost, pa se ne doseže samo z dejanji, ki jih Bog predpisuje. Človek v svojem srcu nosi tudi pregrehe, zato morajo biti v njegovo srce vcepljene Božje besede. Starozavezni pravičniki so postali takšni, ker so se prepustili Bogu. Po izvirnem grehu človek nima v sebi moči, da bi se uprl svojim strastem (prim. Sir 1, 22). Izvor njegove moči je pri Gospodu (prim. Ef 6,10).

Modrostna knjiga pa je že pod vplivom grške filozofije o glavnih krepostih, ki so posledica človekovega osebnega prizadevanja. »In če kdo ljubi pravičnost, njeni sadovi so kreposti; zakaj ona uči zmernost in razumnost, pravičnost in srčnost, mimo tega ni nič koristnejšega ljudem v življenju« (Mdr 8, 7).

Tudi v NZ manjkata splošen pojem in nauk o krepostih, najdemo pa besede o posameznih krepostih. Luka, ki poroča o Jezusovem otroštvu, imenuje nekatere osebe pravične: Zaharija in Elizabeta (prim. Lk 1, 6) in Simeon (prim. Lk 2, 25). Matej imenuje Jožefa za pravičnega (prim. Mt 1, 19). V govoru na gori priporoča Jezus pravičnost, ki mora biti večja od farizejske (prim. Mt 5, 20).

Jezus govori, da dobro drevo rodi dobre sadove in slabo drevo slabe sadove (prim. Mt 7, 17). Dobra dejanja so torej odvisna od moralnega zadržanja. Posamezna dejanja razodevajo človekovo notranje zadržanje, ki ga pa določajo darovi Svetega Duha. »Sad duha pa je: ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost«(Gal 5, 22). Bog je tisti, ki človeka rešuje njegovih pregreh in mu vliva ljubezen, ki ustvarja kreposti. Duh je torej tisti, ki krepi notranjega človeka (prim. Ef 3, 16).[23]

Kakor se vidi iz Svetega pisma, je krščanska krepost veliko več kakor naravna čednost. Krščanska krepost je predvsem Božje delo, ki človeka vključuje v Božje kraljestvo. Svetopisemski pojem kreposti zaobsega celotnega človeka. Samo ves človek je lahko kreposten in kot tak se odpira za družbeno razsežnost bivanja.

Šele zdaj, ko smo na kratko orisali razvoj pojma kreposti tako znotraj teologije in krščanstva kakor filozofije, lahko preidemo k pojmovanju kreposti, ki izhaja iz današnje teološke antropologije in je blizu čutenju in življenju današnjega človeka.

[23] Prim. X. Leon-Dufour, *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb 1969, 1472-1476.

2. Krepost kot osebni optimum

a) Samo človek je krepostno bitje

Če že govorimo o kreposti kot osebni kvaliteti, če si prizadevamo, da človek ne bi bil žrtvovan na oltarju ideologije, nacionalizma ali totalitarizma in da bi ohranil svojo vrednost kljub zalezovanju lastnega egoizma in drugih slabosti, se moramo dotakniti tudi vprašanja tiste vsebine, ki človeka in njegovo dostojanstvo najbolj ovrednoti. Pred seboj imamo človeka, ki je večplastno bitje in to naj bi si prizadevalo za krepostno življenje. Zastavlja se nam vprašanje, kje lokalizirati v človeku krepostna zadržanja in odločanja, kje nastajajo tiste odločitve, ki jih smemo moralno vrednotiti. V človeškem bitju obstajajo tri plasti: »Fiziognomična, ki je podzavestna, psihognomična, ki je zavestna, in personognomična, ki je samozavestna in predstavlja jedro osebnosti, v katerem doživlja jaz zavest samega sebe kot začetnika, nosilca in najvišjo nadzorno instanco vsega ravnanja.«[24] Personalna gnomična plast predstavlja to, kar je oseba sama v sebi. V tem svojem osebnem jedru je človek najbolj osrediščen, tako da se obrača nase kot na izvor in nosilca misli, odločanja in ravnanja. Na tej ravni doživlja sebe kot odgovorno bitje, ki bo za svoje dejanje odgovarjal. In tu je veličina človeka kot etičnega bitja. Samo na tej ravni človek prerašča sam sebe v etično vrednost. Samo tista dejanja, ki nastajajo na tej ravni človeškega bitja, lahko etično vrednotimo.[25]

Na tej plasti pa se človek kot osebno bitje odpira tudi za bližnjega, za sočloveka; človek ne more ostati zaprt sam vase, ampak za polno življenje naravnost potrebuje človeka in družbo. Stvar in žival mu nista zadosti, potrebna sta mu Bog in človek.

Na tej ravni odkrivamo tri funkcije, ki vsaka na svoj način določa človekovo moralno delovanje. Najprej vidimo, da se nahajamo med nujnostjo in svobodnostjo. Na tej stopnji človek doživlja svojo svobodnost. Drugi razpon je med vem in ne vem. Človek se zaveda, da marsikaj ve in da mu je še marsikakšno spoznanje potrebno. V tem razponu spoznava tudi resnice, ki so moralnega značaja. Spoznava, kaj mu je v dobro in kaj mu je spet v nesrečo. Ob vsem tem pa še doživlja tretjo razpetost med bivanjem in dolžnostjo, kar prestavlja najzahtevnejšo alternativo med smem in ne smem. Tu je možnost njegove moralne izbire med dobrim in slabim.

Na tej stopnji človeku ne gre več samo za spoznanje stvari kot takih, temveč vrednoti dejanja in življenje glede na dobroto oziroma zlobo. Tu se javlja človek kot subjekt, ki etično vrednoti. Ta subjekt pa zavzame odnos do samega sebe. Vrednoti svoja dejanja. Če so dobra, si zanje pripisuje zasluge, se čuti moralno vrednega in krepostnega, če pa so slaba, grešna, si pripisuje sam po sebi krivdo in se ima za grešnega. Človek se tako za svoja dejanja čuti odgovornega in prištevnega. Zato bi lahko rekli, da človek ne more ostati ob svojih moralnih dejanjih nevtralen. Kot etična osebnost jemlje nase vrednote in nevrednote.

Na tej ravni se človek uveljavlja kot vrednostno bitje, kot bitje je razpet med »biti« in »naj«. Žival te razpetosti ne pozna. Samo človek je zmeraj med

[24] A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, Ljubljana 1985, 373.
[25] Prim. A. Trstenjak, n. d., 373-376.

tem, kar je, in tem, kaj naj bi postal. Med »je« in »naj« je svoboda, ki odloča med krepostjo in krivdo. Razdalja med bitjo in »najstvom« je od človeka do človeka zelo različna, zato ker je odvisna od njegovega svobodnega odločanja in prizadevanja. Svobodna volja in moralna moč pa sta po grehu okrnjeni. Žival te dvojnosti ne pozna in zato ji ne moremo pripisati nobenih zaslug niti krivde, ne moremo je imenovati krepostne niti grešne.[26]

Človek je v vsem svojem moralnem življenju vržen med biti in »naj«, dolžnost. »Naj« ga zavezuje, da se odloča, vendar se ne bi smel nikdar odločati v nasprotju z biti, če hoče biti vreden moralno pozitivne ocene. Če se hoče odločati za vrednote, se mora ravnati v skladu z bitnim redom. Človek mora postati tisto, kar je po svojem notranjem bistvu in za kar je ontološko določen. Za moralno pravilno odločanje je torej odločilen bitni red. Zatrditi moramo, da si človek moralnih vrednot ne izmišlja in jih ne ustvarja povsem na novo, temveč odkriva bitne zakonitosti, katerih uresničitve nazivamo vrednote. In če se te uresničitve redno in vztrajno ponavljajo, jih imenujemo kreposti. Če imamo opravka s človekom, ki je uspel v svojem življenju kolikor toliko uskladiti bitni in etični red, lahko govorimo o popolnem in moralno vrednem človeku, čigar moralnost se na poseben način uveljavlja in konkretizira v krepostnih dejanjih. Takšen človek je združil biti in imeti, med biti in delovati, če pa imamo v zavesti še človekovo socialno razsežnost, moramo tudi reči, da je premostil prepad med jazom in sočlovekom. Če pa govorimo o krščanskem človeku, je treba reči, da je premagana tudi razdalja med njim in Bogom.

Kreposti kot korenine krepostnih dejanj so situirane v personalno gnomični plasti človeškega bitja, te pa razodevajo in konkretizirajo uskladitev moralnega reda z ontičnim redom.

b) Moralni subjekt v krepostnem organizmu

Novi italijanski moralno-teološki leksikon govori o krepostnem organizmu.[27] Povsem upravičeno, saj pri morali ne gre za nek osebni mehanizem, ki je posledica posamičnih rutinskih dejanj, ki so po svojih zunanjih učinkih usklajena z moralnimi in pravnimi okviri. Moralnost je nagloblja kvaliteta življenja. Biti moralen pomeni delati dobro, svoje življenje in delovanje usklajevati z zmeraj navzočim moralnim redom. Prav zato moralnost pomeni človekovo najvišjo dopolnitev. Biti moralen pomeni živeti iz jedra svoje osebnosti, iz svojega etičnega dna.

Ni nujno, da se že v enem samem moralno dobrem dejanju razodeva krepostna zadržanost nosilca tega dejanja. Iz lastne skušnje vemo, da so nekatera dejanja lahko dobra, četudi niso sad krepostnega ozadja. Lahko da smo bili sami od sebe toliko pozitivno naravnani ali pa smo dobili posebne spodbude od zunaj, da smo se odločili za moralno visoko vredno dejanje.

Bili so filozofi, ki so za krepostna dejanja označevali tista dejanja, ki so bila v službi neke družbene ustanove. V tem smislu so kreposti razumeli tisti, ki so govorili o posebnih meščanskih krepostih, kot so npr. redoljubnost, točnost in pridnost. Ne moremo še govoriti o resnicoljubnosti, če nekdo tu in tam izreče

[26] Prim. A. Trstenjak, n. d., 377-379.

[27] Prim. D. Mongillo, *Virtù*, v: *Nuovo Dizionario di teologia morale*, Roma 1990, 1450-1474.

resnico, sicer pa skoraj dosledno pristaja na laž in zmoto. O resnicoljubnosti lahko govorimo le tam, kjer človek dosledno in vztrajno pristaja na resnico z vsem svojim notranjim razpoloženjem. Krščanska morala namreč ni morala le zunanjih dejanj, ampak predvsem morala človekove odločenosti za dobro. Tudi tisti, ki brez presledka pristaja na resnico v skladu s programom, ki mu ga nekdo ponuja kot zahtevo, ni nujno, da je kreposten.

Pri kreposti gre za nekaj več kot za samo dejavnost. Otto F. Bolnow meni, da je klasično spoznanje treba na novo formulirati. »Kreposti niso storitve, ampak sediment, usedlina na hrbtu naših dejanj, ne da bi jo mogli direktno v naših dejanjih želeti«.[28] Po njegovem kreposti ne delujejo neposredno, temveč posredno, kolikor omogočajo in pospešujejo konkretna krepostna dejanja. Tudi ne pomenijo neposredne in izrečne vaje v moralni dejavnosti. Vendar je potrebno notranja zadržanja aktivirati in tudi s pametnim nadzorom opazovati. Če tako gledamo na kreposti, potem jih ni mogoče kar tako nabaviti oziroma jih kar sproti proizvajati kakor kakšna posamezna moralna dejanja. Kreposti tudi niso nekaj takega, kar se da posedovati ali pridobiti, kakor je mislil Aristotel. Kreposti ni mogoče kar tako odkriti, po njih je mogoče samo hrepeneti in se truditi za enost med dejanjem in načeli; gre za dispozicijo, ki jo je treba stvarno izvajati. Krepostnost človeka se mora izogibati vsake manipulacije s človeškim srcem, vendar pa to ne pomeni, da bi smeli zanemarjati prizadevanja za krepostno življenje. To praktično razumevanje kreposti moramo razumeti kot odprt proces, ki ga ne smemo nameriti na določen trenutek.[29]

Tako razumljena krepost zahteva od krepostnega človeka personalizacijo in aktivizacijo vseh njegovih potencialov od gonov do hrepenenj po višjih dobrinah in drugih duševnih zmožnostih, ki jih sleherni človek nosi v sebi. Krepostna dejanja ne rušijo naravnih človeških zmožnosti, ampak jih odtegujejo procesom pomasovljenja, neopredeljevanja in neurejenim dinamizmom.

Zastavlja se nam vprašanje, kaj je bistveno za krepost: ali gre pri njej v prvi vrsti za dejavnost ali pa za tisto osnovo, iz katere izhaja pozitivno moralno dejanje. Če se želimo izogniti nevarnosti, da bi v družbenem in osebnem moralnem delovanju zavladal kaos, potem moramo iskati temelj ali izhodišče za istost in doslednost posameznih moralnih dejanj. Kje je tisto načelo, ki bi zagotavljalo enakost moralnih dejanj? Zunanje okoliščine človekovega ravnanja so preveč spreminjajoče, da bi mogle pogojevati enake človeške odločitve. Tudi človekovo čustveno razpoloženje se tako hitro spreminja, da pogosto človeka, ki ravna samo po čustvenih vzgibih, ni mogoče prepoznati. Čustveno življenje pogosto zakrije identiteto. Odločanje glede na zunanje okoliščine in po notranjem razpoloženju, kakor zagovarjajo nekateri filozofi in moralisti, vodi v moralni relativizem, ob katerem se vse maje in ruši. V takem moralnem »situacionizmu« je človek zmožen, da se odloča v imenu svoje vesti, pa vendar dela proti samemu sebi, ker ruši objektivni moralni red. Da bi si lahko zagotovili tudi na subjektivni ravni neko trdnost in enakost odločanja za moralne vrednote, si moramo pridobiti nekaj okvirov, mejnikov ali trdnih prvin, ki bodo same po sebi zamejevale naša odločanja in ravnanja. Te usedline, ki nas zamejujejo v našem moralnem odločanju, so pogojene s pravilnimi in poštenimi motivi. Prav te osebne usmeri-

[28] O. F. Bolnow, n. d., 29.
[29] Prim. D. Mieth, n. d., 32.

tve nas varujejo pred egoističnimi in spontano altruističnimi impulzi. Samo ta krepostna zadržanja človeku omogočajo, da se integrira kot moralna osebnost.

O krepostnem človeku lahko govorimo, če posamezna moralna dejanja izhajajo iz jedra človekove osebnosti. Oznako krepostna pa ne morejo dobiti tista dejanja, v katera ni vključeno to osebnostno jedro. To osebnostno jedro je pri vseh dejanjih enako aktivno udeleženo. V njih se spočne in odloči moralno dobro dejanje. Posamezno dejanje še ne dokazuje krepostnega človeka. Tudi tista dejanja, ki so nastala kot posledica rutiniranosti ali celo na znotraj nastalega mehanizma, ne moremo uvrstiti v vrsto moralnih dejanj, četudi so objektivno gledano zelo pozitivna. V krepostnih dejanjih nastopa izrečno ali vključno aktivirana celotna struktura človeške osebnosti.[30] In ta človeška oseba deluje, ko se javlja kot etično bitje, na ravni spoznavanja in svobodnega odločanja. Zato ima v nekem smislu Aristotel prav, ko razlikuje dve vrsti kreposti: intelektualne in moralne; seveda tega ne razumemo tako, da bi pri intelektualnih krepostih bil vključen razum, pri moralnih pa svobodna volja. Morda bi bilo bolje trditi, da imamo dva vidika kreposti.

Človeška oseba je odgovorno in etično bitje tako zaradi spoznanja in vrednotenja kakor zaradi svobodnega odločanja. Tudi če se človek lahko zmoti v svojem spoznavanju resnice in čeprav se zmoti v vrednotenju dejanj, da ima dobro za slabo in obratno, je vendar prav ta človeška oseba odločilna za moralno vrednost dejanj. Je nosilec kreposti in vzrok krepostnih dejanj. Po svoji naravi se mora odpirati za občestvo, saj človek postaja zrela osebnost samo ob sočloveku. Če ne bi bilo te človeške osebe, ne bi bilo načela enosti osebne in družbene razsežnosti morale. Kdor je kreposten, je kreposten v odnosu do sebe in v odnosu do družbe.

Gledano z osebnostnega vidika se krepost še marsikomu zdi nekaj stoičnega, nekaj, kar hromi neugnani dinamizem človekove notranjosti, v kateri mnogi raje vidijo nagnjenje k slabemu kakor »novo stvar«. Krepostnost pa dejansko pomeni urejeno in smiselno aktiviranje vseh plasti človeške osebe v smeri moralnih vrednot.[31]

Nekoliko se ustavimo ob vprašanju, kakšno vlogo igrajo pri krepostnem življenju posamezne zmožnosti oziroma plasti človeške osebnosti.

1. Spoznanje. Če si človek hoče pridobiti kakšno moralno krepost, mora najprej spoznati in sprejeti moralno resnico, za katero naj bi se pozneje tudi odločal. »Nil volitum nisi praecognitum.« Razum naj bi spoznal tudi razloge, zaradi katerih naj bi se volja odločala za določena dejanja. Ni mogoče človeku oblikovati določenih moralnih drž, dokler človekov razum ne vidi razlogov za tako prizadevanje. Potrebno je spoznati moralno resnico, vendar ni dovolj resnica sama na sebi, prepričljiva je tista resnica, ki zadeva človeka samega, in tista resničnost, ki se javlja v vsakdanjem življenju, pa naj bo to uveljavljanje ali zanikanje moralnih vrednot. Za moralno odločanje in tudi za moralno zadržanje je pomembna celotna moralna situacija in ves splet moralnih vrednot in obveznosti. Moralni subjekt se mora videti v celotni življenjski situaciji in priznati medsebojno odvisnost vseh elementov, ki nastopajo v konkretnem položaju, v katerem naj bi se moralno odločal. Vsak moralni subjekt s svojim moralnim dejanjem vpliva na okoliščine. Ni vseeno, kako se bodo stvari razvijale. S sedanjim

[30] Prim. J. Pieper, *Zucht und Mass*, Leipzig 1947, 15-19.
[31] Prim. P. Schmitz, *Menschsein und sittliches Handeln*, Würzburg 1980, 122-125.

dejanjem lahko oblikuje razvoj stvari. Zato se bo odgovoren človek v svojem moralnem prizadevanju oziral tudi na tiste dejavnike, ki tako ali drugače vplivajo na razvoj življenja in človeka. Lahko sklenemo, da se mora tudi krepostno zadržanje oblikovati glede na položaj stvari.[32] Potemtakem je tudi notranja vsebina moralnega zadržanja v nekem smislu določena z zunanjimi dejavniki. Gre za vse notranje dejavnike in vse zunanje okoliščine. To so učili že tradicionalni moralisti, ko so govorili, da okoliščine vplivajo na moralno vrednost dejanja.

Takšen uvid v moralno resničnost situacije je lahko preprost, težave pa nastanejo, če nastopijo istočasno nasprotujoči si dejavniki, ki so pa spet lahko odvisni drug od drugega. Če gre za eno samo zahtevo, je včasih moralna odločitev zelo jasna. Povsem drugače pa je, če je treba hkrati izpolniti različne zahteve in obveznosti, to je v primeru soupadanja dolžnosti. Takrat je zelo težko izvesti krepostna dejanja. Tako se lahko zgodi, da ljubezen zahteva eno dejanje, krepost zmernosti pa drugačno dejanje, morda odpoved. V takšnem primeru je potrebno globlje spoznanje Božjega klica, v mnogih primerih je potrebno poiskati pomoč od zgoraj in prositi za razsvetljenje Svetega Duha.

Vendar se moralno spoznanje ne more skrčiti samo na situacijo, kakršna se nam javlja. Marsikaj tudi presega trenutno pojavnost. Nekatere moralne vrednote presegajo tudi okvir trenutnega moralnega pojava, zato moramo zmeraj gledati moralno situacijo tudi v njenem zgodovinskem razvoju. Vsak sedaj vsebuje tudi jutri oziroma danost vsebuje možnost za razvoj. Človeški razum mora računati tudi s tistim, kar se bo iz sedanjega stanja razvilo. Tako se mora npr. pravičnost matere na tiste moralne zahteve otroka, ki izvirajo iz njegovega bodočega razvoja. Mati je krivična do otroka, če mu ne nudi dovolj čustvene topline, ker se brez nje ne bo mogel razviti v zrelo osebnost. Zaradi čustvene podhranjenosti v otroških letih bo trpel tudi kot odrasel človek.

Ob takem moralnem ozaveščanju lahko igrajo pomembno vlogo človeški spomin, lastno izkustvo ali izkustvo drugega in etična poučitev. Pri moralnem odločanju pa ne zadošča čisti razum, tukaj gre za nekaj več. Za spoznanje in priznanje celotne moralne resničnosti je potrebno čisto srce, kajti »kdor dela hudo, sovraži luč in ne hodi k luči« (Jn 3, 2). »Kdor njegovih zapovedi ne spolnjuje, je lažnivec in v njem ni resnice« (1 Jn 2, 4). »In kdor brata sovraži, je v temi in hodi v temi in ne ve, kam gre, ker mu je tema zaslepila oči« (1 Jn 2, 11). Človekov greh, pa naj bo kakršenkoli, v človekovo dušo zmeraj vnaša slepoto in nered, predvsem pa slepoto za moralne obveznosti. Nasprotno pa le tisti, ki »se ravna po resnici, pride k luči« (Jn 3, 21).

Ne smemo pozabiti, da je človekov razum po izvirnem grehu nekoliko zatemnjen. Zaradi tega se mora veliko bolj truditi pri iskanju resnice, zlasti tiste, ki mu spreminja življenje. Če hočemo s svojim umom pristajati na moralno resničnost, se moramo truditi za krepostnost in se odpirati za Gospodov ukaz, ki »je čist, razsvetljuje oči« (Ps 18, 9).

Človekove zmožnosti za pristajanje na moralne resnice so po grehu res okrnjene, toda v skrivnosti Kristusovega odrešenja so bile obnovljene. Kristus nas je odrešil, da lahko uresničimo celotno resnico svoje biti.[33] Sv. Pavel opozarja kristjane, da so nekdaj bili v temi, zdaj pa so v luči (prim. Ef 5, 8).

[32] Prim. P. Schmitz, n. d., 113-116.
[33] Prim. Janez Pavel II., n. d., 103.

2. Sposobnost moralnega odločanja. Da bi izvrševali krepostna dejanja, ni dovolj samo jasno spoznanje konkretne moralne resničnosti, potrebno je imeti tudi sposobnost, da se moremo pravilno odločati. Krepostnih dejanj ni mogoče kopirati, zanje niso zadosti notranji ali zunanji impulzi. Človekov razum je lahko naravnan na moralno resnico, vendar ga ta še ne more pripeljati do dejanja, če nima tudi dovolj moči in notranje svobode, da dejanje izvede. Zaradi prvotnega padca v greh se človek teže odloča za dobro. Skušnjave so vedno prisotne, a jih je »mogoče premagati... ker nam Gospod skupaj z zapovedmi podarja možnost, da jih izpolnjujemo«.[34] Ne smemo pa pozabiti, da je Gospod s svojim odrešilnim delom človeka ponovno usposobil za pravilno odločanje in »v njem verujoči najde milost in moč za to, da vedno, tudi sredi največjih težav, izpolnjuje sveto Božjo postavo«.[35]

Na zmožnost moralnega odločanja lahko gledamo pod dvema vidikoma: aktivnim in pasivnim. To sta dve plati iste sposobnosti. V primerjavi z današnjo aktivistično miselnostjo moramo poudariti pomen tudi pasivnega vidika. Pri moralnem delovanju morata biti zmeraj prisotna dva vidika človekove dispozicije. Moralno delujoči človek je podoben kmetu, ki intenzivno obdeluje zemljo, nikdar pa ne pozabi, da je ta zemlja tudi Božji dar, ki ga mora ohranjati in spoštovati. Kdor je blizu moralne resnice, razume, da je tudi njegova sposobnost za pravilno odločanje najprej Božji dar, ki ga pa je treba uveljavljati in razvijati v konkretnih dejanjih. Gotovo je za krepost najprej potrebna pasivna naravnanost na dobro.

Toda tej pasivni sposobnosti se mora pridružiti aktivna, da izvede dejanje. Pasivnemu posluhu za Božji nagovor mora slediti aktivno poslušanje, ki zahteva, da človek izpostavi anteno svoje duhovnosti in se zavaruje pred vsemi motečimi vplivi, ki prihajajo od zunaj in od znotraj. Sleherni človek mora iz lastne izkušnje priznati, da ima opraviti z mnogimi notranjimi nagnjenji in drugimi čustvenimi vzgibi, ki delujejo v njegovem odločanju kot moteči dejavniki. Nihče pa ne more zanemariti številnih zunanjih kvarnih vplivov, ki motijo njegovo odločanje.[36]

Tudi po Aristotelovem pojmovanju ima »habitus« dva vidika: pasivnega in aktivnega. Toda ta opcija ni samo danost od zgoraj, ta je lahko tudi sad človekovega prizadevanja na moralnem področju. Človek si res lahko pridobi z vztrajnim ponavljanjem moralno dobrih dejanj lahkotnost in sposobnost za to, da se dosledno in stanovitno odloča za določena moralna dejanja. Možno pa je, da se ta pridobljena sposobnost spremeni ali usahne, saj ta ne predstavlja nobenega notranjega mehanizma, temveč pomeni notranji organizem, ki živi ali umira. Ob ponovnem prizadevanju si lahko obnovi to moralno dispozicijo za tako moralno delovanje, ki si podreja zunanje in notranje vplive.

Ta dispozicija pa mora biti cilj moralne vzgoje za krepostnost.

3. Celotna osebnost. Končno moramo reči, da je v vsakem krepostnem dejanju udeležen ves človek z vsemi svojimi telesnimi, duševnimi in duhovnimi zmožnostmi. Vsako krepostno dejanje razodeva celotnega človeka. Če pomislimo samo na poglavitne kreposti, vidimo, da je v vsaki izmed njih dejaven ves človek. Gre predvsem za udeležbo človeške osebe, ki se sicer na zunaj spremi-

[34] Janez Pavel II., n.d., 102.
[35] Janez Pavel II., n.d., 103.
[36] Prim. P. Schmitz, n. d., 118-120.

nja in razvija, na različne načine uveljavlja, vendar stoji v ozadju moralnih dejanj ista in vsa človeška oseba. Tudi takrat, ko gre za različne dejavnosti, kot sta vzgoja ali nevzgoja, samouresničenje ali samouničevanje, človek kot oseba ostaja v svoji biti ista. Še zmeraj je notranja sredina tista, kjer se odraža celotna in nedeljiva oseba, ki ohranja ali sprevrača moralni red.[37] »Iz srca namreč prihajajo hudobne misli, uboji, prešuštva, nečistovanja, tatvine in kriva pričevanja, kletvine« (Mt 15, 19).

Vsaka krepost dejansko animira in aktivira celotnega človeka. Pri izvrševanju krepostnih dejanj mora delovati tudi telo. Vsaka krepostna izbira je naravnana k dejanjem, ki jih izvaja tudi telo z vsemi svojimi zmožnostmi. H krepostnemu življenju moramo težiti z vsemi čutnimi močmi. »Z vsemi čutnimi in duhovnimi močmi teži kreposten človek k dobremu; trudi se za dobro in se za dobro odloča v konkretnih dejanjih«.[38] Pravičnosti npr. ne moremo živeti, ne da bi s svojimi bližnjimi govorili resnico tudi z usti. Ljubezen je treba skazovati, če je to potrebno z rokami in nogami, ko nekomu skazujemo pomoč.

Krepostnost, ki človeka premika, spreminja in usposablja, da se dosledno odloča za dobra dejanja, ga vztrajno odpira tudi za druge. Ne bi mogli govoriti o pravi krščanski moralnosti, če se ne bi le-ta uveljavljala v družbeni razsežnosti. Tako vsaka krščanska krepost človeka spodbuja, da vzpostavlja in ohranja dialog z bližnjim. Pripravljenost in zmožnost za pogovor in sploh komunikacijo z drugim sta značilni potezi krepostnega človeka. Da človek lahko živi in deluje v odnosu z drugim, mu je potrebna notranja in zunanja urejenost, ki sta značilnosti krepostnega obnašanja.

Ob vsem tem pa vsi ljudje ostajamo slabotni in nagnjeni k slabemu. Kreposten človek se mora veliko truditi, da bi mogel vsa svoja nagnjenja in nagone disciplinirati tako, da bo lahko gospodar samemu sebi. V svojih krepostnih dejanjih bo zato odkrival razloge za svojo srečo, veselje in mir.[39]

Biti kreposten človek pa ne pomeni le izpolnjevati zunanje obveznosti ali ohranjati nekatere običaje in navade, ki jih ljudje razglašajo za merilo moralnosti, temveč se vključiti v moralno delovanje in odločanje vse plasti človeške osebe, biti naravnan na dobro v svoji globini in površini. Kreposten človek mora živeti in delovati iz globin svoje biti, kjer je izvor njegove etičnosti in kjer se človekova bit odpira nadnaravnemu organizmu Božje milosti.[40]

Krepostnost je torej moralna resničnost, v kateri se zaveže ves človek, z vsemi svojimi bistvenimi prvinami, s svojim spoznanjem in svobodno voljo, s svojo telesnostjo in duhovnostjo, v svoji individualnosti in socialnosti[41] in končno v svoji naravi in nadnaravi. V njej se najpopolnejše zrcali vsebina človeka.

c) Krepost raste

V prejšnjih vrsticah smo trdili, da krepost pomeni takšno moralno odločenost, ki povzroča enako dobra dejanja. Potrebna je torej neka trajna dispozicija za moralne vrednote. Zastavlja se nam vprašanje, ali potem lahko govorimo o

[37] Prim. J. Pieper, n. d., 16.
[38] KKC 1803.
[39] Prim. P. Schmitz, n. d., 128-130.
[40] Prim. V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, Celje 1974, 265.
[41] Prim. D. Mieth, n. d., 32.

dinamičnem vidiku kreposti. Ali obstaja v njej potem kakšen razvoj ali nazadovanje. Iz zgodovinskega dela razprave lahko sklepamo, da se je pojem kreposti razvijal. Zdaj pa moramo odgovoriti na vprašanje, ali se razvija tudi sama vsebina kreposti. Ali lahko govorimo, da je nekdo danes bolj kreposten, bolj pravičen, kakor je bil pred časom.

Kadar govorimo o krepostnem ravnanju, imamo opraviti z nečim, kar je najbolj človeško: tako po svojem izvoru kakor tudi po svojih učinkih. Krepostnost je po svojem bistvu naravnana na »humanum«, človeško, osebno, na tisto, kar dela človeka za človeka. Ta »humanum« pa ni negibljiva, nespremenljiva in abstraktna veličina, ampak konkretna in življenjska zgodovinskost.[42] Ta zgodovinska veličina pa se podreja zakonu razvoja, rasti in tudi propadanja. Kot zgodovinsko bitje se človek lahko razcveta, lahko pa tudi zaradi zanemarjenosti usiha in propada.

Vsaka krepost se začenja pri konkretnem, živem človeku, ki razodeva svojo moralno dinamiko v odločanju za izbrane vrednote. Samo moralno razvita osebnost nosi v sebi skladnost sile, s katero se dosledno zavzema za človeške vrednote. Kljub pridobljeni krepostnosti človek še zmeraj ostaja svoboden, da se odloča za napredovanje ali pa le za vztrajanje na določeni stopnji moralnega življenja.

Rast v kreposti je osnovna značilnost krščanske morale. Ne napredovati v moralnem življenju pomeni isto kot nazadovati, kajti poklicani smo, da v svojem življenju spopolnimo Božjo podobo v sebi in da odgovorimo na vabilo: »Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet« (3 Mz 19, 2) in Kristusov klic: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5, 28). Vsak človek je od Boga določen, da se prenavlja v srcu in duhu, da postane novi človek, ki živi v pravičnosti, svetosti in resnici (prim. Ef 4, 22-24). Človek je torej poklican v ta nenehni dinamizem, v katerem postaja zmeraj bolj človek, postaja tisto, za kar je določen po svoji naravi in po zakramentalni milosti. To oblikovanje pa traja za človeka vse življenje. Svetost, ki se mora odražati v krepostnih dejanjih kristjana, je polnost in dovršenost življenja. Samo svet in kreposten človek je lahko oseba v polnem pomenu besede.[43] Sv. Pavel prosi Filipljane, naj njihova ljubezen »čedalje bolj napreduje v spoznavanju in v vsakršnem presojanju« (Flp 1, 9). V istem pismu apostol priznava, da je še na poti do cilja, da še ni »prišel do popolnosti«, ampak še trudi, »da bi to osvojil« (Flp 3, 12). Vsak kreposten kristjan mora dejansko kakor apostol priznavati, da se trudi in da še ni na cilju. Vsaka dosežena krepost pa je spet dokaz, da je človek že precej delal sam s seboj, da je bil v nekem napornem procesu, ki ga je pripeljal do želene kreposti. Moral se je vaditi in tolikokrat ponavljati določena moralno dobra dejanja, da mu je določena vrednota postala domača, njegova. Z njo se je na nek način poistovetil. Postala je način njegovega bivanja in poteza njegovega osebnega ustroja. Zaradi ponavljanja nekaterih dejanj si kreposten človek pridobi moralno odprtost oziroma nagnjenje do vrednot. To nagnjenje mu olajšuje odločanje in izvrševanje krepostnih dejanj. Lahko pa se tudi zgodi, da si človek pridobi naravnanost samo na nekatere vrednote, do drugih pa ima odpor ali velike težave. Ta različnost povzroča v človekovi notranjosti še večjo dinamiko, da ne rečem trenje in napetosti.

[42] B. Stoeckle, *Rechtfertigung der Tugend heute*, v: *Stimmen der Zeit*, 99 (1974), 296.
[43] Prim. C. Sorč, *Krščanski pogled na osebo*, v: *BV* 54 (1994), 73, 76.

Kreposten človek ne sme nikdar pozabiti, da je tudi v nenehni nevarnosti, da to ali ono krepost uniči ali zanemari in dopusti, da sama po sebi usahne. Kakor hitro se človeka polasti neka malomarnost ali duhovna lenobnost, je že v nevarnosti, da zgubi to ali ono moralno krepost. Zato mu nikdar ne bo odveč zavest, da mora svoje pridobljeno krepostno nagnjenje ponovno potrjevati s krepostnimi odločitvami in konkretnimi dejanji.[44] Ob pomanjkljivi moralni zavesti začne krepost kar hitro slabeti in prej ali slej izgine, v človeku pa prevlada »stari človek« (Ef 4, 22).

Krepostnost za človeka predstavlja intenzivni naravni moralni dinamizem, ki pa dobiva nadnaravno moč po Božji milosti. Ta pa postane novi etični imperativ, kateremu se ne sme odreči, temveč mu mora prisluhniti in se podrediti na vseh ravneh in v vseh priložnostih. Ta naravni in nadnaravni krepostni dinamizem ima centripetalen značaj, saj se na tem dnu osredinijo vse človeške sile in človeško osebnost toliko na znotraj uredijo, premagajo sleherni kaos, da se človek na zunaj javlja kakor urejena in celostna osebnost.[45]

Dinamično plat kreposti so začeli poudarjati personalistično usmerjeni filozofi in teologi. Max Scheler gleda na krepost kot tisto značilnost, ki najbolj ovrednoti človeško osebo.[46] Krepost ni nekaj takega, kar se da za zmeraj doseči in utrditi znotraj osebe. To je dinamična kakovost vedno razvijajoče se človeške osebe.

Kako kdo razume krepost, je odvisno od tega, kako razume človeka in človeško osebo. Zgodovina filozofije in teologije nam dokazujeta, da je bil pojem kreposti zmeraj vezan na pojmovanje človeka. Tako je statičen pogled na človeka določeval tudi statično gledanje na kreposti. Zgodovinskost človeka, ki jo poudarja novejša antropologija, pomeni okvir, v katerem se človek odpira za inovacije, spremembe in preobrazbe v smislu nadaljnje vzgoje. In v tem razvojnem kontekstu se nahaja človekova krepost, ki v osebnem razvoju ne sme pomeniti reakcionarne in restavratorske sile, temveč dinamično prvino, ki pospešuje človekovo osebnostno rast v vseh smereh.[47]

Iz individualistično usmerjene filozofije sta rasla individualistična etika in temu primerno razumevanje kreposti. Danes, ko poudarjamo bolj družbeno razsežnost človeka, vidimo bolj jasno, da z zanikanjem družbene dimenzije kreposti sprevračamo njeno bistvo. Ko nam svoboda tudi v naši zavesti postaja nezamenljiv pogoj moralnega delovanja in znamenje zrele družbe, si tudi krepostnega življenja ne moremo zamišljati brez konteksta svobode. Iz premajhne zavesti o človekovi svobodi se je rodila misel o nekem notranjem mehanizmu, zaradi katerega nastajajo dobra dejanja. Zmeraj je bilo prisotno prepričanje, da kategorija kreposti najbolj ustreza človeškemu dostojanstvu, ni pa bilo zmeraj dovolj jasno, ali gre pri krepostnosti za osebni razvoj ali pa za neko sonaravno statično značilnost človeške osebe. V aristotelsko-sholastični filozofiji naj bi šlo za habitus, držo, nespremenljivo razpoloženost, ki je naravnana na enako dobra dejanja, pri Kantu pa za sposobnost za vztrajno izpolnjevanje dolžnosti.

Zaradi nekaterih sprememb v pojmovanju kreposti nismo upravičeni sklepati, da se je spreminjala tudi krepost kot taka. Spreminjali so se nekateri poudarki, odkrivali novi vidiki, nikakor pa se niso mogle spreminjati same

[44] Prim. A. Günthör, *Chiamata e risposta I*, Roma 1974, 635-637.
[45] Prim. D. Mongillo, n. d., 1472-1474.
[46] Prim. M. Scheler, n. d., 14.
[47] Prim. B. Stoeckle, n. d., 296.

kreposti, saj so te naravnane na temeljne človeške vrednote, ki podpirajo moralni red. Spreminjati vsebino kreposti, ji pripisovati drugačno naravnanost, bi pomenilo ogrožati moralni red, na katerem stoji človeško življenje. Srčika kreposti se ne bo nikdar menjala, ker je tesno povezana s človeško naravo, ki se ne spreminja. Realizacija in konkretizacija kreposti sta res odvisni od razmer, v katerih se človek nahaja, toda zaradi tega se njegovo bistvo ne spreminja. Tako ostaja tudi bistvo kreposti za vse čase isto, pa čeprav jih človek pogosto težko uresničuje ali pa jih sploh ne uresniči, zato ker v svojem prizadevanju ostaja na poti do cilja (prim. Flp 3, 12).

č) Vrednostna naravnanost kreposti

Potem ko smo nekoliko predstavili moralni subjekt kot nosilca kreposti, si moramo odgovoriti še na nekatera druga vprašanja, predvsem glede objekta, na katerega je naravnana krepostna dejavnost. Smiselno je tudi vprašanje, ali lahko govorimo o krepostih v tistih primerih, v katerih moralna drža ni določena po nobeni vrednoti. Kaj je tisto, kar specificira moralno zadržanje? V času subjektivističnih, individualističnih in relativističnih smeri v moralni refleksiji je tembolj potrebno odgovoriti na vprašanje, ali ima za krepost objekt oziroma objektivna stran kakšen pomen. Zaradi omenjenih smeri je v etični zavesti našega časa objektivna stran pri moralnem ravnanju zgubila svoj pomen. V smislu tradicionalne moralne teologije pa je vendar zelo potrebno, da tudi v naši razpravi nekoliko razmislimo o predmetu krepostnega zadržanja. Tudi tukaj mora predmet dobiti tisti smisel, kakor ga ima pri sploh moralnem delovanju.

Zdi se, da postaja odločanje o primernosti določnih dejanj sila zapleteno, pa ne samo zaradi pomanjkljivih sposobnosti moralnega subjekta, ampak tudi zaradi premalo preglednih zunanjih razlogov. Skoraj nemogoče je, da bi moral človek pred vsako odločitvijo izpeljati miselni postopek, v katerem bi presodil stopnjo posameznih vrednot in koristi. V mnogih težkih odločitvah se razmišljanju res ni mogoče izogniti. Tega pa seveda ne moremo pričakovati v vsakdanjem življenju. Pri vsakdanjem ravnanju nam veliko pripomore krepostno zadržanje. Kreposten človek je tisti, ki dela dobro, ker je zvest svojim najglobljim nagnjenjem.[48] Tak človek je naravnan k določenim vrednotam, kar mu olajšuje odločitve. Čim višja je vrednota in čim bolj je dosleden v zvestobi do nje, tem verjetneje je, da bodo odločitve pravilne in primerne.[49] Romano Guardini pravi: »Prava krepost je kot en sam pogled čez vse človekovo življenje. V njej prevlada moralno vrednotenje do take mere, da poenoti obilje osebnostne življenjske sile.«[50] To pomeni, da je vrednotenje pri moralnih krepostih bistvena prvina.

Po sv. Tomažu pomeni krepost izpolnitev naravnega nagnjenja (inclinationis naturalis) človeka. Toda to nagnjenje nima heteronomnega pomena kot pri Kantu, ampak je nekaj samo po sebi pametnega in racionalnega. Teološki pogled na človeka nam odkriva razpetost med naravnim nagnjenjem in resničnostjo delovanja. Po svojem najglobljem nagnjenju človek teži h krepostnemu

[48] Prim. J. Pieper, *Ueber das christliche Menschenbild*, München 1962, 32; prim. M. Kremžar, n. d., 159.

[49] Prim. M. Kremžar, n. d., 159.

[50] R. Guardini, *Verdad y Orden*, Guadarrama, Madrid 1960, 185; prim. M. Kremžar, n. d., 159.

delovanju, vendar v sebi odkriva tudi drugo postavo (prim. Rim 7, 21). Po Aristotelovem prepričanju je v tem nagnjenju bistvo moralnega. Treba pa je pristaviti, da pri Aristotelu naravno nagnjenje nima negativnega pomena, kakor ga v vsakdanji govorici razumemo mi, ko z besedo nagnjenje označujemo ali osebne želje, pričakovanje ali nagone. V aristotelsko-sholastični filozofiji pomeni nagnjenje nekaj objektivnega, notranjo strukturno naravnanost k tistemu predmetu, ki dela človeka bolj človeškega. Vsako nagnjenje v okviru krščanske misli ne zasluži pozitivne oznake. Teologija nas uči, da po izvirnem grehu v človeku vladata poželjivost in greh, ki na subjektivni ravni ostaneta izkustvena tudi po Kristusovem odrešenju (prim. Rim 7, 22-25).

Človek je po svoji naravi naravnan k moralni objektivnosti. Po svoji naravi teži k temu, kar zanj predstavlja vrednoto. Ne more težiti po nečem, kar je slabo samo po sebi. Teži lahko samo po tistem, kar se mu zdi konkretno vredno. Zaradi izvirnega greha lahko pride do napačnega spoznanja moralne resnice in zato se lahko tudi zazre in odloči za tiste dobrine moralnega ali materialnega značaja, ki same po sebi niso dobre ne resnične. Take dobrine so bile samo navidezno ali trenutno vrednote in so se zdele vredne odločitve. Človeška oseba si sicer lahko pridobi neko trajno zadržanje, ki jo zavezuje k določenim dejanjem, stvarem in oblikam življenja, vendar, če ta dejanja niso moralno dobra in dopustna, ne moremo govoriti o krepostih. Pri moralnem odločanju pridejo v poštev samo vrednote.

Pojem vredno je po svojem izvoru resda ekonomskega značaja. Prav zato obstaja nezaupanje ob pojmu vrednotenje. Vrednotenje kot ekonomska kategorija vnaša v etično refleksijo zmedo in nepreglednost. Še več, zdi se, kakor pripominja H. Kuhn, da je vrednota pojem, ki so ga najprej uporabljali ekonomisti, izpodrinil je pojem dobrote in zla,[51] ki pa sta strogo moralni oznaki. Kljub pomislekom zaradi ekonomskega predznaka filozofi in moralisti uporabljajo pojem vreden, če hočejo nekemu človeku pripisati moralno kvaliteto.

Človek ima zmeraj večjo ceno, večjo vrednost, kakor jo sploh ljudje lahko spoznajo in kakor se pred ljudmi pojavlja. Človek ni samo to, kar se na zunaj javlja, je veliko več. Če govorimo o človekovi vrednosti, ne smemo obiti pomenske vsebine človeškega bitja.[52] In prav v tej vsebini odkrivamo tudi zadolženost in zavezanost k človeškim moralnim vrednotam. Pomenska vsebina človeškega bitja je npr. tudi resnica, ki mora biti od človeka priznana in sprejeta. Iz te notranje vsebine, ki jo označuje resnica, pa izhaja vrednostna naravnanost k resnicoljubnosti. Ta pa postane krepost, če se človek zavezanosti k resnici zaveda in če ta drža določa tudi konkretna krepostna dejanja. Krepost resnicoljubnosti si človek prisvoji, če vztrajno pristaja na resnico v mišljenju, čutenju in govorjenju, skratka če živi resnico. Drugače pa je seveda pri vlitih krepostih, kjer zadržanje temelji v Božji milosti. Že v tradicionalni moralki je krepost pomenila enost med voljo in dejanjem. Nastala je kot posledica moralno enakovrednih ponavljajočih se dejanj, vendar o krepostnosti ne moremo govoriti, če bi ta prešla v neki notranji mehanizem, ki v človeku povzroča dejanja, vendar brez zadostne zavesti in svobodne odločitve.[53]

[51] Prim. H. Kuhn, *Werte-eine Urgegebenheit*, v: Gadamer- Vogler, *Neue Antropologie VII*, Stuttgart 1975, 343-373; prim. A. Trstenjak, n. d., 378.

[52] Prim. D. Mieth, n. d., 60-61.

[53] Prim. D. Mieth, n. d., 62.

Vsak kreposten subjekt se nanaša na objektivne moralne vrednote, ki jih mora najprej videti, kot take jih ceniti, si jih prisvojiti in z njimi ustvariti zavezo oziroma enost. Tako objektivna moralna vrednota postane po procesu interiorizacije subjektivna. Moralni subjekt postane po njih krepostno določen. Objektivne moralne vrednote ga moralno specificirajo. Tako npr. človek, ki vidi, se odloči in subjektivno trajno odpre za objektivno vrednoto pravico, postane pravičen. Pravičnost postane njegova nova moralna kvaliteta, v moči katere laže opravlja dela pravičnosti.

Objektivna moralna vrednota pa subjekta ne pušča ravnodušnega, temveč se mu znova javlja kot klic ali zahteva po popolnejši osebni uresničitvi in osmislitvi človeškega življenja.

Krepost kot pozitivna človekova moralna veličina se razlikuje od sposobnosti za opravljanje nekaterih družbenih funkcij. Da nekdo zna in zmore taktizirati kot politik, še ne pomeni, da ga odlikujeta tudi družbena pravičnost in odgovornost. Za naš čas, ki je pragmatično usmerjen in visoko ceni tehnični slog življenja, je značilna moralno-vrednostna nevtralnost. Zabrisana je vsaka, čeprav potrebna moralna diferenciacija. Sodobnik nima smisla za krepostno vrednotenje človeka. Priče smo velike in zelo razgibane dejavnosti na individualni in družbeni ravni, toda ta dejavnost je redko moralno ovrednotena. Kakorkoli že, vsaka krepost človekovo dejavnost okvalificira, vendar ne funkcionalno (kolikor dejavnost služi nekemu sistemu oziroma programu nekaterih ljudi), temveč aksiološko (kolikor je vredno in dobro samo na sebi).[54]

Zakaj je tako? Morda zato, ker človekova dejavnost ni bila dovolj moralno motivirana. Zdi se, da je bila do zdaj preveč poudarjena razlika med moralo vrednot in moralo kreposti. Nekateri moralisti (Prümmer) so celotno moralno teologijo obdelovali samo pod vidikom kreposti. Kakor da sta ti dve obliki moralnosti ločeni. Če pa globlje razmislimo in razčlenimo oba vidika, ugotovimo, da gre za eno moralo z dvema vidikoma, ki pa se med seboj ne izključujeta, temveč usklajata in dopolnjujeta. Danes je veliko laže razumeti, da gre pri tem za dva dopolnjujoča se vidika ene in iste stvari, kakor trdi W. K. Frankena.[55]

Gledano s tega vidika vsaki moralni vrednoti ustreza določeno subjektivno moralno zadržanje, ki ga imenujemo krepost, in človeku pomaga, da to vrednoto laže uresniči v svojem življenju. Velja pa tudi obratno, vsaka moralna drža mora biti aktivno odprta za objektivno vrednoto. Zato smemo skleniti, da ene brez druge ni, v življenju morata nastopati skupno, kajti vrednota brez moralnega zadržanja je v zraku in abstraktna, samo ideja, moralna drža in dejavnost brez objektivnih vrednot pa bi bile slepe.

V zadnjem času so kar precej poudarjene, interpretirane in poveličevane nekatere moralne vrednote, kot so pravičnost, solidarnost, svoboda in miroljubnost, hkrati pa moramo v resnici priznati, da v življenju zelo pogrešamo ljudi, ki bi jih odlikovale omenjene kreposti. Kajti »moralna resničnost se ne pričenja pri ideologiji, temveč pri konkretni osebi, družini in narodu«.[56]

Danes, ko je na najrazličnejše načine ogrožen celo človekov obstoj na zemlji, je potrebno toliko bolj poudarjati tiste moralne vrednote, ki bodo zagotovile prihodnost človeka na zemlji, in tudi tiste, ki bodo preprečevale razkroj ustroja

[54] Prim. B. Stoeckle, n. d., 394-396.
[55] Prim. W. F. Franken, *Analytische Ethik*, München 1972, 84; prim. B. Stoeckle, n. d., 295.
[56] M. Kremžar, n. d., 113.

človeškega bitja. Krepostne drže namreč podpirajo moralni red, ki omogoča obstoj in razvoj človeka kot osebe. Človeško dostojanstvo se ohranja samo po moralnem redu, ki je utemeljen v človeški naravi. Vendar ta krepostna zadržanost ne ohranja človeka samo na njegovi individualni ravni, temveč mu omogoča razvoj tudi v socialnem kontekstu. Krepostno delovanje zaobsega človeka v njegovi sobiti, v njegovi socialni razsežnosti.

Krščanski nivo razumevanja človeka odpira nove razsežnosti njegove biti. Krščansko obzorje odkriva človeku nove vrednote, kot je npr. odpuščanje, do katerih pa moralni subjekt ne more ostati indiferenten, ampak si mora prizadevati za njihovo interiorizacijo. Kreposten človek je v globini svoje biti zajet, fasciniran z dobrim, velikodušnim in plemenitim, odprt za transcendentalno dobroto in Božjo ljubezen.

Če pa gre za Božje kreposti vere, upanja in ljubezni, potem se subjekt tako mora odpirati za Boga, njegovo resničnost, zvestobo in ljubezen. V tem primeru je objekt kreposti Bog in njegove lastnosti. Tako se človek mora po svojem krepostnem delovanju, če hoče biti to, kar mora biti, približati sočloveku, družbi in Bogu, hkrati pa s tem najbolj uresničuje sebe v vseh svojih bistvenih razsežnostih. Moralno vreden in kreposten »pomeni biti do zadnje celice bitja, celotnega našega telesno-duhovnega sestava prežet s tistim, kar v vsakem pogledu in razsežnosti globine in širine človeka dela človeka, ga afirmira kot človeka, mu pomaga, da se popolnoma uresniči v vseh pogledih svoje človeškosti, prav tako, kakor si je zamislil Stvarnik«.[57]

Krepostna naravnanost na človeško v individualnem in socialnem smislu varuje moralnost pred ideologiziranjem. Kritičen pogled v zgodovino etike nam pove, da so posamezne kreposti bile večkrat obravnavane kot prvine ideologizacije in sredstvo političnega vladanja. Spomnimo se npr. tudi kreposti čistosti, ki je zaradi napačnih poudarkov in enostranskih antropoloških predpostavk marsikoga naredila odtujenega samemu sebi in dezintegriranega.[58] Ob prebiranju nekaterih duhovnih besedil ali življenjepisov zideliziranih vzornikov nekaterih kreposti lahko dobimo tudi vtis, da so na račun ideologizacije čistosti morali žrtvovati svoje življenje.

»Humanum, na katerega je usmerjena (krepost), ne predstavlja negibljive in abstraktne veličine, temveč je konkretna in življenjska zgodovinskost, ki zadeva moralni subjekt,« pravi B. Stöckle.[59] Kreposten človek se »trudi za dobro in se za dobro odloča v konkretnih dejanjih« (KKC 1803). Krepost razumnosti išče metodo in način, kako moralnost utelesiti v realni situaciji življenja. Krepost pravičnosti npr. od staršev zahteva, da se pravično obnašajo do otrok, kakor to zahtevajo zakonitosti vzgojnega procesa in celotna življenjska situacija. Tudi uresničitev ljubezni otrok do staršev se mora usklajati s potrebami in zmožnostmi staršev. Bolna mati zahteva gotovo drugačno obliko ljubezni od lastnih otrok kakor mati, ki je še mlada in zdrava. Krepost ljubezni mora biti »iznajdljiva«. Tudi zmernost v jedi se drugače uveljavlja pri človeku, ki mora opravljati težka fizična dela, kakor pri bolniku, ki mora počivati v postelji. Konkretna življenjska situacija objekta moralnega delovanja namreč okvirja lokacijo krepostnih de-

[57] I. Fuček, *Poruka prve ploče*, Zagreb 1990, 148.
[58] Prim. B. Häring, *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, Roma 1973, 78.
[59] B. Stoeckle, n. d., 296.

janj. Oblika in intenzivnost realizacije katerekoli kreposti sta bistveno določeni tudi po objektu, ki pa je zmeraj postavljen v prostorski in časovni okvir.

Samo taka zazrtost krepostnosti v konkreten objekt presega teoretično skiciranje, tradicionalno katalogiziranje kreposti in petrificiranje hierarhične lestvice, ki nastaja v določenem zgodovinskem obdobju, zaznamovanem z ideologijami in filozofskimi ter teološkimi tokovi, hkrati pa sistem kreposti prilagaja zgodovinski situaciji, ga dinamizira in aktualizira in posamično krepost dela življenjsko pomembno in sprejemljivo. Samo konkreten predmet krepostnost konkretizira. Po krepostnih zadržanjih, ki so določena z objekti, dobiva človekova moralna dejavnost svojo pravo vrednost in celotno življenje najglobljo in najpristnejšo kakovost. Konkretiziranje moralnih kreposti največ prispeva k temu, da se razblinjata moralna zamegljenost in vrednostna nepreglednost, ki sta značilni za naš čas.

d) Krepost teži k dejavnosti

V naslednjem delu razmišljanja bi želel odgovoriti na vprašanje, kaj je bistveno za krepost: delovanje ali človekova osebna dispozicija ali »habitus«. Tradicionalna moralka je zmeraj učila, da je krepostnost posledica redno ponavljajočih se moralno dobrih dejanj, seveda če gre za človeške kreposti. Brez teh krepostnega zadržanja v človeku ni. Že Aristotel je učil in za njim je ponavljal sv. Tomaž, da je resnicoljubnost nastala tam, kjer je resnica bila izvršena in »navajena«. Rekli smo že, da je Otto F. Bolnow zapisal, da krepost ni izvršitev moralnega dejanja, ampak usedlina, nekaj, kar je ostalo v človekovem osebnem dnu po mnogih moralno dobrih dejanjih. Vendar, ali naj ostanemo samo pri notranji usedlini, ki sicer je naravnana na objekt, v odnosu do njega pa se nič ne dogaja? Zastavlja se vprašanje, ali je lahko kreposten subjekt do objekta v povsem pasivnem odnosu.

Ena bistvenih značilnosti krepostnosti je njena naravnanost na »delati dobro« in »varovati se hudega«. »Krepost je trajno in trdno razpoloženje delati dobro. Krepost omogoča človeku ne samo, da izvršuje dobra dejanja, ampak da si za to kolikor le mogoče prizadeva« (KKC 1803).

Dejavnost pomeni dejanje, ki ga opravlja subjekt, preoblikuje osebo in izpopolnjuje stvarnost, na katero se dejanje nanaša kot na svoj objekt. V dejavnostih subjekt udejanja svoje možnosti in zmogljivosti telesnega in duhovnega značaja. V njih spoznavamo človekove moralne in duhovne prednosti, sposobnosti in Božje darove. Po svojih krepostnih dejanjih bomo uresničevali svojo poklicanost, v njih bomo razodevali zavest, da moramo svobodno odgovarjati za svojo poklicanost.

Moralna dejavnost v svoji osnovi zadeva na spoznanje in ljubezen do najvišjega dobrega. Moralno odločanje ni pristajanje na red ali pridobivanje tehnike delovanja, temveč pomeni vstopiti v svet Božjega, ki ga oblikuje in v katerem dobiva posebne motive in odkriva nove cilje. Moralno delovanje razodeva posebno držo, ki jo utemeljuje človekova transcendentalna razsežnost. In to je religiozna poteza te drže, ki na poseben način kvalificira človekovo moralno delovanje.[60]

[60] Prim. V. Truhlar, n. d., 265.

Človek je v svoji moralni dejavnosti pogosto pod vplivom tistih, s katerimi ima življenjske odnose. Medsebojno razmerje delujoče osebe in drugih strukturira in moralno določa tudi krepostno dejavnost. Tako bo odnos med zakoncema odločilno vplival na njuno krepostno dejavnost. Ljudje se odločamo za moralno dobro svobodno ali v veliki odvisnosti od okolja, ki mu pripadamo. Spomnimo se samo vojakov v vojski! V družini, kjer je ljubezen velika dobrina, se bo tudi otrok laže odločal za dejanja ljubezni in dobrote kakor njegov sošolec, ki prihaja iz družine brez topline in ljubezni.

S krepostnimi dejanji resnicoljubnosti prispevamo k temu, da lahko vsi skupaj zmeraj bolj živimo iz resnice in po resnici živimo, hkrati pa poglabljamo naše osveščanje in pospešujemo svojo osebno zgodovino. V krepostnem dejanju ne ostajamo na površju osebe, temveč se naš osebni dinamizem tako poglablja in ponotranja, da lahko svobodno in zrelo odgovorimo na vsakokratni klic resnice in pravice v skupnosti.

Krepost je izraz gospostva nad seboj in sad svobodne odločitve za delovanje, ki izvira iz nagnjenja in zmožnosti. Krepost v tem smislu pomeni kvaliteto ali dober način »sebe imeti«, sebe posedovati, držati sebe v roki, kratko, pomeni razpoložljivost, pripravljenost, da se damo voditi dobremu.[61] Krepost je tista, ki nam omogoča in lajša podpiranje in pospeševanje lepega in dobrega. Ta nam preprosto ne dovoljuje, da bi se prepustili duhovni in moralni lenobnosti, ampak nas priganja k dobremu. Človek, ki je kreposten, je ves čas aktivno razpoložen za moralno dejavnost v smislu uresničenja dobrega. Še zdaleč ne moremo reči za koga, da je kreposten, če iz strahu pred lastnimi prestopki ostaja v neki paralizirani zaprtosti, kjer ni dinamike ne topline in ne zavzetosti.

Jasno pa je, da je ta dejavnost odvisna od marsičesa. Telesno bolan človek ne bo zmožen takšnih dejanj pravičnosti do skupnosti kakor mlad in zdrav. Prav tako duhovno oslabel človek ne bo mogel izreči toliko resnicoljubnih besed kakor človek, ki se odlikuje z bogatim duhovnim izkustvom. In če se spomnimo, da dostikrat »ne delamo dobrega, ki ga hočemo« (Rim 7, 19), potem moramo računati, da je naša moralna dejavnost velikokrat ovirana in omejena tudi zaradi greha in zato potrebujemo nekaj, kar bi nas rešilo te ohromelosti. Gospod, ki je premagal greh in smrt, nam je podaril nove možnosti, da dosledno in vztrajno opravljamo dejanja kreposti v skladu z objektivno moralno vrednoto, ki se nam kaže v konkretni življenjski situaciji.[62]

e) Krepost v krščanskem kontekstu

Tako smo se že z zadnjim stavkom prejšnjega dela dotaknili krščanskega nivoja krepostnega delovanja. »Zaradi ran prvotnega padca v greh se človek že laže nagne k temu, da jim popusti«.[63] Moralno nagnjenost k dobremu si človek pridobi z moralno dobrimi dejanji ali z milostjo.

Aristotel je res govoril o krepostih kakor zgolj o filozofski temi. Tako je bilo mogoče govoriti pred Kristusom. Moralist Stöckle je zapisal, da je za vrsto moralnih teologov krepost izvirno in neposredno krščanska tema.[64] Tema o krepo-

[61] D. Mongillo, n. d., 1456.
[62] Prim. Janez Pavel II., n. d., 103.
[63] Janez Pavel II., n. d., 102.
[64] Prim. B. Stoeckle, n. d., 300.

stih res ni izrečno postavljena v središče Nove zaveze. O njih sicer metodološko lahko govorimo tudi znotraj krščanske teologije brez odrešenjske milosti, vendar Kristusovo odrešenje vse zavezuje, da svojo moralno zadržanost in dejavnost vtapljamo v odrešenjsko dogajanje. Za kristjana, ki je »nova stvar« (2 Kor 5, 17), ne more biti krepost samo naravna kategorija. Kot kristjan sem zmeraj v obnebju Kristusovega dogajanja. Po krstu je vsak kristjan ves bitno (ontično) vključen v Kristusa. Zato ostaja za nas kristjane samo ena možnost, da govorimo o krepostih samo kot o krščanskih krepostih. Imeti samo človeško krepost brez milosti, bi pomenilo isto kot biti človek, a ne biti kristjan, čeprav smo s krstom že potopljeni v Kristusovo bit. Zaradi izvirnega greha krepost ne more biti samo sad človekovega moralnega napora.

Govorjenje o krepostih brez krščanskega konteksta bi bilo teoretični pelagianizem, želeti biti kreposten, prizadevati si za krepost brez daru od zgoraj bi pomenilo, da smo zašli v praktični pelagianizem.[65] Želimo se soočiti z vprašanjem, ali si lahko kristjani pridobimo, ohranimo in razvijemo moralne kreposti brez posebnega Božjega deleža. Po daru od zgoraj se Bog daje človeku, pri krepostnem delovanju kristjana pa gre za sodelovanje med Bogom in človekom. Häring poudarja, da je kreposten človek tisti, ki se čuti obdarjenega z Božjo ljubeznijo in milostjo odrešenja. Treba se je truditi za krepost, vendar bistvo kreposti ni v potu in trpljenju, ampak v svobodnem daru milosti človeku za sprejemanje vseh naporov okrog dobrih dejanj.[66] Maslow pa je zapisal, da je oseba duhovno zdrava, če je izkusila svojo obdarjenost, če se zaveda svojega daru od zgoraj.[67] Dobro in krepostno življenje kristjana je predvsem Božji dar.

To dejstvo nas sili, da damo besedo o kreposti tudi teologiji, ki skuša ne samo teoretično razpravljati o moralnih temah, ampak zajeti človeka v vsej njegovi življenjski situaciji. Ta pa nikdar ni samo človeška, temveč zmeraj tudi teološka in krščanska resničnost.

Kristjani, ki naj bi bili sol zemlje in luč sveta (prim. Mt 5, 13), smo poklicani, da vero in svoje vsakdanje življenje integriramo. Nahajamo se na poti, na kateri naj bi s svojo temeljno odločitvijo usklajevali vsa svoja konkretna dejanja. Na tej poti bomo potem tudi uveljavljali vse svoje zmožnosti in Bogu dajali življenjski odgovor. V ta okvir sodijo tudi kreposti, ki težijo h krščanskim vrednotam. V njih kristjani razodevamo in pospešujemo osebno integriteto in odrešenje v toliko, kolikor je moralni potencial ukoreninjen v osnovni odločitvi vere za Boga.

Vera, po kateri se človek posveča Bogu, postaja vir in osnova vsakega odločanja za dobro. Krščansko življenje je ustvarjalna konkretizacija na temelju vere. V veri dobiva vsaka moralna odločitev nov zagon in novo moč. Zato je znotraj krščanstva napak govoriti o krepostih v stoično negativističnem smislu. Zaradi milostnega dinamizma krepost ni mehanizem ne navada, ampak duhovna moč, ki človeka razveseljuje in aktivira.[68] Krščanska krepostnost je daleč od vsake zunanje uglajenosti, ki ustreza mnogim ljudem. Njeno življenje in delovanje izvirata iz globoke odločitve za Božji dar, za Boga samega in iz trajne dispozicije za dobro. V temeljni odločitvi se človek odpira tudi za vplive Svete-

[65] I. Fuček, n. d., 139.

[66] Prim. B. Häring, n. d., 241-242.

[67] A. H. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, New York 1973, 48-67; prim. B. Häring, n. d., 243.

[68] Prim. B. Häring, n. d., 238.

ga Duha, ki ga pri konkretnih dejanjih oblikujejo in vodijo. Sveti Duh poglablja naše svobodno delovanje in nam omogoča, da ostajamo zvesti njegovim darovom.

Preoblikovanje celotnega življenja po Svetem Duhu, zaradi česar odrešena ljubezen dobiva svojo pristno fiziognomijo, rodi svoje sadove v konkretni življenjski praksi. Po Svetem Duhu postaja naše življenje novo življenje, ki pa nujno prinaša svoje sadove, kot so »ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost« (Gal 4, 22). Po Svetem Duhu krščanska oseba še bolj spoznava Božje darove, s katerimi mora v življenju sodelovati in odgovarjati na osebno poklicanost ter usklajevati svoje delovanje z Božjimi zapovedmi.[69]

Vse te kreposti, ob katerih se človek uresničuje kot zrela osebnost, pa človeka gibljejo v smeri zedinjevanja z Bogom, iz katerega so izšle. Kreposti segajo do dna človeške biti, kjer se človek odpira za Boga in Kristusa. In v tem je korenina enotnosti človeškega bitja in doslednosti njegovih moralnih ravnanj. Teh ne morejo spremeniti v njihovi osnovni naravnanosti še tako različne okoliščine. To je notranja enotnost, ki jo ustvarja Bog in človeku omogoča krepostna odločanja.[70] Krepostno življenje kristjana temelji torej v njegovi milostni navezi na Boga, ki mu pa pomeni tudi končni cilj vseh moralnih prizadevanj. »Cilj krepostnega življenja je v tem, da postajamo podobni Bogu« (KKC 1803).

Vsekakor v teološkem in krščanskem kontekstu dobiva krepost drugačno vsebino, nove prvine in nov dinamizem. Krepostna dejanja razodevajo delovanje milosti, ki je dar od zgoraj. Zato v krščanskem kontekstu upravičeno trdimo, da je krepost življenjski in ljubezenski odgovor na dar Božje ljubezni.

V zadnjem času je v moralni teologiji jasneje razložena integracija med vero in krepostmi in predstavljena je povezanost med Božjimi in moralnimi krepostmi. Priznati je sicer treba, da zmeraj ni bilo tako, da so moralne kreposti bile obravnavane ločeno, brez Božjih kreposti. V resnici pa se je ta integracija začela že pri sv. Avguštinu. Tudi sv. Tomaž je govoril, da se glavne kreposti med seboj povezujejo z Božjimi krepostmi.[71] Krščanstvo torej integrira Božje in moralne kreposti. Najprej opravlja tako vlogo med samimi glavnimi in drugimi človeškimi krepostmi, potem med Božjimi in človeškimi in končno med zunanjimi dejanji in notranjo bitjo v Kristusu. Teološko obravnavanje kreposti nasprotuje vsaki etični avtonomizaciji človeških kreposti. Prvo integracijo je pravzaprav naredil že sv. Pavel v svoji hvalnici ljubezni (prim. 1 Kor 13). Zanj je ljubezen temeljna in integracijska krepost, saj je ta največja in iz nje izvirajo druge kreposti (prim. 1 Kor 13, 4-7). V ljubezni pa ne vidi samo dejavnosti brez tesne zveze z notranjo bitjo, temveč predvsem novo obliko biti človeka, ki ne temelji na njegovih dejanjih, ampak je izraz nezaslužene milosti.[72]

Ob tem se nam še ponuja vprašanje, ali lahko govorimo o specifično krščanskih krepostih. Na vprašanje je treba odgovariti tako kakor na vprašanje, ali obstaja specifično krščanska morala.

Kot alternativo svetni etiki so cerkveni očetje priporočali »perfectiones spirituales« kot predlog za nov življenjski slog kristjanov. Za redovnike je tako postal značilen slog evangeljskih svetov: uboštva, čistosti in pokorščine. Sedanji čas

[69] Prim. B. Häring, n. d., 238-242.
[70] V. Truhlar, n. d., 265.
[71] T. Akvinski, *Summa Theologica*, I-II, q. 48, a. 1.
[72] Prim. D. Mieth, n. d., 41.

sicer zahteva oblikovanje in razvijanje drugih kreposti, ki so družbeno pogojene in potrebne. Nikakor pa ne moremo govoriti o specifično krščanskih krepostih.

Krščanskih kreposti ne gre ob naravnih postavljati kot nekakšno alternativo. O njih še ne smemo govoriti, dokler pri tem mislimo na kreposti, ki so značilne za kak stan ali red. Prav tako ni pravilno govoriti, da je kristjan s svojimi krščanskimi krepostmi alternativa tistim ljudem, ki so si pridobili zgolj naravne kreposti. Tako si alternativni kristjan ne bo prizadeval za ponižnost namesto pravičnosti in za uboštvo namesto zmernosti, pač pa si bo prizadeval za alternativno obliko pravičnosti, ki je več kakor farizejska (prim. Mt 5, 20). Krščanska pravičnost mora biti večja, kot je farizejska. Drugačna mora biti tudi ljubezen; ta se mora nanašati tudi na sovražnike, svoje prijatelje ljubijo tudi cestninarji in pogani (prim. Mt 5, 43-48).

Meister Eckhart odgovarja tistim, ki zagovarjajo dvojnost med vero in naravnimi krepostmi, da je vsaka krepost nekaj enovitega, da pomeni dejansko princip integritete. Dobra volja in jasna odločitev slonita po njegovem na milosti. Zato ni mogoče reči, da je krepostno dejanje le sad človekovega osebnega napora, ampak je tudi delo Božje milosti. V svoji knjigi *Buch der göttlichen Tröstung* pravi, da kreposti v svoji osnovi niso nič drugega kot Bog sam.[73] S tem se lahko strinjamo, če misli, da je Bog tisti, ki v kristjanu prebuja in podpira vse dobro v smislu Kristusovih besed: »Brez mene ne morete ničesar storiti« (Mt 15, 5).

KKC dopušča, da si človek lahko z vzgojo, s premišljenimi dejanji in z vztrajnostjo pridobi človeške kreposti, potrebna pa je milost, da jih očisti in dvigne na višjo raven. Krepostni ljudje sodelujejo z Božjo milostjo in z njeno pomočjo lahko pridejo do lahkega izvrševanja dobrih dejanj. To je tembolj potrebno, ker je človeška narava ranjena z grehom in zato ne dosega tega tako lahko in tako čisto, kakor bi sicer, če ne bi grešil. Človek sicer lahko s svojimi naravnimi močmi opravlja nekatera krepostna dejanja, vendar ostajajo zasenčena in omadeževana in niso povsem popolna ne v svojem začetku ne v svojih učinkih. Da bi se lahko to zgodilo, je potrebna milost, ki je dar Kristusovega odrešilnega dela. Ta je tudi potrebna zato, da bomo lahko vztrajali v krepostnem življenju. Katekizem nas poziva, naj vedno prosimo za milost in moč, »se zatekamo k zakramentom in sodelujemo s Svetim Duhom, da bomo ljubili dobro in se varovali hudega« (KKC 1811).

Krepost kot moralna resničnost se zmeraj uveljavlja v kontekstu krščanstva, v katerem kristjani živimo, dobivamo navdihe in spodbude in kjer se moramo držati Božjih zapovedi. Kreposten kristjan je postavljen v okvir skupnosti Božjega ljudstva. Za to občestvo je značilno, da v njem živi Kristus in ga navdihuje Sveti Duh. V tem občestvu človek ni več sam, po svojem krščanskem bistvu je odprt za skupnost, ki živi in poglablja Božje kraljestvo med nami. Srčika življenja te skupnosti je dinamizem, ki ga povzroča in podpira Bog. V krščanskem občestvu je nastopilo novo počelo moralnega delovanja zaradi priključitve Božjemu ljudstvu in to počelo je Kristus. Tako se tudi krepostni organizem krepi in ohranja iz organizma Kristusovega skrivnostnega telesa Cerkve.

Sleherni človek v svojem moralnem delovanju prej ali slej odkrije neko težnjo po neskončnosti, ki pa se lahko konča v beganju od predmeta do predmeta in se lahko sprevrže v razbrzdanost, kopičenje imetja ali pa v demagogijo različ-

[73] Prim. Meister Eckhart, *Buch der göttlichen Tröstung*, Köln 1313, 90-110.

ne vrste. Kdor pa se približa krščanski neskončnosti, bo mogel ustvariti osebno, družbeno in duhovno harmonijo. In tukaj se potem začne moralnost, ki je krščanska in socialna, ki pomeni vzajemnost v polnem pomenu besede. Kako je razmišljal o tej vzajemnosti v nadnaravnem svetu Urs von Balthasar, je lepo pojasnil Anton Štrukelj. Poudarja, da je v vsaki osebni izkušnji obdarjenosti z milostjo vedno dan tudi »socialni vidik, to je naročila Cerkvi in svetu... Človek moli, tudi žrtvuje in ve: molitev in žrtev bosta prišla prav dušam kjerkoli in kadarkoli«.[74]

Krščanski okvir za krepost ustvarja svojstveni status, ki pa zahteva, da se tudi sistem kreposti drugače oblikuje kakor v poganski etiki. Zaradi tega cerkvenostnega organizma so tudi posamične kreposti drugače poudarjene in uresničene. V tem občestvu, ki ga poživlja Sveti Duh, je mogoče uresničiti tudi tiste kreposti, ki jih sicer ne bi bilo mogoče. Prespektiva Kristusovega križa in vstajenja odkriva in utemeljuje kreposti, ki se zdijo duhu tega sveta nesmiselne. Zaradi vključenosti v krščansko skupnost si bo kreposten človek prizadeval za tisto osebno držo, ki ga bo delala odgovornega tudi za tipične vrednote Božjega kraljestva. Znotraj krščanske skupnosti kreposti kot so zvestoba, hvaležnost, iznajdljivost, solidarnost, odgovornost, pravičnost, dobivajo tudi zunanje spodbude ob pričevanjih kristjanov. Vsakokratna udeležba pri nedeljski maši gotovo v srcu prebuja in utrjuje spravljivost s sočlovekom in Bogom. V občestvu prejemamo jasno luč za spoznanje pravih moralnih kriterijev, hkrati pa se počutimo potrjene v tistih moralnih dejanjih, ki so skrita v Bogu (prim. Kol 3,3), pa so vendar potrebna in koristna za skupno življenje.

Kristusova novost, zaradi katere kristjan postane in živi kot novi človek, mu omogoča vstop v Božje kraljestvo. V tem bo lahko najpopolneje živel Božji dar, ko se sam Bog daje človeku. S pravim moralnim življenjem postaja kristjan vrnjeni dar Boga v Kristusu. Logika Božjega darovanja človeku tako postaja logika njegovega darovanja Bogu.

Moralna vrednost kristjanovega življenja se meri po hoji za Kristusom, po življenju iz njega in zanj znotraj Božjega kraljestva. V hoji za Kristusom in v življenju z njim je specifično jedro moralnega življenja kristjana. Biti vreden kot kristjan pomeni nekaj drugega in veliko več kakor biti vreden kot občan ali zastopnik kakšnega poklica. Vrednotenje krščanskega življenja se ne more nasloniti na tisto, kar nam lahko posredujejo pozitivne znanosti o človeku. Zadnje ocene o dejanski človekovi notranji vrednosti ne more dati niti teologija. Ne smemo pozabiti, da ob takem vrednotenju naletimo na skrivnost, ki je značilna za razmerje med človekom in Bogom, ki je očem nevidna. Vera nas zavezuje, da se polni vere in zaupanja predamo v to skrivnostno razmerje z Bogom. Nikakor in za nikogar pa ne pomeni omejitve in zmanjševanje možnosti, temveč obratno, odpira mu nove možnosti, ki jih bomo v celoti razumeli in uresničili šele v večnosti. Vendar se samo na tej relaciji človek lahko optimalno uresniči.[75]

Krščanski kontekst omogoča integracijo pridobljenih in prirojenih kreposti, pomeni pa tudi novi temelj krepostnih dejanj, novo moč in perspektivo za moralno odločanje, predstavlja tudi nov kriterij sistematizacije kreposti, hkrati pa pospešuje in uokvirja konkretizacijo odrešenjskega dela v vsakdanjem življenju.

[74] A. Štrukelj, *Življenje iz polnosti vere*, Ljubljana 1981, 240.
[75] Prim. I. Fuček, n. d., 149-151.

Glede na zastavljeni cilj naše razprave mirne duše lahko rečemo, da dobiva v krščanskem kontekstu krepostno življenje nove družbene razsežnosti in motive. Še več, s tem, ko se človek vključi v skrivnostno Kristusovo telo, njegova morala po svojem bistvu ne sme več biti individualna in zasebna, temveč je v svojem izvoru in ciljih zmeraj družbena. Odrešenjsko dogajanje v Cerkvi je edini pravi temelj in razlog družbene naravnanosti našega moralnega delovanja in vseh kreposti — tako moralnih kakor Božjih — po izvirnem grehu, ko je bila prava človekova naravnanost porušena. Prav zato ne moremo z nazivom moralne kreposti označevati samo tistih kreposti, ki so samo naravne. Po krstu je vse moralno delovanje kristjana dobilo nadnaravno in krščansko razsežnost. V njem je postavljen nov ontični temelj, ki za vsakega kristjana pomeni etični imperativ. S tem ko kristjan postane »nova stvar«, je poklican in usposobljen za novi naravni in nadnaravni dinamizem krepostnega delovanja.

3. Krepostnost gradi človeka in družbo

Prava moralnost skuša razumeti in pomagati konkretnemu življenju. Človeka želi pripeljati k čim večji resničnosti njegove biti. Želi ga naučiti, kako delovati, vendar ne zanemarja njegovega bivanja. Zaveda se tega, kar je zapisal Lao Tse: »Pot delovanja je pot bivanja.« Izpolnjuje to, kar je zapisal Meister Eckhart: »Ljudje ne bi smeli misliti toliko o tem, kar morajo storiti, kot o tem, kar so.« Gre za človekovo bivanjsko resnico. Prava resničnost pa se ne pričenja pri teorijah niti ne pomeni čudovitih idej in ideologij, ampak stoji in pade s človekom, družino in narodom. Vse, kar človeka usmerja od realnosti, ga vodi proč od življenja. Te realnosti življenja pa ne sme zaobiti nobena moralna teorija, temveč se mora sleherna etika spoprijeti s konkretnim človekom in konkretnim življenjem. Vsak moralni nauk skuša človeka usposobiti za vsakdanje naloge in preizkušnje. V človeku oblikuje moralne drže za to, da bo mogel z lahkoto odgovarjati na vsakokratni klic življenja in Boga. Kreposti, ki so posledice moralnega prizadevanja in Božjih milosti, ne morejo ostati lepe teorije, temveč predstavljajo človekovo stvarnost, ki jo živi v odnosu do sebe in Boga.

a) Krepost izpopolnjuje osebo

Govorili so in še govorijo, da imamo individualne in družbene kreposti; prve naj bi bile namenjene le posamezniku, druge pa so namenjene družbi. Na takšno razlikovanje kreposti so precej vplivali različni filozofski tokovi. V novejšem času mnogi raje govorijo o socialnih krepostih, ob tem pa pozabljajo na tako imenovane individualne kreposti. Mogoče je tudi tako razmišljati, vendar se zdi, da bo treba za takšna razlikovanja oblikovati drugačna izhodišča. Če bi lahko razlikovali dejanja, ki so tipično individualnega značaja, od dejanj, ki so zgolj socialno vredna, potem bi smeli govoriti o tako imenovanih individualnih in socialnih krepostih. Novejša antropologija je tako razlikovanje prerasla. »Danes pomeni socialni vidik integrirajočo sestavino moralnega dejanja,« pravi D. Mieth.[76] Vsako moralno dejanje zrcali družbene potrebe, hkrati pa je družbeno omejeno. Družbeno okolje lahko osebno moralno odločitev spodbuja, lah-

[76] D. Mieth, n. d., 73.

ko pa jo preprečuje. Zato v življenju ni mogoče deliti individualnih od družbenih kreposti, ampak lahko s takim poimenovanjem poudarjamo le različne vidike in učinke krepostnega delovanja.

Kakor je celotno človekovo življenje vrženo v razpetost med individualnostjo in družbenostjo, tako je tudi krepostnost v dialektičnem odnosu med osebo in družbo. »Uspešne družbenosti ne more biti brez posrečujoče se identitete«.[77] Druga drugo pogojujeta. Nikakor si ne moremo zamisliti nobene kreposti, ki ne bi pospeševala človekove integracije. Vsaka krepost pomeni dejansko najpopolnejšo integracijo človeške osebe.

Prizadevanje za pridobivanje kreposti predstavlja vzgojni proces, v katerega je vključeno življenje človeka kot celote. In ta proces se človeku javlja kot moralna naloga. Samoodločanje iz svobode, ki se razodeva v posameznih moralnih dejanjih, končno zadeva človeka kot celoto oziroma celoto njegovega življenja. Zato pri teh odločitvah ne gre samo za »ravnati dobro«, ampak tudi za »sam postajati dober«.[78] K. Rahner je glede tega tako zapisal: »V svobodi gre zmeraj za človeka kot takega in celega. Objekt svobode v njenem prvotnem smislu je subjekt sam in vsi obravnavani predmeti neposrednega izkustva so predmeti svobode samo toliko, kolikor posredujejo končen in prostorsko časovno določen subjekt. Tam, kjer je svoboda prav razumljena, ne gre za zmožnost to ali ono narediti, ampak za zmožnost se o sebi prav odločiti in zase prav storiti«.[79]

Pridobivanje kreposti znotraj moralno-vzgojnega procesa pomeni izpopolnitev človeka znotraj njegovega svobodnega odločanja za moralne vrednote in obveznosti. Tako lahko rečemo v smislu K. Rahnerja, da posamezna moralna dejanja bistveno prispevajo in zrcalijo življenje človeka kot takega. Kreposti pomenijo bistvene sestavine izgradnje človeške osebe. Po njih se uresničuje človekov moralni jaz. S tem, ko si pridobiva moralne kreposti, postaja bolj in bolj človeška osebnost. Moralna samouresničitev je proces moralnih vidikov. Ta ne more biti enorazsežen, ampak zajema človeka v vseh njegovih bistvenih razsežnostih. Čim več moralnih kreposti si človek pridobi, tembolj je sposoben delovati v skladu s svojim človeškim dostojanstvom. Sv. Tomaž pravi, da je krepost tista moralna drža, ki človeka izpopolni za dobra dela.[80] Tukaj gre predvsem za notranje oblikovanje človeške osebe, kjer se človek uresniči kot človek. Moralna »vzgoja, če jo pojmujemo kot samouresničenje, pomeni uresničenje notranjega reda človeka«, pravi Pieper.[81] V človeku je red, ki ga na poseben način ohranjajo krepostne drže, ki se morajo ravnati po njem, kakor je že ugotovljeno v prejšnjem delu razprave. V tem procesu moralnega prizadevanja človek postaja to, kar mora biti po svojem bistvu. Samo v tem prizadevanju se človek lahko identificira kot moralno bitje.

Kreposten človek usklajuje vsa svoja odločanja z Božjimi zapovedmi, nanje je v polni meri pozoren, za svoje odločitve odkriva pristne motive in ves čas je pripravljen delati dobro. Tako v njegovi notranjosti izginja sleherni zavirajoči dejavnik. Svobodna volja je prosta za pozitivne odločitve. »Moralne norme, ki jih odkriva človeška pamet, ustrezajo optimumu osebnega uresničenja«.[82] Posa-

[77] D. Mieth, n. d., 73.
[78] A. Anzenbacher, *Was ist Ethik? Eine fundamentalische Skizze*, Düsseldorf 1987, 75.
[79] K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 49.
[80] T. Akvinski, *Summa theologica*, I-II, q. 58, a. 4.
[81] J. Pieper, n. d., 19.
[82] P. Schmitz, n. d., 130.

mezna krepostna dejanja razodevajo optimalno mero človekovega uresničenja, saj taka dejanja zajamejo človeka v celoti, aktivirajo vse njegove zmožnosti.

Dobro hoteti, dobro ljubiti, želeti dobro, tudi uresničiti so zadeva celotne osebe. Krepostna oseba se ne bo ustavila na sredi poti zaradi ovir, na katere naleti, ampak se bo v svoji stiski obračala za pomoč k Bogu. Značilno za krepostno delovanje je prav v tem, da v konkretni situaciji sledi dobremu, kolikor ima za to možnosti in kakor zahtevajo posebne priložnosti. V vsaki življenjski situaciji se zrcali človekova krepostna drža. V takem krepostnem ravnanju prihajajo do izraza posebne človekove sposobnosti. Krepostnost je sposobna, da v človeku posedanji in harmonizira različne talente. Nobeden od njih ne sme ostati zanemarjen in neuresničen. Tukaj se pač mora uresničiti ves človek.

In prav zaradi tega lahko govorimo o krepostnem dinamizmu, ki zedinja vse človeške prvine in plasti. Ta dinamizem deluje v človeku kot centripetalna sila za vse še tako različne prvine in moči. Nasprotuje vsaki razpršenosti in neusklajenosti posamičnih človekovih dejanj in zmožnosti. Dovolj je močan, da more ozdravljati in krepiti, kar je bilo z grehom prizadeto in ranjeno. Človek se obrača tudi k Bogu in z njim vzpostavlja nova razmerja, v moči katerih je sposoben svojo krepostnost uresničevati globlje, popolneje in večrazsežno. Zaradi tesne navezave z Bogom se bo kreposten kristjan krepil z upanjem v Boga.

Krepostna naravnanost je tudi tista pot, po kateri prihajamo do jasnejšega spoznanja in zanesljivega razlikovanje med dobrim in slabim. Le kreposten človek ima čisto srce, da lahko vidi. »Dejansko je h Gospodu in k ljubezni do dobrega obrnjeno 'srce' vir resničnih sodb vesti. Kajti da 'boste lahko razpoznavali, kaj hoče Bog, kaj je dobro, njemu všečno in popolno' (Rim 12, 2), za to je sicer potrebno poznavanje Božje postave na splošno; toda to še ni dovolj: neobhodno potrebna je neke vrste 'konaturalnost' med človekom in resničnim dobrim. Takšna konaturalnost se zakoreninja in razvija v krepostnih naravnanostih človeka samega: v razumnosti in drugih glavnih krepostih, še prej pa v Božjih krepostih vere, upanja in ljubezni«.[83] Krepostne drže človeku odprejo pogled za pravilno moralno vrednotenje. Vsaka moralna ocena postane odsev notranjosti, ki jo oblikujejo kreposti.

Kreposten človek postane močnejši za izvrševanje moralnih dejanj. Kdor se začne truditi za krepostno življenje, bo prej ali slej spoznal, da nosi v sebi veliko več energije, kakor se mu je zdelo na začetku poti. Krepostni dinamizmi mu postanejo viri nove energije na moralni poti. Ponižen človek bo v sebi odkrival zmeraj več moči za ponižno služenje človeku in Bogu. Vsaka dosežena stopnja kreposti pomeni nov vir moralne energije. Krepostna moč bo človeku pomagala, da bo ohranjal ravnotežje med posameznimi naravnimi dinamizmi, med duhovnimi in telesnimi nagnjenji. Kreposten človek je odločen človek, zmožen temeljitega dela in vzgoje. Vse zunanje spremembe in izkustva bo znal suvereno integrirati v svojo osebnost. Znal bo ohranjati svojo identiteto, vendar se bo dovolj odpiral za skupnost. Krepostnost ni popustljivost in brezkrvnost, temveč se kaže predvsem v odločnosti, ki je izraz notranje sile, brez katere ni spreobrnjenja in notranje prenove. Brez te odločnosti pa se tudi na zunaj ne more kaj bistvenega spremeniti. Odločnost bo tem večja, čimbolj bo človek osebnostno prežet z moralnimi vrednotami.

[83] Janez Pavel II., n. d., 64.

Živeti in delovati krepostno pomeni torej najboljšo uresničitev človeške osebe. Ni se treba bati, da bi bila zaradi krepostnosti človeška morala individualizirana, kajti ta pomeni samo najboljšo personalizacija njegove biti.

b) Krepost gradi družbo

Četudi krepost ni zmeraj vidna (prim. Kol 3, 3), je pa zmeraj odprta in učinkovita za sočloveka in družbo. Kakor je človeška oseba po svoji naravi družbena, tako so družbene tudi vse njene moralne kreposti.

Spričo hudih socialnih in ekonomskih stisk ter najrazličnejših krivic in korupcij na vseh področjih postaja potreba po radikalni in družbeni prenovi vse večja. Samo taka moralna prenova bo sposobna zagotoviti kreposti, kot so pravičnost, solidarnost, poštenost itd. Tako razmišlja sedanji papež v okrožnici *Sijaj resnice* (98). O potrebi po krepostnem življenju razmišlja že v okrožnici *O skrbi za socialno vprašanje* (36-38).

Prav gotovo je najboljša pot do prenove človeške družbe človekova osebna krepostnost. »Upravičeno smemo dvomiti, da bi bilo mogoče uravnovešeno družbeno življenje v kakršnem koli sistemu, če posamezniki ne spoštujejo nravnega reda in ne čutijo drug do drugega moralne odgovornosti.«[84] Na drugi strani pa moramo vedeti, da nikdar ni samo zasebnih krivic in da je tudi vsaka pravičnost družbena pravičnost. Izgradnja celovite človeške osebnosti se uveljavlja na vseh področjih: telesnem, psihičnem, intelektualnem in duhovnem. Toda ta osebnost je zmeraj članica človeške družbe. Sama zase ne more živeti in se razvijati. To pomeni, da se človek ne more razviti v vseh svojih smereh, če ne uveljavlja tudi svoje družbene vloge. Tudi v tej smeri je njegova izpolnitev. Kot osebnost se mora uveljavljati na družbeni ravni. Vsako prizadevanje za osebno rast brez odprtosti za družbo je nesmiselno in neodmevno. Zavzemanje za družbo brez krepostne naravnosti pa je samo velika sleparija, ki morda mami, toda ne prinaša nič resnično novega in spodbudnega. Vsako ukvarjanje samo s sabo človeka frustrira in zapira pred drugim, kar pa ga prej ali slej zapre v svoj ego. Že Meister Eckhart je menil, da človekova naloga ni v tem, da se umika v atmosfero duhovnega, oddaljuje od sveta, ampak aktivno živi, da čimveč prispeva duhovni popolnosti družbe.[85] Krepost nas odpira za čutenje in sobivanje z drugimi. Ne dopušča nam nobene izolacije, temveč nas preprosto spodbuja, da delimo, trpimo, se veselimo in živimo z drugimi. V vsakdanjem življenju kreposten človek ne more ostajati ločen od družbe. Če raste in pada po človeku, potem raste in pada kot moralni subjekt.

Krepost je vedno učinkovita v svojem življenjskem okolju, četudi ni zmeraj takoj vidna. Če je mati ponižna, bodo to njeno krepost najprej čutili njeni najbližji v družini. Če pa kdo ni pravičen v svoji družini, ne more veljati za pravičnega človeka v smislu kreposti, četudi je v službi skrajno občutljiv za krivico. Kdor je pravičen, mora takšen biti vsepovsod.

Seveda pa krepostnost ne naleti zmeraj na ugoden odmev. Imamo ljudi, ki jim kreposti nič ne pomenijo, zato jih ne opazijo in krepostnega človeka ne znajo prav ovrednotiti. Socialna vrednost sleherne kreposti ni odvisna od priznanja

[84] M. Kremžar, n. d., 66.
[85] Prim. E. Fromm, n. d., 184.

drugih. Tudi tiste kreposti, ki jih drugi ne znajo ali nočejo prav oceniti, so lahko družbeno zelo koristne in pomembne.

Kreposti ne poznajo v svojem obsegu nobene izjeme. Kdor ljubi, mora ljubiti vse. Krepost ljubezni se mora nanašati na tujce in sovražnike (prim. Mt 5, 44). Takšna ljubezen spodbuja ustvarjanje pogojev za normalnno življenje vseh članov v družini ali drugi skupnosti. Ob krepostnem človeku dobivajo vsi člani dovolj moči in volje, da se tudi sami odločijo za krepostno življenje, če le niso povsem negativno in destruktivno naravnani. Zaradi krepostnosti bodo člani skupnosti odstranjevali tiste, ki motijo sožitje in mir. Tako se po krepostnosti proces personalizacije spreminja v socialno komunikacijo govorjenja in življenja.

Krepost kot resničnost je zmeraj osebno in družbeno vprašanje. Krepostna oseba je usposobljena tudi za komunikacijo v skupnosti. Po njej vzpostavlja pristne odnose in slehernemu omogoča odgovorno in ustvarjalno delovanje. Osebna krepostna zavzetost je zmeraj odprta za skupnost in jo bo spodbujala, da bo živela v smislu ljubezni, pravičnosti in miru. To pa zato, ker so krepostne osebe vedno budne v presojanju avtentičnih izrazov pravičnega in moralnega življenja.[86]

c) Krepostnost in institucija

Krepostnega človeka danes najbolj potrebujeta narava in okolje. Čedalje več ekologov v svetu je prepričanih, da je pot do rešitve ekološke krize človekova krepostnost. Mnogi sodobni ekologi se odločno bojujejo proti posledicam, medtem ko so večkrat slepi za globoke razloge. Cena, ki bi jo moralo človeštvo zastaviti za rešitev narave, je v bistvu moralna. Človek mora postati nosilec mnogih krepostnih drž, od modrosti do zmernosti itd. Človeku je potrebna temeljita moralna prenova.

Krepostna drža je zelo pomembna tudi za obstoj naroda. Človek, ki ljubi sebe, mora ljubiti tudi drugega. Mora se odpirati za družbene vrednote. Za oblikovanje in ohranjevanje majhnega naroda, kakor je slovenski, je izrednega pomena njegova moralna moč, ki se razodeva v uresničevanju moralnih kreposti. Za narod je življenjskega pomena, da daje kreposti pravi pomen. Obstoj in preživetje naroda zahtevata od posameznikov in skupnosti zadostno mero ponižnosti, vztrajnosti, odločnosti, zmernosti, pravičnosti in odgovornosti. V tem trenutku je slovenskemu narodu zelo potrebna solidarnost in pravičnost. Napuh in razsipnost narod uničujeta. Brez krepostnih ljudi ni krepkega ljudstva.[87]

Vsaka krepost postavlja človeka tudi v neko razmerje z institucijo. Moralna zavest ne more spregledovati pomena družbenih skupnosti pa naj bodo te cerkvene ali civilne. Človek namreč sodi k neki organizirani družbi in je vključen v njene ustanove. Njegova moralna veličina se mora uveljavljati tudi na tej ravni. Vendar je zelo nevarno, da zavzame ustanova prednostno mesto. Ob tem ne smemo pozabiti osnovnega načela krščanskega družbenega nauka, da so ustanove za osebo in ne obratno. Ustanove morajo predstavljati okvir za osebni razvoj človeka.[88] Zato moramo biti do njih dovolj kritični in se spraševati, ali pospešu-

[86] Prim. D. Mongillo, n. d., 1467-1469.
[87] Prim. M. Kremžar, n. d., 118-120.
[88] Prim. D. Mieth, n. d., 67-71.

jejo ali zavirajo razvoj človeške osebnosti, ali podpirajo njegovo moralno zavest ali pa jo hromijo.

Lahko se zgodi, da institucija podpira le tiste kreposti, ki služijo njenim interesom. Le-ta se mora zavedati, da ni ona zadnji kriterij moralnosti, ampak človeška oseba. Svoje moralno spodbujanje bo usklajevala z objektivnimi moralnimi vrednotami, ki temeljijo na moralnem redu. Institucija mora dovoljevati razvoj in vzgojo moralnih kreposti; tudi sama mora biti odprta za vpliv, ki prihaja od krepostnih ljudi. Če pa so institucije totalitaristično usmerjene, potem posamezniki v njih zelo težko zaživijo in se razvijejo kot moralno zrele osebnosti. Po drugi strani pa nobena skupnost ne more biti pravična in dobra, če v sebi ne dopušča dovolj prostora za take ljudi, jih ne sprejema in ne potrjuje, ne priznava tako ali drugače pravičnih in moralno zrelih ljudi. To je dokaz moralno praznih voditeljev tiste družbe in značilnost diktatorjev. Preganjanje krepostnih ljudi je znamenje moralno šibke družbe. To pa se je dogajalo v družbah, kjer morala in svetost nista imeli svojega pravega mesta.

Sklep

Imamo vtis, da je danes govoriti o krepostih dokaj nemoderno in nič senzacionalno. Laže je govoriti in pisati o tistem, kar je lepo za pogled in prijetno za posluh. To ni novica niti obvestilo, ampak refleksija o tistem, kar naj bi človek bil, to je soočenje z resnico, ki morda utruja, pa tudi vznemirja. Razmišljanje o krepostih je zelo staro, o njih so premišljevali in pisali že grški filozofi. Tudi danes je treba človeka ozaveščati o potrebnosti in vsebini posameznih kreposti; tudi če zveni beseda krepost slovenskemu človeku nekam arhaično.

Neučinkovito je govoriti o tem, kako je padla morala slovenskega človeka. Zgražanja nad to moralno bedo je kar dovolj, premalo je le volje za spreobrnjenje nas vseh. Ugotavljati in priznavati destruktivni proces, ki je zajel tkivo slovenskega naroda, družine in človeka, je sicer treba. V tem narodu pa je treba odkriti in pokazati tudi moralni duhovni potencial, ki ga kljub veliki moralni sprevrženosti nosi vsak posameznik na dnu svojega srca. Izhodišče tudi našega razmišljanje je dejstvo, da je vendar človek boljši, kakor se kaže, da vsak želi biti dober, tudi kreposten, čeprav si ne želi take oznake.

Morala naroda se razkraja, ker je razkroj zajel osebno jedro vsakega posameznika. Vzdihujemo po pravičnem, solidarnem, poštenem in dobrem narodu, toda ne pozabimo, da narod ne bo postal takšen, dokler med nami ne bo poštenih, pravičnih, solidarnih in dobrih posameznikov. Kakor je že zapisano, socialne in ekonomske krivičnosti in druge korupcije, ki so zajele cele narode, ne bo mogoče premagati brez radikalne osebne in družbene prenove in ta prenova mora biti predvsem moralnega značaja. To bodo lahko izvedli samo posamezniki, ki bodo hoteli in mogli biti pravični, solidarni, pošteni in resnicoljubni, tisti posamezniki, ki se bodo trudili za krepostnost. Premalo je zahtevati kreposti od drugih, če si hkrati sami ne pridobivamo krepostnih drž, ki bodo pogojevala taka dejanja. Prenova naroda se pričenja pri konkretnem človeku in v konkretni družini.

V razpravi smo ugotavljali, da je krepost moralna kvaliteta človeške osebe, vendar se nobena krepost ne more zapreti v kamrico človeškega srca. Vsaka krepost, četudi izgleda še tako individualna, se po svoji naravi odpira za dejav-

nost v smeri sočloveka in družbe. Uresničevanje krepostnega zadržanja ima zmeraj tudi družbeno razsežnost. Krepostna dejanja so konkretizacija človeške morale. Krepost pa ni samo v službi izgradnje človeške osebe, ampak utemeljuje in oblikuje družbeno življenje. Poudarjamo, da krepost ni samo dolžnost, ampak osebna zmožnost, da se lahko odločamo in izvršujemo moralno dobra dejanja.

Danes moramo poudarjati, da krepost ni samo delovanje, ampak trajna notranja drža človeške osebe, ki je sad podarjenosti in usedlina neke pozitivne moralne prakse. Tega se ne da naučiti niti privaditi. To je prej umetnost kakor trening moralnega delovanja.

Sprejemanje in uresničevanje tega krepostnega daru naredi človeško življenje ustvarjalno in srečno. Kreposten človek se zaveda in izkuša, da je v svoji notranjosti enovit in harmoničen in kot tak tudi deluje. V življenju se izraža spontano in svobodno v smeri resnice in pravice, v svoji individualnosti in socialnosti, v svoji primarni istovetnosti kot človek in kristjan. Takšen postaja narod, če ima krepostne ljudi. Torej moramo tem kvalitetam vrniti znotraj moralne zavesti tisti prostor in pomen, ki jim gre.

Povzetek: **Karel Bedernjak, Človekova krepost med osebo in družbo**

Razprava poskuša odgovoriti na dilemo, ki jo nakazuje že naslov, ali je krepost osebna ali družbena resničnost. Pojmovanje kreposti je odvisno od celotnega filozofskega in teološkega pogleda na človeka. Razmišljanje je postavljeno v naš čas in slovenski prostor, za katerega je značilna moralna praznina in etični relativizem. V prvem delu razprave je podan kratek zgodovinski prikaz, kaj so v preteklosti pod pojmom krepost razumeli: ali osebno ali družbeno danost. V naslednjem poglavju je predstavljena sama vsebina pojma kreposti. Odgovorili smo na vprašanje, kdo je in kakšna je krepostna oseba, motrili smo objekt krepostne naravnanosti in končno smo morali reči, kaj pomeni krepost sama v sebi. Po svoji naravi pomeni naravnanost na moralno dobra dejanja. Le-ta pa ni samo sad človekovih moralnih naporov, ampak tudi Božje milosti. V zadnjem poglavju smo ugotavljali, da je krepost potrebna tako za osebno izgradnjo kakor za prenovo družbe. Krepostno delovanje pomeni konkretizacijo človekove morale v zgodovinsko prostorski situaciji. Po takšnem življenju kristjana pa se razodeva in uresničuje odrešenjsko delo Jezusa Kristusa.

Summary: **Karel Bedernjak, Human Virtue between Person and Society**

The treatise tries to give an answer to the question whether virtue is a personal or a social reality. The concept of virtue depends on the whole philosophical and theological view of man. The reflection is set in the present time and in the area of Slovenia, which is characterized by moral emptiness and ethical relativism. The first chapter gives a short historical review of the understanding of the concept of virtue either as a personal or a social fact. The second chapter presents the contents of the term virtue, the subject of virtue and the object of its direction as well as the meaning of virtue in itself. In itself, virtue means decision, direction towards morally good acts. And the latter are not only a result of moral effort but also of Divine Grace. The last chapter shows that virtue is necessary for personal improvement as well as for a renewal of the society. Acting virtuously represents a concretisation of human morality in a definite historical situation. By such Christian life Christ's redemption is revealed and fulfilled.

Avguštin Lah

Ljubezen, izvirna resnica družine

Že dolgo in ne brez vzroka se govori, da je družina v krizi. Ta kriza družine ima več vzrokov. Osnove ima gotovo v spremenjenem pojmovanju človeka. Od racionalizma in pojava moderne znanosti in tehnike dalje je zahodna cvilizacija in z njo nekoč tako imenovana krščanska kultura doživljala globoke notranje in zunanje preobrazbe. Industrijska civilizacija je prinesla tehnizacijo življenja, s tem pa kljub združevanju ljudi v delovnih procesih individualizacijo in intimizacijo osebnega in skupnega življenja. Osebno življenje je postajalo vse bolj zasebno. Poudarjena javnost pri delu je na drugi strani vodila v poudarjeno zasebnost. Ker je industrijski proces postal monoton, enoličen, utrujajoč, kot je pač tekoč trak, je človek v osebnem in zasebnem, intimnem življenju iskal pestrost. Življenje ljudi je postalo vse bolj pestro, pluralno. Temeljna življenjska skupnost družina, kot prostor osebnosti, zasebnosti in intimnosti, je postala nestabilna in dobivala je različne oblike.[1] K spreminjanju življenjskih oblik (družine) je prispevala tudi gibljivost (mobilnost), tako lokalna mobilnost, ki jo omogočajo moderna prometna sredstva, kakor mobilnost v poklicu, ki jo zahteva sodobni način življenja. Z mobilnostjo na obeh področjih se je sprožil plaz menjav tudi na področju življenja družine. Kljub temeljni zahtevi človeškega bitja po notranji osebni trdnosti in gotovosti, zavarovanosti in udomačenosti v skupnosti, občestvu, se moderni človek doživlja kot nestabilen, negotov, izpostavljen neštetim nevarnostim in nikjer doma.[2]

Vse to je pustilo posledice na psihološko duhovni in osebnostno nravni ravni. Človek sodobne civilizacije se najprej zaveda svoje moči. Zmore spreminjati obličje zemlje (do neke mere), hoče tudi usmerjati tok svojega osebnega življenja, zato se čuti sam svoj izključni stvarnik in uravnavalec (moderator) življenja. Ima močno osebno zavest, ki mu daje občutek o lastni svobodnosti in često samozadostnosti, zato se čuti neodvisnega od narave, ekonomsko neodvisen od drugih oseb in od družbe (in se celo sklicuje na svojo pravico do socialne podpore). V evforični neodvisnosti in svobodnosti pogosto prezre in pozabi na svojo odgovornost do sveta, drugih oseb in skupnosti. Zaradi naglega menjavanja in spreminjanja vsega, kar se proizvede in dogaja, ima občutek, da ni nič trajno, nič večno, nič dokončno, zato je treba tej minljivosti in spremenljivosti čim več vzeti, čim več užiti, da bi se vsaj tako nekako zaustavila. Minljivost in spre-

[1] Prim. H. G. Gruber, *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 1994, 149.
[2] Prim. A. Trstenjak, *V znamenju človeka*, Celovec 1973, 11-15.

menljivost jemljeta tudi vrednost vsemu. Za sodobnega človeka izgubljajo stvari svojo trajno vrednost, razen trenutne, kolikor daje užitek. Ker pa nima nič trajne, prave vrednosti, vrednosti v samem sebi je tudi človek sam nima. Kljub moči in samozavestni svobodnosti, človek sam sebe ne ceni, ne vrednoti. Posledično pa seveda tudi drugi človek nima vrednosti, ni vrednota sam v sebi. V spremenljivosti in minljivosti vsega in zavesti osebne svobodnosti spreminja svoje odločitve in menjava ne le delo in poklic, ampak tudi prijatelje in najbolj intimne sopotnike (družinske člane). V tem je njegova nemoč.

Vsi ti pojavi so vzrok in često tudi posledica tega, kar cerkveni dokumenti imenujejo egoizem, individualizem, subjektivizem, utilitarizem, zakonska nezvestoba, tako imenovana svobodna ljubezen, nespoštovanje življenja, manipulacija spolnosti in človekovega telesa sploh, zloraba družinskih članov, posebno žena in otrok (prim. FC 6; PD 7; 13; 19).

Poslanstvo Cerkve in naloga teologije je, da odkriva v razodetju in svojem izročilu tiste splošne resnice, spodbude, zakonitosti, predloge, okvirje in vrednote, ki bodo pomagali človeku v tej in takšni kulturi in civilizaciji »uresničiti samega sebe v skladu s svojo izvirno resnico« (*Familiaris consortio* 8, odslej: FC). Ta uresničitev se nanaša tako na človeka kot osebo kakor na skupnosti, od katerih je družina prva in temeljna.

Z družino se v tem stoletju ukvarja več dokumentov cerkvenega učiteljstva (npr. *Divini illius Magistri* (1930), *Casti Connubii* (1951), *Mati in učiteljica* (1961), *Cerkev v sedanjem svetu* (1961), členi 47-52, *Humanae vitae* (1968), *Familiaris consortio* (1981), Apostolsko pismo o dostojanstvu žene (1989), Pismo družinam 1994), ki vse bolj spoznava, da je prioritetna pastoralna skrb Cerkve na koncu dvajsetega stoletja prav družina kot »najdragocenejša dobrina človeštva« (FC 1).

Prav družini kot osnovni celici človeške družbe in »domači cerkvi« je posvečeno letošnje leto. Zato bomo v sestavku izpostavili antropološki, trinitarični in eklezialno odrešenjski vidik družine, kakor ga najdemo v najnovejših dokumentih cerkvenega učiteljstva. Pri tem bo prvenstveni poudarek na občestvu zakona, da bi potem v Jezusovi »novi zapovedi« našli vodilo vsem odnosom v družini.

Antropološke osnove družine

Izhodišče katoliškega pojmovanja družine je teologija stvarjenja, kakor jo razberemo iz prvih strani SP, v prvi vrsti iz stvarjenja človeka. Iz teologije stvarjenja človeka izvemo, kaj je človek, in okvirno tudi, kako naj bo. Gre za tako imenovani »Božji načrt« (Pismo družinam 46, odslej PD) s človekom, s tem pa za družino v Božjem načrtu (FC, naslov drugega poglavja). Troje spoznanj je odločilnih: a) človek je ustvarjen kot oseba, b) kot oseba je enota duha in telesa, c) kot oseba moškega in ženske je ustvarjen iz ljubezni za ljubezen.

a) Vsak človek oseba enakega dostojanstva

Človek je oseba, ker je ustvarjen po Božji podobi in sličnosti (1 Mz 1, 26). Je edino bitje, ki ga je Bog ustvaril »zaradi njega samega«, in to vsakega posameznega človeka. »Tega človeka, vsakega človeka, je Bog ustvaril 'zaradi njega

samega'« (PD 8). Človek je oseba, ker se zaveda samega sebe in more sam s sabo razpolagati, je »na nek način naravnan na samega sebe« (prim. KKC 357). Neizbežno pa je naravnan tudi na druge, absolutno pa je naravnan na Boga samega, saj »Bog tako rekoč stopi vase, da zanj poišče vzor in navdih v skrivnosti svojega bitja« (PD 6). To, kar Bog v sebi »poišče« in najde, je ljubezen, kajti »Bog je ljubezen« (1 Jn 4, 8). Prav iz Božje ljubezni in v ljubezni je človek ustvarjen, zato pa tudi za ljubezen (prim. FC 11; CS 12). Ker človek deleži na Božji podobi in sličnosti, kar je ljubezen, je deležen tudi posebnega dostojanstva, dostojanstva osebe, ki pripada vsaki osebi brez razlike. Zaradi dostojanstva pa pripada osebi tudi spoštovanje, ki ima vsaj dve razsežnosti: spoštovanje samega sebe in spoštovanje drugega. Oboje je medsebojno pogojeno in enega ni brez drugega, kakor ni ljubezni do bližnjega brez ljubezni do samega sebe in obratno (prim. Mt 22, 39; Mr 12, 31). Nauk o skrivnosti človeške osebe je tako temelj krščanskega razumevanja družine.

b) Človeška oseba enota duha in telesa

Ustvarjenost človeške osebe od Boga v ljubezni in razsežnost njenega dostojanstva je prva izvirna resnica, v skladu s katero naj človek uresniči samega sebe. Druga resnica je najtesneje povezana z dejstvom, da je človek po svoji ustvarjenosti duhovno telesna enota. »Človek pa je oseba v enoti telesa in duha« (PD 19; CS 14). Podrobno opredeljuje to enoto FC, ko pravi, da je človek »kot utelešen duh, to se pravi kot duša, ki se izraža v telesu, in kot telo, ki ga oživlja in oblikuje nesmrtni duh« (11). Zaradi te prežetosti telesa in duha je cel človek poklican k ljubezni. »Ljubezen vključuje telo in telo je soudeleženo pri duhovni ljubezni.« V enotnosti se razodeva, da je človek več kot vsa druga bitja, je oseba (prim. PD 20).

Edinost telesa in duha ima konkretne posledice v spoštovanju človeškega bitja v obeh razsežnostih, v telesni in duhovni. Manipulacija človeškega telesa v vseh oblikah temu nasprotuje (prim. PD 19). Nasprotuje pa ji tudi manipulacija s človekovim duhom, ki se uveljavlja preko sredstev komuniciranja, ki trosijo lažne ideologije o človeku, o zakonu in družini ter o življenju sploh.

c) Mož in žena ustvarjena drug za drugega, za zakon in družino

Iznajdljiva pestrost Božje ustvarjalnosti se razodeva v dvojnosti človeškega bitja: kot moža in žene. V enaki osebni veličini in dostojanstvu živita (eksistirata) istočasno v komplementarni različnosti (prim. KKC 372), naravnana drug na drugega tako, da za nobenega ni dobro biti sam (prim. 1 Mz 2, 18).

Od začetka ustvarjena kot mož in žena (Mt 19, 4) sta osebno naravnana drug na drugega, kar vključuje duha in telo, duhovno in telesno ljubezen, ki se v najodličnejši obliki izraža po spolnosti kot znamenju. »Takšna ljubezen, združujoča človeško in Božje, vodi« moža in ženo »k prostovoljnemu podarjanju drug drugemu, kar se razodeva v nežnosti čustev in v dejanju ter prešinja vse njuno življenje« (CS 49).[3] Osebna naravnanost drug na drugega, ki je tudi »poklicanost«, je torej celostna naravnanost, ki se uresničuje po ljubezni v zako-

[3] Prim. tudi Pij XII., *Casti connubii*, v: *AAS* 22 (1930), 547.

nu in družini. Skupaj z devištvom je zakon poseben način celostnega uresničenja osebe.[4]

O tej osebni in celostni ljubezni med možem in ženo, ki je temelj zakona, pravi K. Wojtyla,[5] da izhaja in v določeni meri korenini v spolnosti. V metafizičnem smislu predstavja spolna določenost človeške osebe bivanjsko omejenost, zato se mož in žena ontološko dopolnjujeta. Dopolnitev izhaja iz poželenja, ki išče v drugem dobro, ki mu samemu manjka. Zato je ta ljubezen kot »afektivno poželenje« treba ločiti od »čutnega poželenja«. Prvo se nanaša na osebo, drugo zgolj na telo in ga povzema izraz seks. Ker pa v ljubezni med možem in ženo obstajata obe obliki poželenja, mora biti čutna integrirana v afektivno, afektivna pa spet integrirana »tako v osebo kot tudi med osebe... Integracija je tako totalnost, stremenje za celostnost in polnost«.[6] Vse to povzema Familiaris consortio, opirajoč se na Humanae vitae, 9, ko pravi, ljubezen med možem in ženo »ima na sebi nekaj celostnega, nekaj, kar zaobjame vse razsežnosti osebe; tiče se telesa in nagona, čustvene moči in afektivnosti, teženja duha in volje; naravnana je na kar najgloblje, osebnostno enost, ki presega zgolj telesno združitev in usmerja k združitvi srca in duše« (13).

Integrirana celostna ljubezen med možem in ženo, ki jo popolnoma določa in zaznamuje vrednota osebe drugega, se imenuje »zaročniška ljubezen« (PD 19; FC 11). Posebna značilnost take ljubezni je svobodno, odkritosrčno, nesebično in brezpogojno podarjanje osebe osebi (prim. CS 24), z njo sta zavezana drug drugemu in si pripadata (FC 13). V PD dobi ta ljubezen ime »lepa ljubezen«, ki se izraža kot »samorazodevanje osebe«, darovanje osebe osebi in je je človek zmožen tudi po izvirnem grehu (prim. 20). Bistvena razsežnost posebne zaročniške ljubezni med možem in ženo je vzajemnost v dajanju in sprejemanju.[7] Taka ljubezen je izključujoča, to je, vključuje enost; je zvesta, njen sad je zvestoba; trajna, vključuje neločljivost; ustvarjalna, njen sad so nova osebna bitja, otroci. Takšen je tudi Božji načrt glede zakonske skupnosti moža in žene. »Bog hoče in podarja nerazvezljivost zakona kot sad, znamenje in zahtevo absolutno zveste ljubezni, ki jo ima Bog do človeka in Kristus do svoje Cerkve« (FC 20).

Ta stvarjenjska resnica o človeku je temelj, vodilo in vabilo, da »mož in žena ustanovita dosmrtno življenjsko skupnost, ki je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in roditev ter vzgojo otrok«.[8]

Trinitarična razsežnost družine

Izvir družine iz ustvarjenosti moža in žene za zakonsko skupnost v ljubezni (kot naravnega temelja, ki je enak Božjemu načrtu) sega v samo skrivnost Boga. »Družina, ki se začenja z ljubeznijo moža in žene, v korenini izvira iz Božje skrivnosti« (PD 8). »Družina ima svoj izvor v ljubezni, s katero Stvarnik objema ustvarjeni svet« (PD 2). Skrivnost Boga je najprej skrivnost njegove ljubezni. »Bog je ljubezen« (1 Jn 4, 8), a te ljubezni ne živi v samotarski enoličnosti,

[4] »Krščansko razodetje pozna dva posebna načina, kako celostno uresničevati poklicanost človeške osebe k ljubezni: zakon in devištvo« (FC 11).

[5] K. Wojtyla, *Liebe und Verantwortung*, Eine ethische Studie, München [2]1981, 63-122.

[6] K. Wojtyla, n. d., 83.

[7] K. Wojtyla, n. d., 112.

[8] ZCP, Ljubljana 1983, kan. 1055; prim. KKC 1601.

ampak »v skrivnosti ljubezenskega občestva« (FC 11), ki je Sveta Trojica. V Trojici je vsaka oseba oseba v popolnem darovanju drugi osebi in v sprejemanju vsega od druge osebe. To absolutno in večno osebno ljubezensko dajanje in sprejemanje je osebotvorno in obenem temelj edinosti v različnosti, je spoznavanje in spoznanost, je darovanje in dar, ljubljenje in ljubljenost, je izlivanje in izlitje, je svoboda in osvobajanje, je življenje.[9] »Družina je izraz in vir te ljubezni« (PD 15).

Osebni odnosi, ki obstajajo v družini, imajo svoj izvir, svojo »sliko« in »podobo«, analogijo v Sveti Trojici. Prav to notranje ljubezensko življenje je tudi neizčrpen vir vsake ljubezni in tudi vsake popolnosti med osebami v družini. V tem smislu veljajo Jezusove besede: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5, 48). Tako je ljubezen v družini »mogoče poglobiti in ohraniti samo po Ljubezni, tisti Ljubezni, ki je izlita v naša srca po Svetem Duhu« (PD 7).

Družina »je občestvo oseb v ljubezni«, ki »se začenja s skupnostjo zakoncev« (PD 7), »to se pravi z osebnostno nepreklicno privolitvjo« (CS 48). Bog, ki je občestvo oseb, je začetnik te skupnosti. V njem ima zakonska in družinska skupnost svoj izvor in vzor, svojo podobo. Tudi za družino velja, da je Bog v sebi, v svojem notranjem občestvenem življenju Trojice poiskal zanjo »vzor in navdih« (PD 6). V zavesti analognosti človeške govorice namreč lahko govorimo o Bogu, Trojici kot o Božjem »mi«. Božji »mi« seveda ostaja absolutno transcendenten, saj ne gre ne za emanacijo in ne za kopijo, ampak analogijo.

Skrivnost Božje občestvenosti, ki se razodeva v dvojnosti moža in žene in njunem zakonskem občestvu, se v polnosti razodene šele v skupnosti oseb, ki je družina v lastnem načinu bivanja in življenja (prim. PD 7). Ni dvoma, da družina, občestvo najmanj treh oseb, bolj popolno odseva občestvo treh Božjih oseb kakor občestvo samo moža in žene, in to ne zaradi kvantitete, ampak zaradi kvalitete, ki jo predstavlja vsaka oseba posebej. Skupnost oseb je namreč nova kvaliteta, ki je več kot vsota oseb.

Kakor je Bog v zgodovini stvarjenja postopno »odslikaval« svojo »podobo« v stvarstvo in postopno razodeval človeštvu skrivnost notranjega življenja občestva Trojice, tako moremo analogno govoriti o stopnjevanem posnemanju Božje podobe v genezi družine. Najprej sta tu dve osebi kot Božji podobi, potem je zakonsko občestvo kot podoba Božjega »mi« in kot vrh na tej smeri družina skupnost oseb, podoba, slika treh Božjih oseb.[10] Družina pa seveda ni najvišji vrh, kjer odseva trinitarična skrivnost svojo polnost, ampak se ta stopnjuje v skupnost in občestvo Cerkve, ki je zakrament odrešenja za vse ljudi. Med družino in Cerkvijo pa je najtesnejša zveza.

Eklezialno-odrešenjska razsežnost družine

Družina in zakon sta stvarjenjsko, naravno vraščena v sintagmo podobnosti in sličnosti osebe in v občestvo Božjega »mi«, ki je v svojih zadnjih konsekven-

[9] Prim. C. Sorč, *Živi Bog*, Nauk o Sveti Trojici, Ljubljana 1991, 136-166.

[10] Za krščansko pojmovanje družine in zakona ta postopnost ostaja relevantna kljub temu, da je po sociooloških raziskavah vse večje teženje, da zakon kot zakramentalna ali civilno sklenjena skupnost nastopa šele po ustanovitvi družine, to je z rojstvom otrok. Prim. J. Gril, *Slovenska družina jutri*, v: *Družina v župniji ob zakramentih uvajanja* (zbornik), Ljubljana 1994, 16.

cah skrivnost ljubezni, ki se daje in kliče v občestvo in skupnost, v zavezo. Bog stopa v svoji ljubezni k človeštvu, da ga odrešuje in vabi v skupnost s seboj. Ta zgodovinsko odrešenjski proces ima svoj izraz v zavezi. Svobodni vstop v veri in življenju »v resnici in ljubezni« v to zavezo, je vstop v Božje ljudstvo, ki je Cerkev. Družina je prostor, v katerem se izkustveno izraža in doživlja zavezno občestvo Boga s svojim ljudstvom. »Občestvo ljubezni med Bogom in ljudmi, temeljna vsebina razodetja in izkustva Izraelove vere, prihaja značilno do izraza v ženitovanjski zavezi med možem in ženo« (PD 12), torej v družini.

V novi zavezi je Cerkev tista odrešenjska skupnost, v kateri zaveza med Bogom in ljudmi »najde svojo dokončno izpolnitev v Jezusu Kristusu« (FC 13). Jezus Kristus, učlovečena Božja ljubezen (Beseda), ki z velikonočno skrivnostjo (trpljenjem, smrtjo in vstajenjem) sklene novo zavezo in nepreklicno vzpostavlja skrivnostno ljubezensko zvezo med seboj in Cerkvijo, daje tudi zavezni karakter zakonski in družinski skupnosti, katera »postane tako stvarno znamenje nove in večne zaveze« (FC 13). Družina je tako »domača cerkev«, v njej se na posebno izkustven način odvija zavezni odrešenjski proces, velikonočna skrivnost. Družina je razodetni prostor Kristusa in njegove zaveze s Cerkvijo. »Vesoljna Cerkev in v njej vsaka delna Cerkev se najbolj neposredno razodeva kot Kristusova nevesta v 'domači cerkvi'«, v družini (PD 19). Kako je družina osnova Cerkve, pove Janez Pavel II. v Pismu družinam, ko pravi, da »ne obstaja 'velika skrivnost', ki je Cerkev in človeštvo v Kristusu brez 'velike skrivnosti', ki je v 'biti eno telo' (prim. 1 Mz 2, 24; Ef 5, 31-32), se pravi v stvarnosti zakona in družine« (19). V luči teologije zaveze je družina skrivnost Cerkve.

Čeprav se odrešenjski proces najbolj neposredno razodeva v družini, človek z rojstvom v družino še ni popolnoma vključen vanj, to se zgodi šele v krstu. S krstom je človek in sta tudi »mož in žena dokončno včlenjena v novo in večno zavezo, v ženitovanjsko zavezo Kristusa z njegovo Cerkvijo« (FC 13). Ta temeljna povezanost in vcepljenost v Kristusa dviga in povezuje z njim tudi globoko skupnost zakonskega in družinskega življenja in ljubezni. Krst, s katerim se na zakramentalni način začenja novo stvarjenje, dopolni in spopolni naravno, stvarjenjsko skupnost moža in žene s Kristusovo »odrešenjsko močjo«.

Tla, iz katerih raste in srce, iz katerega se napaja krščanska družina, je zakramentalnost zakonske zveze. Krščanski zakon in z njim družina živita iz Kristusove skrivnosti. Življenjska zaveza moža in žene ni nevtralna in zgolj svetna zadeva poleg Božje odrešenjske skrivnosti Jezusa Kristusa, ampak je pritegnjena v odrešenjsko skrivnost smrti in vstajenja Jezusa Kristusa.[11] Krščanski zakon kot zakrament je »zgodovinsko uresničenje odrešenjske skrivnosti«.[12] Ni le znamenje te skrivnosti, ampak deležnost na njej. Še več, je »stvarno ponavzočevanje odnosa med Kristusom in Cerkvijo« (FC 13). Zakon kot zakrament je možnost, da se Božja ljubezen, »njena bližina in pričujočnost izkuša na poseben način«.[13] Življenjska zveza moža in žene je tako konkretni zgodovinski prostor izkustva odrešenja. Saj prav življenjska oblika zakoncev postane zakrament, to je »nadnaravna povezava s Kristusom in Bogom in med seboj tako, kot je Kri-

[11] Prim. J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, v: G. Krems – R. Mumm, *Theologie der Ehe*, Regensburg-Göttingen 1969, 92.

[12] K. Lehmann, *Die christliche Ehe als Sakrament*, v: *Internationale katholische Zeitschrift*, 8 (1979), 388.

[13] H. G. Gruber, n. d., 312.

stus povezan s Cerkvijo«.[14] Zakramentalnost zakona tako zajema osebno zgodovinski način življenja zakoncev, in ne le trenutek izmenjave privolitve, vse dokler dogajanje traja. Govorimo o »zakramentu v nastajanju«.[15]

Zaradi zakramentalnosti zakonske zveze, ki odraža nepreklicno zavezo Kristusa s Cerkvijo, je zakon dveh krščenih neločljiv. Neločljivost prinaša vsestransko dobro, saj je to »največjega pomena za nadaljnji obstoj človeškega rodu, za osebnostni razvoj posameznih članov družine in za njihovo večno usodo, za dostojanstvo, trdnost, mir in blagor družine same in vse človeške družbe« (CS 47). Konkretneje: interpretacija, označevanje zakona z zavezo med Kristusom in Cerkvijo ima za sam zakon veliko pozitivnih značilnosti. Pojem zaveze, ki vsebuje vso spremenljivost zgodovine, čase obljub, sprejemanja in sprave, dovoljuje določeno dinamiko in z njo realistični pogled na zakon. Omogoča predvsem pozitivno vrednotenje konfliktov v zakonu in družini. To, česar pa ta podoba ne omogoča, je »primerno pojmovanje konkretno nepovratnega razpada zakona, saj je po krščanskem pojmovanju zaveza med Bogom in človekom nauničljiva in nepreklicna«.[16] Zato nekateri teologi, med njimi Huber, skušajo bolj poudariti odrešenjski značaj zakramentalnosti zakona. Zakon je zakrament, ker se v njem dogaja velikonočna skrivnost trpljenja, smrti in vstajenja Jezusa Kristusa. »Zakon je pot odrešenja« in se njegova zakramentalnost, »če jo prav razumemo, s svojimi učinki ne nanaša samo na 'uspel' zakon, ampak prav tako na 'ponesrečen' zakon«.[17] To, kar je v Jezusovem odrešenjskem delovanju predstavljala smrt, navidez popoln polom, iz katerega pa je Božja vsemogočnost ustvarila popolnoma nov začetek, to je polomljen zakon, ki samo v zaupanju v Božjo vsemogočnost in zvestobo pričakuje nov začetek.

Zakon kot temelj družine je tako kot podoba in prostor Božje navzočnosti in odrešenjskega dogajanja in ponavzočenje zaveze med Kristusom in Cerkvijo cerkvenotvoren. Ni le osnova za »domačo cerkev«, ampak družina osnovana na zakonu, tvori Cerkev. Družina je cerkvenotvorna v kvantitativnem smislu, ker se z rojstvom novih oseb veča število članov Cerkve, in v kvalitativnem smislu, ko se osebe »s prerojenjem po krstu in z versko vzgojo« uvajajo »v Božjo družino, v Cerkev«. V družini »ima torej Cerkev svojo zibelko« (FC 15).

V družini pa ima Cerkev tudi svojo življenjsko moč. V družini se dogaja Cerkev, saj je družina »oznanjevalka, posvečevalka in služabnica človeka« (FC 4; 49-59), prav to pa je poslanstvo vesoljne Cerkve.

V družini in po družini postaja Cerkev občestvo Božjih otrok in skupnost Božjega ljudstva v mnogoterih oblikah osebnih odnosov, od katerih je zakonski primaren. Ta na neki način določa, usmerja in vzpostavlja vse ostale. Vsi pa koreninijo (ali naj bi), v ljubezni. Za kakšno ljubezen gre v družinskih odnosih?

[14] E. Molinski, *Ehe*, v: *Herders Theologisches Taschenlexikon, 2,* Freiburg i. Br. 1972, 91.

[15] Tako interpretirajo zakon kot zakrament W. Kasper, *Wort und Symbol im sakramentalen Leben,* Eine anthropologische Begründung, v: W. Heinen, *Bild – Wort – Symbol* in der Theologie, Würzburg 1968, 157-175; J. Ratzinger, n. d., 81-115; E. Schillebeeckx, *Die christliche Ehe und die menschliche Realität völliger Ehezerrüttung*, v: P. J. M. Huizing, *Für eine neue kirchliche Eheordnung*, Düsseldorf 1975, 41-73.

[16] H. G. Gruber, n. d., 315.

[17] Prim. H. G. Gruber, n. d., 321.

Razsežnost družinske ljubezni

Za katoliški pogled na družino v vsej njeni razsežnosti je očitno, da je to ustanova, katere bistvo in naloge so v ljubezni. Zato pravi FC: »Bistvo in naloge družine navsezadnje določa ljubezen« (17). Po tej ljubezni se ustvarjajo različni medsebojni odnosi znotraj družine, kot so »zakonski, očetovski, materinski, otroški, bratsko-sestrski« (FC 15). Vsem tem odnosom je skupna ena in ista ljubezen, ki ima svoj izvor v Bogu, ki je ljubezen. Na človeški ravni ima ta ljubezen, ki je »izlita v naša srca«, različne izrazne oblike, prav glede na specifičnost odnosov. Kljub temu predpostavljamo, da so osnovne razsežnosti ljubezni skupne vsem odnosom v družini, tako zakonskemu, ki je osnovni in izvirni, kot očetovskemu, materinskemu in bratsko sestrskemu. Izhajajoč iz dejstva, da je ta ljubezen nesebično darujoča,[18] bomo opozorili na nekaj njenih praktičnih razsežnosti.

Največ, kar krščanska teologija in mistika lahko rečeta o Bogu, je Janezova izjava »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8). Najbolj radikalna in vseobsegajoča zapoved, ki naj usmerja krščansko življenje, je Jezusova nova zapoved: »Ljubite drug drugega! Kakor sem jaz vas ljubil, tako tudi vi ljubite drug drugega« (Jn 13, 34). Specifično krščansko v tej Jezusovi zahtevi in zapovedi ni vsebina, ampak utemeljitev. Ljubezen do bližnjega za Jezusa ni najprej sad človeškega napora, ampak sad Božje ljubezni, ki nas je prvi ljubil. Zato Jezus povezuje ljubezen do Boga in do bližnjega v eno zapoved. »Ker je Bog usmiljen, ker ljudje sedaj izkušajo njegovo usmiljenje po Jezusovem delovanju, morajo biti pripravljeni za skrajno usmiljenje in ljubezen do svojih bližnjih.«[19] V takšni ljubezni do bližnjega, ki je vedno pripravljena na odpuščanje in spravo, ki se popolnoma daruje in služi drugemu in vključuje celo sovražnike (prim. Mt 25, 40), se uresničuje ljubezen do Boga. To je konkretna in dejavna ljubezen. Ne gre za heroično ljubezen, ampak za ljubezen, ki stori vse, kar zmore (prim. Lk 10, 25-37). V tej Jezusovi radikalni ljubezni do bližnjega, ki ji je vzor Božja ljubezen do človeka, je merilo tudi vsake zakonske in družinske ljubezni, merilo za vse odnose v družini, začenši z zakonskim. Tudi apostol Pavel povezuje zakonsko ljubezen z zapovedjo ljubezni do bližnjega, ko pravi: »Zakaj zapovedi 'Ne prešuštvuj, Ne ubijaj, Ne kradi, Ne poželi,' pa tudi vse druge zapovedi so obsežene v besedi: 'Ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe'« (Rim 13, 9).

Ker je prav zakonska ljubezen v krščanski družini temeljna, saj se na njej gradijo in zgledujejo vse ostale oblike ljubezni v družini, bomo na njej vzorčno pokazali krščansko pojmovanje in posebnost ljubezni v dveh razsežnostih.

a) Zakonska ljubezen kot odločitev in javno izražena ljubezen. Prva lastnost krščanske zakonske ljubezni je odločenost. Zakonca se odločita drug za drugega, se odločita za zvestobo drug drugemu tako, da moreta vzdržati vse izzive, ki bi njuno odločitev mogli ogroziti. Misel o odločitvi preveva vse Jezusovo oznanjevanje o zakonski ljubezni, posebno pa je izražena v prepiru s farizeji o

[18] Socialna psihologija je ugotovila, da je človeške odnose mogoče kategorizirati v tri modele: 1. stvarno porabniške, 2. konkurenčno samopotrjevalne in 3. nesebično skrbne. Prim. W. Mertens, *Psychoanalyse*, Stuttgart 1986, 67-68; tudi O. B. Scholz, *Ehe – und Partnerschaftsstörungen, Beschreibung – Behandlung*, Stuttgart 1987; povzetek tudi H. G. Gruber, n. d., 292-300.

[19] R. Schnackenburg, *Die Forderung der Liebe in der Verkündigung und im Verhalten Jesu*, v: E. Biser, *Prinzip Liebe*, Perspektiven der Theologie, Freiburg 1975, 84.

neločljivosti zakona Mk 10, 5-9. Farizeji prihajajo z vprašanjem o razlogih za odslovitev žene. Izhajajo iz perspektive ponesrečenega, propadlega zakona, za katerega so v postavi, zakonodaji imeli podlago za ločitev. V odgovoru se Jezus opre na »začetek«, na izvirno voljo Stvarnika. Jezusa ne zanima zakonodaja, ampak Božja volja. Tako pretrga legalistično ozkosrčnost in zakrknjenost ter vzpostavlja spet red stvarjenja proti redu zakonodaje. Zato se Jezusovih besed »ne sme razumeti zopet naravnost in kar tako kot zakon«.[20] Jezus želi s svojim oznanjevanjem znova ovrednoti obvezo, zvestobo, zaupanje v zakonski zvezi. Oznanja z brezpogojno, odločeno ljubeznijo prežeto skupnost moža in žene kot novo možnost v veri. V taki ljubezni je moč in pripravljnost odpustiti celo nezvezstobo in razočaranje, ker se čuti odgovorna za sozakonca do smrti.[21]

Jezus s tem utemeljuje in postavlja zakonsko zvezo kot zavezujočo osebno življenjsko skupnost, katere temelj je zvestoba, ljubezen, zaupanje in odpuščanje; nasproti dvomljivemu pravnemu pojmovanju zakona kot pogodbenega življenjskega odnosa.[22] Zakonska skupnost naj bo urejena in živi tako, da se vprašanje ločitve sploh ne bo pojavilo.

Da gre Jezusu v zakonski skupnosti za klic k radikalni odločitvi, se vidi tudi iz poučevanja učencev v hiši o neločljivosti zakona in odločitvi za neporočenost (prim. Mt 5, 3s). Ta odlomek je del govora na gori, kjer se zahteva radikalni in odločen odgovor človeka na Božje delovanje. Radikalnost vabila govora na gori terja od človeka, da se iz dna srca, absolutno, to je z vso odločnostjo obrne k Bogu in sočloveku. Ne le da človek ne sme krivo pričati, sploh naj ne priča; ne le da ne sme ubijati in se ne jeziti, ampak vedno znova iskati spravo; tako ne le, da ne sme biti v zakonu nezvest, ampak tudi drugega ne sme poželjivo gledati. Ne le da se ne sme ločiti in spet poročiti, ampak mora svoj zakon živeti iz odločitve in doslednosti tako, da ločitev in polom zakona sploh ne bo prišla v poštev.

Jezusova radikalna zahteva po absolutni zakonski ljubezni in zvestobi kot odločitvi temelji na uvidu, da mora biti vsaka izbira zakonca v osnovi nepreračunljiva in zato vedno določeno tveganje. Ljudi in odnosov med ljudmi ni mogoče izračunavati kot stvari, ker človek ni dostopen objektivističnemu pristopu. Zato mora biti odločitev za človeka drugega spola storjena z brezpogojnim »da«, s privolitvijo, ki ne more biti površna in kratkoročna, ampak temeljna odločitev za vse življenje. »Samo z brezpogojno voljo biti zvest je mogoče premostiti tveganje zakona in nepreračunljivost v izbiri partnerja.«[23] Zato zakonska skupnost zahteva po svojem notranjem bistvu brezpogojno zaupanje, ki vodi v odločitev, odločno voljo življenjske zvestobe drugemu. Samo taka ljubezen se izogne spremenljivosti in nasilnosti čustev ter zagotavlja trajnost in nezlomljivost. Na osnovi osebne zanesljivosti in vztrajanju pri enkrat storjeni odločitvi postaneta zakonca drug drugemu verodostojna. To je osnova in pogoj, da osebno zrel in polnoleten človek z zavestjo, da gre za življenjsko tveganje, lahko sprejme odločitev za vse življenje.

Tako pojmovana ljubezen ima seveda konkretne posledice v zakonskih odnosih. Prva posledica resnosti in pristnosti odločitve je želja po trajnosti in ne-

[20] J. Ratzinger, n. d., 83.

[21] Prim. F. Boeckle, *Pastoraltheologie der Ehe*, v: F. Boeckle – N. Greinacher – F. Betz, *Ehe in der Diskussion*, Freiburg i. Br. 1970, 31.

[22] Prim. H. G. Gruber, n. d., 303.

[23] H. G. Gruber, n. d., 304.

zlomljivosti zveze, ki smo jo pravkar omenili. Skupno življenje v odločitvi za medsebojno ljubezen vključuje ne le sedanjost, ampak tudi preteklost in prihodnost.

Druga posledica take ljubezni je brezpogojna zvestoba. Odločitev za enega človeka pomeni odpoved drugim možnim partnerjem. Pomeni omejitev drugih možnosti in s tem tudi omejitev svobode. Po drugi strani pa ta odločitev in omejitev prinese novo obliko svobode: svobodo odločenosti. Svoboda, ki jo prinese dokončna odločitev, poglobi zaupanje do sozakonca, ustvari gotovost, varstvo in zavarovanost. Zavest, da se lahko nanj zanese, pa prinese moč, pogum in gotovost. Zavest, da se ni treba vsak dan boriti za ljubezenko naklonjenost drugega, osvobaja in sprošča nove moči za naloge vsakdanjega življenja in za reševanje bodočih konfliktov in kriz. Tako sprejeta odločitev v ljubezni odpira zakonca za »mnogovrstno služenje življenju« (FC 41).

Tretja posledica odločene ljubezni se kaže v pripravljenosti priznati ljubezen in odločitev pred javnostjo. Globoka odločitev dveh ljudi za ta edinstven način odnosa ju naredi sposobna, da ne ostaneta zaprta vase, ampak svojo srečo priznata pred drugimi, pred skupnostjo, pred Cerkvijo in v Cerkvi. S tem pokažeta tudi, da kot par ne namerava živeti izolirano zase, ampak v solidarnosti s Cerkvijo in v povezavi s cerkvenim občestvom. Pretirana in morda bolezenska zaprtost zakonske ljubezni vase bi bila znamenje sebičnosti v dvoje, s tem pa že v nevarnosti, da se izvotli.

b) Ljubezen v družinskih odnosih, posebno zakonskem, je osebno darujoča ljubezen. Bistvena značilnost krščanske ljubezni je osebno darovanje. Kakor je Bog v Jezusu Kristusu razodel svojo ljubezen ljudem in se daroval, tako naj se mož in žena darujeta. Darujoča ljubezen poteka od jaz k ti. Bistvo krščanske ljubezni je torej presežnost, transcendentnost. V tem se bistveno razlikuje od utilitaristične, zgolj na lastno udobje usmerjene ljubezni, kakor je prisotna v modernih predstavah o partnerski ljubezni. Darujoča ljubezen ne izhaja iz vprašanja, kaj mi pomeni drugi in iz želje in prizadevanja najti samega sebe preko drugega, ampak iz vprašanja, kaj sem lahko za drugega, kaj lahko zanj pomenim, kaj lahko za njegovo osebno dobro in srečo dam. V središču darujoče ljubezni je torej najprej oseba drugega, šele drugotno moja pričakovanja.

Darujoča ljubezen seveda ni absolutno nesebična, altruistična ljubezen. Kakor je ni mogoče izenačiti z partnersko ljubeznijo, je tudi ni mogoče identificirati s popolnoma nesebično (selbst-lose) ljubeznijo. Nobeden od zakoncev se namreč ne sme drugemu popolnoma žrtvovati, tako da bi poteptal, zapravil svojo lastno osebnost. Nihče namreč ne more drugemu dati, če sam nima. Ne more dati sam sebe, če nima – psihološko govorjeno – sam sebe v posesti. Ljubeče darovanje samega sebe predpostavlja ljubezen do samega sebe. Jezus pravi, da je treba ljubiti drugega, »kakor sam sebe« (Mt 22, 39). »Samo kdor ima v posesti in ljubi samega sebe, se bo drugemu resnično lahko daroval in ga ljubil in sprejel kot osebo, to je zaradi njega samega in ne zgolj ali predvsem zaradi njegovih različnih lastnosti in sposobnosti.«[24]

Darujoča ljubezen se v zakonskem odnosu razodeva v tem, da zakonca sprejemata drug drugega v svoji različnosti in omogočata drug drugemu lasten osebni razvoj. Ljubiti drugega kot osebo, se pravi ljubiti ga takšnega, kot je. Ljubiti ga zaradi tega, ker je on(a), ker je drugačen(a), ljubiti ga zato, ker lahko

[24] H. G. Gruber, n. d., 307.

postane to, kar naj bi bil (po Božji volji); ne torej zato, kar ima, ali ker postaja to, kar jaz hočem. Samo s sprejetjem drugega v njegovi drugačnosti z vemi dobrimi in slabimi lastnostmi nastane vzdušje medsebojnega zaupanja in gotovosti, v katerem posamezne osebe rastejo in se razvijajo.

V obnebju darujoče ljubezni nastaja v vseh družinskih odnosih vzdušje partenrskega sodelovanja, in to na čisto osebni ravni, kot na ravni konkretnih nalog. Ljubiti drugega z darujočo ljubeznijo nujno vključuje priznanje njegovega osebnega dostojanstva in enakopravnosti, spoštovanje njegovih ciljev, načrtov, želja in, kolikor je mogoče, osebno dejavno sodelovanje pri njihovi uresničitvi. To predpostavlja spoštovanje samostojnosti in drugačnosti drugega, ne da bi pri tem zapostavil lastno samostojnost in drugačnost. Osebna enakost, dostojanstvo in enakopravnost je v tem okviru darujoče ljubezni daleč od ideološkega pojma enakosti moža in žene. Zaradi spoštovanja osebnih telesno duhovnih posebnosti oseb v zakonu in družini nastane pravilna delitev nalog in odgovornosti. Pri tem bo vsak moral priznati resnico, da odgovornega skupnega življenja ni brez dolžnosti, obveznosti in odpovedi.

Osebna darujoča ljubezen, ki ima vzor v Božji ljubezni in ki je vsa usmerjena na dobro drugega, je odpuščajoča in spravljiva ljubezen. V moči te ljubezni morejo biti zakonci in člani družine pripravljeni na odpuščanje in reševanje vseh porajajočih se težav. Pripravljenost za odpuščanje in spravo je razsežnost upanja v darujoči ljubezni, ki se ne ustavlja ob preteklem, ampak gleda v prihodnost. Se ne ustavlja na napakah in grehih drugega, ampak se skupaj z njim trudi, da premaga in odpravi težave in pomanjkljivosti. Darujoča ljubezen končno spodbuja posameznika, da v primerih prepira in konfliktov bolj misli na svojo odgovornost kot na odgovornost drugega.

Osebno darujoča ljubezen, ki sledi Jezusovim zahtevam, bo solidarna s sozakoncem in drugimi člani družine v potrebah in stiskah. Solidarnost poteka prav iz njene naravnanosti na osebo drugega, zato čuti z drugim in se vprašuje po tem, kaj ji manjka. Resnično darujoča ljubezen se potrjuje ne le v blagostanju, zdravju in sreči, ampak predvsem ko je drugi v stiski, bolezni in nesreči.

Darujoča ljubezen je ustvarjalna in osebotvorna,to velja še prav posebno za zakonsko ljubezen. Najprej tako, da bistveno prispeva k počlovečevanju obeh zakoncev in po njima ostalih oseb. Potem postane »rodovitna«, ko posreduje novo življenje, v kar je po svoji naravi naravnana (SC 50). Iz odločenega medsebojnega osebnega ljubezenkega podarjanja nastane »presežna vrednost« ljubezni, ki poraja in rodi novo življenje.[25] Otrok, nova oseba, je utelešenje darujoče ljubezni, ki je postala rodovitna. Vendar se rodovitnost darujoče ljubezni med zakonci ne izčrpa v lastnih otrocih, ampak sega v pripravljenost posvojiti otroke, posebno če jih sami ne morejo imeti, kar obogati družino tudi za »duhovne vrednote« in jo iz morebitnega samozadovoljstva odpre za dobro širše skupnosti, vse do solidarnosti za potrebe človeštva in vesoljne Cerkve. Tako se darujoča ljubezen udejanja v mnogovrstnem služenju življenju (prim. FC 41).

[25] Prim. H. G. Gruber, n. d., 309.

Sklep

Družina kot osnovna celica družbe, kot domača Cerkev in kot prostor človečnosti v vsej dinamiki številnih odnosov, od katerih so zakonski temeljni, ima bodočnost. In sicer kljub temu, da jo ogroža moderna civilizacija in z njo nastale ideologije utilitarizma, uživaštva in egoizma. Zakoreninjena je tako v stvarjenjski kot odrešenjsko zakramentalni razsežnosti človeške osebe; njena moč izhaja iz odločne osebne darovanjske ljubezni. Če se bomo vsi kristjani in posebno zakonci, ki moramo biti sol zemlje in luč sveta (prim. Mt 5, 13-14), zavedli antropoloških, trinitaričnih in odrešenjsko eklezialnih dimenzij družine in poskušali v svoji življenjski (Cerkev pa v pastoralni) praksi, uresničevati vso doslednost in odrešenjskost osebne darujoče ljubezni, smemo upati, da bo družina postala izhodišče in kraj, kjer bo vsakdo mogel uresničiti svoje življenje v skladu s svojo izvirno resnico.

Povzetek: **Avguštin Lah, Ljubezen, izvirna resnica družine**

Družina kot temeljna celica družbe in Cerkve je v razmerah industrijske in poindustrijske kulture doživela globoke strukturalne in moralne pretrese, ki jo ogrožajo vse do izgube identitete. Razprava je pokazala, da je doprinos Cerkve k premagovanju krize družine lahko v tem, da usmerja pozornost na temelje, ki so v njeni antropološki, trinitarični in eklezialni razsežnosti ter vabi k razmisleku o njih. To mora privesti do spoznanja, da je edini in pravi temelj, iz katerega naj družina raste in prejema notranjo moč, ki jo bo oblikovala, zrela, svobodna, odgovorna, zvesta, darujoča in odpuščajoča ljubezen, ki korenini v Bogu.

Summary: **Avguštin Lah, Love as the Original Truth of the Family**

The family as the basic cell of the society and of the Church has experienced deep structural and moral shocks in the industrial and post-industrial culture and is threatened by them even to the point of losing its identity. The treatise shows that the Church can contribute to surmounting the crisis of the family by directing attention to its basic anthropological, trinitarian and ecclesiastical dimensions and by encouraging reflections to this effect. This must lead to the insight that a mature, responsible, loyal, giving and forgiving love that is rooted in God is the only real basis, out of which the family should grow and receive its formative inner strength.

Rafko Valenčič

Janez Oražem (1910-1994)

In memoriam

V duhovniškem domu Mane nobiscum na Lepem potu v Ljubljani, na poslednji, le dva tedna trajajoči postaji zemeljskega bivanja, je v petek, 12. avgusta 1994, sklenil svoje življenje prof. dr. Janez Oražem. V sredo, 17. avgusta 1994, smo ga pospremili k poslednjemu počitku na ljubljanske Žale ob udeležbi štirih slovenskih škofov, več kot tristo slovenskih duhovnikov iz domovine in zamejstva ter množici vernega ljudstva.

Profesorji, uslužbenci in študentje Teološke fakultete pa so se zbrali k priložnostni komemoraciji v torek, 11. oktobra. Le-te se je udeležil tudi prof. dr. Jože Kušar, prorektor Univerze v Ljubljani in pokojnikov prijatelj, ki mu je spregovoril v slovo tako na pogrebu kakor na komemoraciji. Pokojni profesor Oražem je bil rojen 18. oktobra 1910 in bi v oktobru 1994 izpolnil 84 let življenja.

Da bi celovito in pravično orisali osebnost in delo profesorja Oražma, bi moral spregovoriti, vsak s svojega vidika, duhovnik in katehet, liturgik in pastoralist, vzgojitelj in svetovalec, profesor in znanstvenik, upravitelj, gradbenik, ekonom in še kdo. Vse te službe je pokojnik opravljal v svojem bogatem in razgibanem življenju. Najbolj celovita predstavitev bi bila gotovo tista, ki bi ji uspelo predstaviti pokojnika kot človeka, ki je znal vestno porabiti prejete talente, zvesto spolnjevati zaupane življenjske naloge in jih hkrati združevati v enoto ter modro presojati znamenja časa, v katerem je živel.

Vsekakor je mladi Kramarjev Janez – domači in prijatelji so ga radi klicali Žane – že v mladosti pokazal bistrost, združeno z delavnostjo, da so ga, najstarejšega kmečkega sina, ki mu je oče Janez umrl že v začetku prve svetovne vojne, poslali iz rojstne vasi Runarsko na Blokah v ljubljanske šole (1922), na klasično gimnazijo, kjer je leta 1930 maturiral. Po maturi se je vpisal na Teološko fakulteto, jo 1935 dokončal in bil istega leta posvečen v duhovnika.

Že od gimnazijskih let mu je poleg domačega dela bilo domače tudi študijsko, literarno, uredniško in lektorsko delo. Tako je v času srednje šole zavzeto prebiral slovensko leposlovje in ohranil zapiske o tem. Kot gojenec Marijanišča je urejal dijaška lista Izvir (1922-1924) in Plamen (1929-30) in že tedaj »peglal« okorne spise poznejšim priznanim slovenskim literatom (npr. Mišku Kranjcu). Nič manj mu nista bila domača šport in tekmovanje, prav tako stik z naravo in zlasti z ljudmi, ki jih je srečeval na svojih potovanjih po Sloveniji. To spriču-

jejo ohranjeni zapiski s potovanj v dijaških in bogoslovskih letih. Kdor je kdaj z njim hodil po slovenski zemlji, je občutil, kako je to zemljo, njene ljudi in usode dr. Oražem poznal, ljubil in občudoval.

Študij teologije mu je odkril nova področja človeške duhovne misli in pastoralnih nalog, ki jim je ostal zvest vse življenje. Ljubezen do teološkega študija razodevajo zapiski predavanj in soavtorstvo v programatičnem almanahu »Naši razgledi na vprašanja sodobnega časa in človeka«, ki ga je 1932 izdalo Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev. Pripadnost mladinskemu gibanju, ki je šlo z roko v roki s prebujajočo se liturgično prenovo, je bila za mladega duhovnika, ki je bil najprej štiri leta kaplan (od 12. 7. 1935 do 1. 10. 1939) v Šmihelu pri Novem mestu, izziv, da je v duhu tistega časa zasnoval pastoralna pisma, ki so izhajala v novomeškem župnijskem listu Križ in jih je – vsaj nekatera – nato ponatisnil v Božjih vrelcih, končno pa zbral v knjigi »Naša župnija« (1939), prvem in doslej edinem delu s podobno vsebino v slovenski teološki literaturi. Posvetil jo je šmihelski župniji, da bi, kakor uvodoma pove, »njej in vsem slovenskim župnijam služila kot majhna pobuda za novo življenje s Cerkvijo«. Izšla je v liturgični knjižnici v zbirki »Živimo s Cerkvijo«, ki so jo zasnovali stiški menihi. Iz knjige odsevajo žlahtne prvine časa, ki se je hranil iz liturgije, iz vrelcev Božje besede, iz zakramentov ter občestvene zavesti pripadnosti Cerkvi prek župnijskega občestva, ki so mu številne verske organizacije podvajale utrip. V tem duhu je v reviji Čas (34/1939-40) objavil izčrpno razpravo »Liturgično gibanje – mladinsko gibanje«, v kateri obravnava ekleziološko zanesljive in duhovno zdrave izvire krščanskega življenja v slovenskem prostoru. Kot katehet je urejal kongregacijski list Naša zvezda (1938-1942) in bil številnim sodelavcem za mentorja. Tako si je nabiral novih izkušenj za poznejše uredniško delo.

Tej duhovni in ekleziološki usmeritvi je prof. Oražem ostal zvest tudi tedaj, ko je bil 1. 10. 1939 imenovan za kaplana pri Sv. Jakobu v Ljubljani (le zaradi državnih prejemkov), kmalu potem (1. 4. 1940) pa je postal honorarni učitelj verouka na III., pozneje pa na IV. realni gimnaziji (2. 5. 1944). Istega, 1940. leta je opravil državni izpit za profesorja verouka. Hkrati je nadaljeval teološki študij iz dogmatične skupine in ga zaključil z disertacijo »Nauk o Cerkvi v Apostolskih delih«, v kateri se je znova poglabljal v priljubljeno ekleziološko in pastoralno temo o Cerkvi (promocija 11. 6. 1942; objavljeno 1943). V tem času je kot katehet sodeloval v pripravi katekizmov za srednje šole (I-IV), ki so do danes ohranili vsebinsko in metodološko veljavo in uporabnost, v pridigarskem priročniku Praedicate pa je objavil nekaj pridig. Po vojni (maja 1945) je bil najprej v zaporu, nato amnestiran, pozneje pa je kljub težavnim in neurejenim razmeram kot volonter še nekaj časa (do 1947) učil na gimnaziji verouk kot fakultativni predmet. S sodelavci je pripravil načrt pastoralnega dela v povojni dobi, ki seveda ni mogel biti uresničen.

Povojne razmere seveda niso bile naklonjene posameznikom in cerkvenim skupnostim, verskemu in duhovnemu udejstvovanju. Prof. Oražem je bil 2. 11. 1948 imenovan za stolnega vikarja s posebno nalogo, skrbeti za pridigo pri glavni nedeljski in praznični maši. Kanoniki so namreč v tem času bolj ali manj pogosto prestajali zaporne kazni. Pridige je vestno načrtoval, zlasti obsežnejše cikle, npr. večkratne postne pridige in duhovne vaje. Istočasno je opravljal upravniške in tehnično-uredniške posle pri tedaj edinem verskem časopisu Oznanilu od njegove ustanovitve do ukinitve (1945-1952). V njem je tudi obja-

vil vrsto liturgičnih in praktičnih člankov (Sveta znamenja), ki jih je pripravil za knjižno objavo, vendar niso nikoli izšli.

Na povabilo Teološke fakultete se je prijavil Svetu Univerze za honorarnega predavatelja retorike in homiletike že 1. 9. 1947, Ministrstvo za znanost in kulturo pa ga je šele 14. 5. 1951 imenovalo za honorarnega predavatelja pastoralke, liturgike in asketike. Ko je bila Teološka fakulteta že izključena iz Univerze, je bil 1. 10. 1952 imenovan za docenta, šele 16. 10. 1972 pa za izrednega profesorja pastoralne teologije. Medtem je sprejel še predavanja homiletike (1963) ter predavanja pastoralne teologije (Župnija – župnik – katehistinja) na tečaju za izobraževanje katehistinj v okviru Teološke fakultete. Postopoma je začel prelagati bremena številnih predavanj iz različnih teoloških področij na ramena mlajših kolegov; najprej liturgiko (1965), pastoralno teologijo (1968, 1975), asketiko (1968) in homiletiko (1982). Čeprav je že 17. 10. 1975 stopil v pokoj, se njegov delavnik ni spremenil. Dnevno je prihajal v Škofijsko knjižnico zraven fakultete, kjer je bral, urejal in bil na voljo obiskovalcem knjižnice.

Njegovi študentje ga imamo v spominu kot izvrstnega predavatelja, ki je znal tako teoretična kakor praktična spoznanja posredovati strokovno, hkrati pa nazorno in življenjsko, s humorjem, lastnim njegovemu značaju, ki se je napajal iz pristnega ozračja rojstnega kraja. Kljub nenaklonjenim povojnim razmeram, zaprtosti državnih meja, skromni literaturi, ki je začela k nam dotekati šele v 60-tih letih, je z izostrenim čutom zaznaval pomembne premike v teologiji, zlasti na področju liturgike in pastoralke. Na tečajih za duhovnike, ki jih je prirejalo duhovniško društvo (CMD), je vsaj nekaj tega v predavanjih mogel posredovati tudi sobratom. Prav tako je sledil razvoju novih ved, ki so si utirale pot med fakultetne discipline, tako oznanjevalne teologije, pastoralne psihologije in sociologije, družbenih občil ipd.

V ospredju znanstvenega zanimanja prof. Oražma so bila liturgična in z njimi povezana pastoralna vprašanja. Sam sebe je opredelil za »liturgičnega zanesenjaka«. To spričujejo že naslovi njegovih pomembnejših razprav in referatov, navedenih v bibliografiji. Zaradi povojnih razmer večina napisanega ni moglo iziti v tiskani obliki. V vrsto liturgičnih dejavnosti pred koncilom sodita molitvenika Bog s Teboj (1948) in V občestvu združeni (1957, 1962, 1966) ter urejanje Pridigarskih osnutkov (1945-1955), ki so duhovnikom uspešno nadomeščali pomanjkanje tovrstne domače in tuje literature. V času po koncilu pa je sodeloval pri prevodih, priredbah in izdajah slovenskih liturgičnih knjig, kakor jih je zasnoval 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor: tako misala, molitvenega bogoslužja, obrednikov in lekcionarjev. Kot član uredniškega sveta pastoralne revije Cerkev v sedanjem svetu (1967-1982) je z modro in tehtno besedo dajal reviji ustrezno vsebinsko in zunanjo podobo, nekaj časa je bil tudi njen lektor. Za študente je skrbno pripravil zapiske predavanj in jih sproti dopolnjeval. V svojem znanstvenem delu je bil prof. Oražem izredno natančen, dosleden, saj je bil zahteven in kritičen najprej do samega sebe. Zapisani besedi, njegovi ugotovitvi ali navedbi lahko brez oklevanja zaupamo. Takšno doslednost in natančnost pa je zahteval tudi od drugih.

Poleg pedagoškega dela na fakulteti ne moremo prezreti dela za fakulteto. Pri tem mislim na študijska vprašanja, ki so mu bila, bolj kot komurkoli drugemu izmed profesorjev, znana z dveh strani: s fakultetne, profesorske in (pro)rektorske, kot dolgoletnemu (1952-1975) predstojniku in vzgojitelju v Bo-

goslovnem semenišču. V času vojne je, kakor sam navaja, »branil svoje dijake, ki so bili ogroženi od okupatorja«, v novih razmerah zgolj deklarirane svobode in ob političnih zaostritvah v 50-ih in 60-ih letih pa je moral braniti študente in tudi posamezne ustanove (fakulteto, semenišče, obnovljeno Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev, iniciative in druge dejavnosti študentov) pred tistimi, ki jih je vsaka verska dejavnost bodla v oči.

Njegova zasluga je, da so bile praktične teološke discipline v duhu zadnjega koncila razdeljene v nove katedre, tako liturgično, oznanjevalno in pastoralno. Pri slovenskih ordinarijih se je zavzemal – zlasti od trenutka, ko so se odprle možnosti študija v tujini po letu 1960 – da so mlajši duhovniki odhajali v tujino na specialistični študij.

V zgodovino Teološke fakultete pa bo prof. Oražem zapisan kot človek, brez katerega fakulteta ne bi – ali vsaj ne tako hitro in uspešno – dobila prepotrebnih novih prostorov in pogojev za delo. Dopisi, vloge, posveti z arhitekti, načrti, prepričevanja in vztrajnost so obrodili sadove: na pomlad 1971 so pričeli z zemeljskimi deli za prizidek, jeseni 1972 se je akademsko leto začelo v novih prostorih.

Poleg dela na fakulteti in za fakulteto je prof. Oražem opravljal številne druge službe in naloge, ki jih tu le naštevam. Članstvo v različnih škofijskih in medškofijskih svetih, skrb za semeniško, fakultetno in škofijsko knjižnico, služba rektorja in ekonoma v Bogoslovnem semenišču (1952-1976), kjer je skozi njegovo vzgojo šlo preko polovico živečih slovenskih duhovnikov v domovini. Nekatere je, kakor so sami hvaležno izjavili ob pogrebu, 'podil' iz semenišča, da jih je s tem opozoril na odgovornost, druge pa je z modro besedo zadrževal pred izstopom. Vzgojitelj pač ve, kaj je treba komu reči in kako z njim ravnati.

Prof. Oražem je bil človek, ki je znal celovito doživljati prelomni čas, v katerem je živel on, slovenski narod in Cerkev na Slovenskem, pa tudi vesoljna Cerkev. Znal je brati in odgovarjati na znamenja časa. Odlika velikih ljudi je, da znajo združevati stvari, poglede in naloge – v sebi, v svojem delu in okrog sebe. V tem je imel nedvomno vzornike v svojih učiteljih Alešu in Francetu Ušeničniku, Francu K. Lukmanu, Janezu Fabijanu, Josipu Ujčiču, Francu Grivcu, Gregoriju Rožmanu, pozneje pa v prijateljih in sopotnikih Francu S. Finžgarju, Antonu Vovku, Jožefu Pogačniku, Maksu Miklavčiču, Vilku Fajdigi in drugih.

Izčrpen prikaz življenja in dela prof. Oražma v tem trenutku še ni mogoč. Sam je pogosto govoril, da so njegova znanstvena dela predvsem vloge, prošnje, pritožbe, načrti, poročila, zapisi in temu podobne reči. S svojim življenjem in delom je mnoge zadolžil, da bodo njegovo življenje in delo raziskovali ter se ob njem učili, kaj pomeni odgovoriti na potrebe časa: z delavnostjo, ki jo smemo imenovati garaštvo, s predanostjo in nesebičnostjo, s katero je služil Bogu in človeku.

BIBLIOGRAFIJA

a) Samostojna dela, razprave in članki:

Naša župnija. Življenje s Cerkvijo po župniji, Liturgična knjižnica – Živimo s Cerkvijo II, Založili Božji vrelci (Cistercijanski samostan Stična), Ljubljana 1939.

Liturgično gibanje – mladinsko gibanje, v: *Čas* 34 (1939-1940), 363-378.

Cerkev v Apostolskih delih. Inavguralna disertacija (okrajšan natis), samozaložba, Ljubljana 1942.

Štiri pridige, v: *Praedicate* 9 (1937).

Sveta znamenja. Razlaga svetih znamenj in stvari, v: *Oznanilo* 4 (1948-1949) (pripravljeno za knjižno objavo, vendar ni izšlo).

Dr. Franc Ušeničnik – učitelj dušnega pastirstva. Kratek prikaz in ocena njegovega življenjskega dela, v: *Zbornik Teološke fakultete II* (tipkopis), Ljubljana 1952, 54-59.

V znamenju liturgičnih reform, v: *Iz Celja na Brezje.* Zbornik predavanj počitniških tečajev CMD, Ljubljana 1955, 27-38.

Nekaj misli o sodobni pastorizaciji, v: *Četrti občni zbor CMD,* Ljubljana 1956, 122-126.

Četrt stoletja liturgične setve na Slovenskem 1941-1966, v: *BV* 26 (1966), 125-129.

Izpiti, ki nočejo biti izpiti, v: *CSS* 5 (1971), 116-117.

V pomoč za oznanjevanje pri bogoslužju, v: *Pastoralna priloga*, december/januar 1973/74, Nadškofijski ordinariat Ljubljana.

Pokopanim osnutkom in neznanim osnutkarjem, v: *CSS* 9 (1975), 135-137.

En sam misal in sto različnih maš, v: *CSS* 9 (1975), 174- 177.

Prizadevanje slovenskih katehetov za veroučne načrte, v: *Pripravljanje katehetskega načrta* (zbornik), Medškofijski katehetski svet, Ljubljana 1977, 28-56.

Po težki poti – koncilu naproti, v: *CSS* 13 (1979), 164-167.

Sedanji slovenski verski listi, v: Ognjišče 20 (1984), štev. 1, Priloga.

Vodstveno delovanje prof. V. Fajdiga, v: *BV* 44 (1984), 431-434.

Prostori Teološke fakultete v Ljubljani, v: *BV* 50 (1990), 41-43.

b) Skripta:

(Zapiski za predavanja pastoralne teologije obsegajo več variant in razmnožitev, ki jih je izdalo Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev v ciklostilni izdaji.)

Komunitarna pastoralna teologija, Ljubljana 1968/69, 42 strani; 1973/74, 75 strani (ponatis 1976).

Homiletika, Ljubljana 1985, 57-98 (skupaj s Š. Steinerjem in A. S. Snojem).

c) Predavanja (rokopisi):

Posebne oblike in posebna sredstva verskega pouka po končani vojski, Pastoralni tečaj 1944, 12 str.

Odnos med liturgičnim in bibličnim gibanjem, Biblični tečaj na Teološki fakulteti 1961, 14 str.

Dosedanji načini mašne udeležbe pri nas, Liturgični seminar za duhovnike 1963, 8 str.

Novi pogledi na mašo po liturgični konstituciji in instrukciji, Liturgični tečaji v Ljubljani, Mariboru in Novi Gorici 1965, 15 str.

Duhovniški poklici, 1966, 9 str.

Mysterium paschale in kerygma, Teološka fakulteta 1967, 12 str.

Zvrsti in zgradba nedeljske pridige (1975-1977), 8 str.

d) Molitveniki:

Bog s teboj. Molitvenik s kratkim krščanskim naukom, Mohorjeva družba, Celje 1948.

V občestvu združeni. Molitvenik, Zadruga katoliških duhovnikov, Ljubljana 1957, 21962, 31966.

e) Katekizmi (v sodelovanju):

Verouk I, Ljubljana 1942 (s: Francem Ambrožičem in Jernejem Pavlinom).

Verouk II, Ljubljana 1943 (s: Francem Ambrožičem in Jernejem Pavlinom).

Verouk III, Ljubljana 1943 (s: Francem Ambrožičem in Jernejem Pavlinom).

Verouk IV, Ljubljana 1944 (z: Francem Ambrožičem in Jernejem Pavlinom).s*Verouk V*, Navodila, načrt učnih enot in izdelane lekcije za 5. gimnazijski razred, Škofijski ordinariat v Ljubljani, Ljubljana 1945, 8 str.

Verouk VI, Navodilo, načrt učnih enot in izdelane lekcije za 6. gimnazijski razred po 2. v rokopisu pripravljeni izdaji Verouka V. in VI., Ljubljana 1945, 10 str.

Resnice in zapovedi, Izvleček iz Katekizma in verouka I, Katehetsko društvo, Ljubljana 1946, 1 + 46 str.

Sredstva milosti, Izvleček iz Verouka II in Katekizma, učna snov za 2. gimnazijski razred, Izdalo in razmnožilo Katehetsko društvo v Ljubljani, Ljubljana 1946, 2 + 50 str.

Verouk I, Druga predelana izdaja Verouka I iz leta 1942 (s: Francem Ambrožičem in Jernejem Pavlinom).

Iz zakladnice verskih resnic katoliške Cerkve, Načrt učnih enot za verouk 6. razreda gimnazije + Kratke skice (Pripravil Jože Košir s sodelovanjem Franca Ambrožiča in Janeza Oražma), Ljubljana 1947, 1 + 21.

Krščanstvo in Jezusova Cerkev, Načrt učnih enot za verouk 5. razreda gimnazije + Kratke skice (Pripravil Jože Košir s sodelovanjem Franca Ambrožiča in Janeza Oražma), Ljubljana 1947, 21 str.

Nravna načela in dolžnosti, Načrt učnih enot za 7. razred gimnazije + Kratke skice (Pripravil Jože Košir s sodelovanjem Franca Ambrožiča in Janeza Oražma), Ljubljana 1947, 1 + 22 str.

Krščanske resnice, Pregled učnih enot in osnutki katehez za 1. gimazijski razred (po Verouku I priredil Janez Oražem), Ljubljana 1948, 2 + 26.

f) Uredniško delo:

Urejanje rokopisnih dijaških listov: *Izvir* (1922-24) in *Plamen* (1929-30).

Naša Zvezda, verski list za dijake – kongreganiste 8 (1938) – 11 (1942) (član uredniškega odbora); 12 (1942) – 13 (1944) (glavni urednik).

Oznanilo, verski tednik, sourednik in upravnik od ustanovitve do ukinitve 1 (1945) – 7 (1952).

Pridigarski osnutki, Ljubljana 1945–1955 (ciklostilno razmnoženi).

Cerkev v sedanjem svetu, Ljubljana 1967 sl., član uredniškega odbora od 1967-1982.

f) Bio- in bibliografski podatki:

Benedik M., *Ob smrti profesorja dr. Janeza Oražma*, v: *Družina* 43 (1994), 28. avgusta 1994, št. 33, str. 7.

Bole F., *Pogovor z Janezom Oražmom,* v: *Ognjišče* 21 (1985), štev. 9, 7-10.

Reven Z., *25 let verskega tiska v Sloveniji 1945 – 1970*, Samozaložba, Ljubljana 1987;

Valenčič R., *Katedra za pastoralno teologijo*, v: *BV* 50 (1990) 114-115;

A. Slavko Snoj

Valter Bruno Dermota (1915-1994)

In memoriam

Ko sta se združena pevska zbora župnij Kodeljevega in Rakovnika pripravljala na ponovitev zlatomašnega slavja prof. dr. Valterja Dermota s slavnostno Krönungsmesse Wolfganga Amadeusa Mozarta, ga je Jezus, Dobri pastir, poklical k sebi (Trstenik, 28. septembra 1994). V imenu Teološke fakultete in navzočih profesorjev je na pogrebu, ki ga je vodil veliki kancler, nadškof dr. Alojzij Šuštar, spregovoril dekan prof. dr. Janez Juhant (Žale v Ljubljani, 4. oktobra 1994). Oddolžila sta se mu – poleg drugih govorcev – tudi prof. dr. Edgar J. Korherr (Gradec) in Peter Šimić (Zagreb).

S svečanim kyrie iz omenjene maše smo 18. oktobra 1994 začeli žalno sejo in komemoracijo na Teološki fakulteti. Vlogo povezovalca je izvedel prof. dr. Anton Štrukelj. Navzoče je najprej pozdravil dekan fakultete. Zbor bogoslovcev je z občutenim petjem poskrbel tudi za duhovno ubranost. Prisluhnili smo utrinkom iz dnevnika (1984-1994) pokojnega profesorja in izpovedi o njegovi vlogi oblikovalca katehistinj in katehistov, ki jo je posredovala s. Darijana Toman, voditeljica Teološko-pastoralne šole za Ljubljansko nadškofijo. Komemorativni govor je imel prof. dr. A. Slavko Snoj, naslednik profesorja Dermota pri katedri za oznanjevalno teologijo.

Uvod

V seznamu med nekdanjimi predavatelji na Teološki fakulteti v Ljubljani za leto 1993/94 še najdemo ime Dermota Valter Bruno. Če nekoliko dopolnimo skope podatke, lahko rečemo: salezijanec (SDB) je postal v letu don Boskove kanonizacije – leta 1934; napravil je tri licenciate – magisterije: 1938 v Rimu iz filozofije, leta 1944 v Turinu iz teologije, ko je postal duhovnik, in leta 1947 še iz katehetike; leta 1963 je na Dunaju doktoriral iz pedagogike. Nato se je vrnil v domovino in postopoma napredoval do rednega profesorja katehetike, pedagogike in psihologije na naši fakulteti.

Oblikovanje

Svoje življenje je opisal v obširni avtobiografiji *Pota in postaje mojega življenja.* Oblikuje ga zgodnje detinstvo v Gornji Radgoni, kjer se je rodil 25. sep-

tembra 1915, in otroštvo pri Sv. Juriju ob Ščavnici – »v mehki vinorodni Prlekiji na Štajerskem« (Dermotova opredelitev). Mladost preživlja kot dijak v Murski Soboti in Ljubljani, njegova evropska in svetovna razgledanost napreduje – poleg s študijem – še z vzgojnimi izkušnjami v omenjenih mestih ter v Madridu in Bilbau. Med njegovimi številnimi spričevali najdemo npr. tudi izkaz Šole Glasbene matice v Ljubljani za čelo (1941), pa Indeks uspešno opravljene Filmske in televizijske šole na dopisni delavski Univerzi v Ljubljani (1980).

Dermotova ustvarjalnost korenini v njegovih prednikih na Gorenjskem – in še prej v Furlaniji (po očetu) ter v Prekmurju in na Avstrijskem Koroškem (po materi). Ob očetu – kakor sam pravi: »liberalcu, ki ne hodi k maši« – se uči sožitja in spoštovanja drugačnosti, ob materi, »ki je zelo verna«, prejme dragotino krščanske vzgoje in hrepenenje po Božjih prostranstvih. Pri salezijancih v Veržeju in na Radni ga za vse življenje očara Don Bosko – vzgojitelj in ga navdihuje pri njegovem strokovnem usposabljanju. Bogoslovnemu študiju na Rakovniku v Ljubljani in v Turinu daje poseben pečat marijanska razsežnost, ki ga spremlja do smrti.

Službovanje

Vendar je Dermota vse prej kot večni popotnik. Njegova delovna mesta so: vzgojitelj, profesor filozofije, verouka, katehetike in pedagogike, specializira se še v psihologiji razvojne dobe, antropologiji in zgodovini. Pri nas je nato dolga leta tudi študijski usmerjevalec in zato gonilna sila najprej katehetskega sveta v Ljubljanski nadškofiji, slovenskega Medškofijskega katehetskega sveta in Katehetskega sveta pri Jugoslovanski škofovski konferenci. Je član raznih mednarodnih katehetskih forumov, npr. Équipe européenne de catéchèse, Salezijanskega katehetskega centra v Zagrebu, gotovo pa je največjega pomena članstvo v Consilium Catechisticum Internationale v rimski Kongregaciji za duhovnike (1973-1978), ki je pristojna za katehezo. Zaradi dobrega poznanja tujih jezikov na številnih mednarodnih kongresih in simpozijih uveljavlja glas o Sloveniji, glas, ki se sliši »od Vatikana do Londona in od Varšave do Madrida« (dr. Korherr). Mnogo prej, kot je to postalo moderno, je v službi evropskega povezovanja in občestvovanja.

Delo

Čas, v katerem je deloval Dermota, pri nas ni bil naklonjen verski vzgoji in tisku s tega področja. Zato so njegova znanstvena samostojna in prirejena knjižna dela, ki jih je nad dvajset, v glavnem skripta. Objavil je tudi nad šestdeset razprav in člankov v domačih in tujih strokovnih revijah.[1] Številni so njegovi prevodi: *Direktorij katehetske pastorale francoskih škofij* (1964), *Obnova kateheze* – Italijanska škofovska konferenca (1972), *Splošni katehetski pravilnik* (1972), več učbenikov Fritza Oserja (1973) idr.

Neutrudljiv je v svojem pedagoškem delu z rednimi predavanji in z delom na Teološko-pastoralni šoli s katehetsko specializacijo. Zavzema se za njeno

[1] Prim. A. S. Snoj, *Katedra za oznanjevalno teologijo*, v: *BV* 50 (1990), 100-101.

ustanovitev in je njen predstojnik 22 let. Je med pobudniki permanentnega katehetskega izobraževanja na katehetskih tednih (Mirenski Grad, Maribor) in začetnik kateheze za odrasle, ki je poglavitna oblika kateheze, posebej za starše. Sam pripravi več priročnikov in jim predava po Sloveniji in v zamejstvu. Piše številna pisma najrazličnejšim vplivnim osebnostim družbenega in cerkvenega življenja. Silovito se zavzema zlasti za reševanje vzgojnih in katehetskih vprašanj. Ob vsem tem še vedno najde čas za ogled dobrega filma ali nogometne tekme v živo ter športnih televizijskih prenosov – tudi ponoči. In vendar je mož špartanske samodiscipline, neomajno zvest vsakdanji evharistiji ob 6. uri zjutraj, pri kateri ima pogosto izvirne nagovore.

Pokoj je zanj sprememba dela. V zadnjih pičlih desetih letih prevede nad 15 tisoč strani besedil, zlasti *Življenjepisnih spominov Janeza Boska* in napiše 700 strani osebnega dnevnika.

Sklep

Oči kritike v njegovih nastopih in znanstvenih delih lahko najdejo šibke točke in jih označijo kot premalo preverjene ali preveč subjektivne, slogovno eruptivne in jezikovno neizpiljene. Toda doslej ni še bilo znanstvenega sooočenja, ki bi o njegovem delu edino lahko podalo strokovno oceno. Ta svečani spomin nanj pa naj nam pomaga bolje dojeti njegovo širokopoteznost, delavnost in navdušenje za nove ideje – kar ga spodbuja kakor orača, da v neobvladljivi zanesenosti rahlja zemljo in seje z upanjem, da bo kdaj pozneje kdo morda lahko pobiral sadove. Noče biti samo kritik, ki vse presoja in ničesar ne ustvari; niti samo spekulativec, ki nima kaj verificirati v življenju. Za razsipno rodovitnost mu gre. V tem je njegova veličina, ki vzbuja občudovanje in spoštovanje, pri pastoralnih delavcih pa tudi hvaležnost.

Njegov poklic je služenje sodobnemu, zlasti mlademu človeku (na to kažejo mnoga njegova dela) ter oznanjevanje Božje besede (diakonia tou logou). Uspeva mu – to znajo drugod morda bolje ceniti kakor doma – visoke teološke pojme izvirno ponazoriti s preprosto oznanjevalno govorico in didaktičnimi pripomočki; skuša jih izraziti na antropološki način. Zato požanje največja priznanja[2] v Zagrebu na pastoralnih tednih v začetku leta 1964 in zavidljive naslove: »slovenski katehet, učitelj in vzgojitelj v tem pogledu«,[3] »nestor slovenske katehetike«,[4] in »oče moderne slovenske kateheze«.[5] Naj se v Bogu spočije od svojih naporov (prim. Raz 14, 13).

[2] Prim. pričevanja udeležencev in P. Šimića v pogrebnem nagovoru.
[3] V. Grmič v govoru ob zlati maši, Sv. Jurij ob Ščavnici, 17. julija 1994.
[4] E. J. Korherr v pogrebnem nagovoru.
[5] J. Zadravec, *Prof. dr. Valter Dermota*, v: *Družina* 40 (1994), št. 40, 12.

Anton Mlinar

Reinhard Löw (1949-1994)

In memoriam

Reinhard Löw, direktor Raziskovalnega inštituta za filozofijo v Hannovru, je umrl v četrtek, 25. avgusta 1994, v Nürnbergu, na poti na počitnice, star komaj 45 let. Dlje časa je bil hudo bolan. Kljub relativni mladosti njegovo delo ne kaže znamenj mladostniške nedovršenosti ali površne zagnanosti, ampak je skozi sedemnajst let vsestranskega ustvarjanja dozorelo v bogato žetev. Njegovo delo je obenem priznanje njegovima učiteljema Robertu Spaemannu in Hermannu Kringsu, s katerima je kasneje delal tudi kot raziskovalec. Ravno zaradi tega je bilo njegovo življenje še tako obetajoče in polno načrtov. Kar je zapustil, pa nosi znamenja izredne ostrine intelektualnega razlikovanja, vendar nepolemično, saj ga polemika ni veselila. Od leta 1977, ko je dokončal svojo prvo znanstveno študijo o razmerju med naravno filozofijo in modernim naravoslovnoznanstvenim raziskovanjem (*Pflanzchemie zwischen Lavoisier und Liebig*), je opozoril na svojo izjemno ustvarjalnost, prodornega duha in na svoj svež pristop k vprašanju biosa in etosa, k razmerju med njima, k življenju in njegovemu naravnemu prostoru, k vprašanjem naravne filozofije in antropologije, medicine in medicinske etike. Ni čudno, da je s svojim delom mnoge navdajal z začudenjem, obenem pa s svojimi projekti na bioetičnem področju navdušil najrazličnejše sloje prizadevnih raziskovalcev in prizadetih. O tem priča predvsem knjiga *Bioethik* (1990), kratka, a izjemno bogata brošura o ponovno odkritih temeljih naravne filozofije in celostnega gledanja na človeka.

Reinhard Löw se je rodil leta 1949 v Freisingu. V Münchnu je študiral naravno filozofijo in zgodovino znanosti. V letih 1977- 84 je bil asistent pri svojem profesorju Robertu Spaemannu, ki je vodil katedro za filozofsko etiko. Leta 1983 je prevzel katedro za naravno filozofijo na Univerzi v Münchnu, leta 1987 pa je odšel v Hannover, kjer je skupaj s škofom J. Homeyerjem ustanovil Raziskovalni inštitut za naravno filozofijo. Inštitut je s svojim sodobnim gledanjem na življenje in živo naravo, na bioetiko oziroma na biotehnologijo postal pravzaprav edinstvena institucija, ki je prav po zaslugi R. Löwa dobila tudi zelo dobre delovne možnosti.

Človeku jemlje sapo, če si zamisli, s kakšnim tempom se je Reinhard Löw, filozof in publicist, pred sedemnajstimi leti pognal na področje naravne filozofije najprej na Univerzi v Münchnu ter v tedaj še na videz nedotakljivo realno politiko. Po omenjeni študiji *Pflanzchemie zwischen Lavoisier und Liebig* je le-

ta 1980 položil temelje organske naravne filozofije (*Philosophie des Lebendigen*) in s tem 'prehitel' Kanta, leto kasneje pa se je skupaj z Robertom Spaemannom na isti osnovi spoprijel z vprašanjem 'naravne teleologije' oziroma z znanstveno nepojasnljivostjo evolutivnega načela. To vprašanje mu postane kasneje izhodišče za ostro kritiko znanstvene redukcije evolucije na evolutivno teorijo (evolucionizem). Leta 1983 habilitira z delom *Nietsche – Sophist und Erzieher* (izide leta 1984). Leto kasneje izide njegovo prvo pomembno delo s področja bioetike: *Leben aus dem Labor.* Delo je izraz njegovega razumevanja moderne genetike in njegovega soočenja s problemom biotehnologije. Skupaj s sodelavci je leta 1990 nastala brošura o krščanski bioetiki (*Bioethik*).

Poleg svoje strokovne usmeritve je leta 1979 v Münchnu skupaj s prijatelji ustanovil *Društvo za spodbujanje znanosti in umetnosti* (Gesellschaft zur Förderung von Wissenschaft und Kunst), ki leto za letom organizira mednarodna srečanja za mlade raziskovalce in umetnike. Reinhard Löw je hotel narediti nekaj velikega in je, podobno kot tudi nekateri njegovi predhodniki na tem področju (V. von Weizsäcker, R. Siebeck, H. Schipperges in drugi), bil pripravljen tvegati vse ne le na osnovi svojega znanstvenega spoznanja, marveč tudi na osnovi svoje vizije o novi in drugačni znanosti.

Naravoslovna znanost je bila izhodišče njegovega mišljenja. Prodrl je na rob materialistične znanosti, ki z redukcijo evolucije v evolucionizem tvega uničenje same sebe in okolja. Pravzaprav je to meja, na kateri se je gibal vsa leta svojega delovanja in opozarjal, da nevarnost redukcionizmov (predvsem ontološkega, epistemološkega in metodološkega) še ni minila. Njegova značilna naveza s filozofsko tradicijo naravoslovne misli od Aristotela naprej (od njega prevzame predvsem pojem in pomen izraza 'hypokeimenon' ali 'substanca') mu služi kot temelj za prenovo in ohranitev organske (vitalne) narave. To ne pomeni samo tega, da se mu je zdel evolucionizem kot samoumevna znanstvena predpostavka vedno bolj problematičen, pač pa je tudi pokazal, kako problematično, če ne celo tragično, je igranje z evolucijo, kako nevarna je nameravana izpeljava teorij iz nje, ki bi jih znanost rada preiskusila na socio-biološkem področju in s svojo nezavezujočo evolucionistično etiko socialno filozofijo porinila na brezizhodno pot. Da bi posredoval svojo misel, izbira tradicionalne pojme: organi, življenje, narava itn. in se na njihovi osnovi postavi proti znanstvenemu gledanju na naravo in življenje kot na nekaj 'povprečnega' (dobesedno: presečnega, etwas Durch-schnittliches), neživega in anorganskega ter skoraj kemično izvedljivega. Z vidika naravoslovne znanosti gleda na celega človeka, vendar ga ne poskuša interpretirati po modelih nežive molekularne biologije. Tukaj R. Löw kot znanstvenik priznava urejevalno načelo narave, katerega analogni sestav bi morala postati tudi naravoslovna znanost. R. Löw ne misli na posnemanje narave, ampak na znanost kot analogno dejavnost, ki spremlja naravo in je zanjo zadolžena.

Aplikativnost njegove naravne filozofije je presenetljiva predvsem na področju bioetike in ekologije. Za to področje je objavil številne razprave. Njegov preprost slog in tudi zelo raznovrstno sodelovanje s številnimi založniki izraža duha, ki je praktičen v odnosu do svojega okolja in do svoje lastne narave. 'Naravna teleologija' ustreza življenju, ki ima v naravi tudi svoj estetski izraz. Tako razmišljanje o naravi je odprto za njeno estetsko stran. V začetku letošnjega leta (1994) je predstavil svojo knjigo *O lepoti* (*Über das Schöne*).

Poleg čuta za lepoto mu je zadnja leta postajalo vse pomembnejše razmerje med religijo in znanostjo v naravoslovju. 'Naravna teleologija' je slej ko prej skrivnostna. Njegovi nastopi so zadnja leta vse bolj jasno poudarjali pomembnost religioznega nastavka v bioetiki, s čimer je pokazal na smisel za skrivnostnost stvarstva (Kreatur). V zadnjih dneh življenja je pisal knjigo o novih dokazih za Boga, ki naj bi izšla v septembru. Njegova naravna filozofija mu je postala 'trn v telesu' (prim. 2 Kor 12,7), da se ne bi prevzel.

Svoj zadnji stolpec, ki ga je odposlal uredništvu dnevnika *Die Welt*, kjer je redno objavljal vsako drugo soboto, je naslovil *Kloster* (Samostan). Razmišlja o počitnicah in počitku kot nenavadnem tveganju, podobnem odločitvi meniha, ki ga po odločitvi použije samostan. Počitek mu je nekakšen 'analogon' religije razodetja. Praznjenje samostanov primerja obdobju religije razuma in drila. Veliko samostanov se je spremenilo v šole in vzgojne ustanove. To je včasih vodilo v samostan, kjer se je človek šele dal v resnici speljati zapeljivemu 'bonum est diffusivum sui' in nehal razmišljati o ceni, ki jo je za to plačal. Avtor išče v tem pojmu nekakšen simbol, daven spomin na povezanost med razodeto religijo in grško filozofijo, ki jo negujejo prvi ustanovitelji samostanov in njihovi somišljeniki. Reinhard Löw pravi, da mu gre za klavstrofilijo, za odpiranje smislu življenja, za nekakšen poseben ponos nad svojo vero, ki pravi: 'Bonum est diffusivum sui'.

Marijan Smolik

Jakob Ukmar, častni doktor Teološke fakultete

Med prvo svetovno vojno je leta 1915, torej pred 80 leti, na ljubljanskem gradu prestajal zapor tržaški duhovnik Jakob Ukmar, ki ga je pred 25 leti, februarja 1970, naša fakulteta odlikovala s podelitvijo častnega doktorata. Ob spominu na ti dve skrajnosti v njegovem življenju naj nekaj utrinkov iz njegovega več kot devetdesetletnega življenja povzamem iz dveh življenjepisov, ki sta že pred nekaj leti onkraj državne meje izšla o njem. Tržaški zgodovinar Tomaž Simčič je svojo italijansko pisano disertacijo v slovenščini objavil leta 1986 kot redno knjigo Goriške Mohorjeve družbe (T. Simčič, *Jakob Ukmar*, Gorica 1986, 251 str.), tržaški pisatelj in dolgoletni Ukmarjev prijatelj Alojz Rebula pa je v Pordenonu pri založbi Edizioni Studio Tesi v zbirki Civiltà della Memoria kot 6. zvezek izdal italijansko pisan življenjepis (prim. A. Rebula, *Jakob Ukmar*, Pordenone 1992, 131 str.). Obe knjigi opisujeta istega človeka, zato je v obeh precej skupnega, poudarki pa so nujno različni in zato se mi zdi koristno, če na obe opozorim in izrazim željo, da bi tega velikega slovenskega duhovnika zlasti mlajši tudi v našem okolju bolje spoznali.

Rebulova knjiga ima v začetku preglednico Ukmarjevega življenja od rojstva na Opčinah 13. julija 1878 do smrti v Škednju (Trstù) 2. novembra 1971, vzporedno pa navaja pomembnejše dogodke iz svetovne, domače in cerkvene zgodovine. Simčič v prvih poglavjih svoje knjige prikazuje *Zorenje narodno-politične zavesti na Kranjskem in Tržaškem*, *Krščansko socialno gibanje v Trstu pod Jakobom Ukmarjem* in *Osnove Ukmarjevega mladostnega svetovnega nazora*, kakor je naslovil ta poglavja. V njih seveda nastopa mladi Ukmar dijak, bogoslovec in kaplan, še bolj do izraza pa pride v poglavju *Slovansko bogoslužje v tržaški škofiji*. Družbeno pomembno delo mladega Ukmarja obsegata poglavji *Krščansko socialno gibanje v Trstu in Istri v letih 1902-1910* in *Zadnje desetletje pod habsburškim cesarstvom (1910-1918)*. Iz takrat objavljenih Ukmarjevih člankov prinaša Simčič precej odstavkov, ki izpričujejo njegovo družbeno usmeritev.

Iz teh prvih štiridesetih let je Rebula posebej poudaril Ukmarjevo šolanje v tržaški nemški državni gimnaziji z nemškim učnim jezikom, na kateri pa so italijanski in slovenski dijaki lahko obiskovali tudi tečaje materinščine. Železničarjev sin s tržaškega krasa je za sošolca in prijatelja imel Istrana, poznejšega profesorja moralke na teološki fakulteti v Ljubljani in nato beograjskega nadškofa Josipa Ujčiča in Tržačana iz Mačkovelj Ivana Tula, pozneje pomembnega goriškega verskega pisatelja. Njihovi profesorji so bili večinoma nemškega rodu,

od Slovencev pa je na Ukmarja posebej vplival literarni zgodovinar in prevajalec Karel Glaser. Že v gimnaziji je postal Ukmar široko razgledan poliglot – znal je več živih jezikov in seveda latinščino in grščino.

V goriško bogoslovje so vsi trije prijatelji vstopili po maturi leta 1898, med profesorji sta bila tudi dogmatik Anton Mahnič in biblicist Luigi Faidutti. Bilo je to v času papeža Leona XIII. in v letih pred obsodbo modernizma. V tej vzgoji čuti Rebula korenine, ki so bile pri Ukmarju vidne vse življenje: zvestoba papeštvu, nemška temeljitost in slovanska pobožnost. Ukmar je takrat z drugimi slovenskimi bogoslovci sodeloval z razpravo *Odkod religija?* v zborniku *Almanah*, ki ga je v Ljubljani leta 1901 uredil Frančišek Grivec. Za duhovnika ga je isto poletje posvetil goriški nadškof kardinal Jakob Missia.

Jeseni je umrl njegov tržaški škof Andrej Marija Šterk, njegov naslednik pa je, po vrsti slovenskih škofov, postal Nemec Franz Xaver Nagl, ki je Ukmarja poslal za kaplana v Rojan. Tu je živahno deloval kot sodelavec časopisa *Novi list* in zavračal antiklerikalne liberalce, ki so izdajali *Edinost*, in socialiste z *Rdečim praporom*. Leta 1904 je začel urejati nov list *Družinski prijatelj*, ki je izhajal do leta 1908, za njim pa je sodeloval pri političnem listu *Zarja* (1908-1910) in vanj pisal uvodnike.

Že leta 1906 ga je škof poslal za upravitelja župnije Ricmanje, da bi pomiril vernike, ki so leta 1898 pretili, da bodo prestopili v pravoslavje, če jim Rim ne bo dal lastne župnije in dovolil, da bi pri bogoslužju uporabljali slovanski jezik. Ukmar je leta trpljenja v Ricmanjih vestno sproti popisoval v latinsko pisanih analih, kakršnokoli pastoralno delo pa mu je bilo tam onemogočeno. Kakor podrobno beremo v Simčičevi knjigi, mu pomiritev takrat ni uspela, zato ga je škof leta 1910 poslal za kaplana k Sv. Antonu v Trstu, kjer je postal vodja škofijskega dijaškega zavoda. Ricmanjska »afera« se je polagoma umirila, iz romarske cerkve sv. Jožefa pa seveda ni izginila latinščina kot bogoslužni jezik.

Škof Nagl je postal dunajski nadškof in kardinal, v Trst pa je leta 1911 spet prišel Slovenec Andrej Karlin, ki je Ukmarja leta 1913 določil za kateheta na nemški državni gimnaziji. Le malo časa je mogel učiti na zavodu, kjer se je prej sam učil, kajti leta 1915 se je avstrijski Trst znašel v vojski. Avstrijsko vojaško poveljstvo je na temelju lažne ovadbe zahtevalo od policije, da so Ukmarja za pet tednov zaprli na ljubljanskem gradu. Po vrnitvi v Trst je začel delovati proti alkoholizmu v družbi Sveta vojska, nato pa si je izprosil študijski dopust, med katerim je na dunajski univerzi kot gojenec cesarskega zavoda Avguštinej leta 1917 dosegel teološki doktorat z disertacijo *Nauk sv. Tomaža o teološkem upanju*. V tem času je postal izpraševalec pri župnijskih izpitih, leta 1918 pa se je udeležil misijonskega kongresa v Ljubljani.

Ko je Trst postal del italijanske države, se je za Ukmarja in druge Slovence začelo povsem novo obdobje. Slovenski škof Karlin se je moral leta 1919 umakniti vojaškemu škofu Angelu Bartolomasiju. Ukmar je najprej dobil nalogo, da je učil in vzgajal tržaške bogoslovce, ki sprva niso mogli v porušeno Gorico. Zbiral jih je v svojem stanovanju, leta 1919 pa v škofijski vili v Škednju, kamor se je preselil. Majhno število italijanskih, slovenskih in hrvaških bogoslovcev je kot prorektor vzgajal in učil tudi Ukmarjev sošolec Tul. Škof Bartolomasi je Ukmarju zaupal uredništvo latinsko pisanega škofijskega lista *Folium dioecesanum*, kjer je objavil več razprav. Škof je bil pravičen do Slovanov svoje škofije, civilna oblast pa jih je še pred zmago fašizma začela ovirati, saj je bil že leta 1920 požgan slovenski kulturni dom Balkan. Vojaško upravo je leta 1921 zamenjala ci-

vilna. V tem času je bilo iz tržaško-koprske škofije deportiranih ali izgnanih 77 duhovnikov. Leta 1922 je Mussolini po pohodu na Rim postal predsednik vlade. Slovenski in hrvaški duhovniki so sprva še mogli organizirano delovati v obnovljenem Zboru svečenikov sv. Pavla in izdajati svoj *Zbornik*. Ukmar je tedaj živel v nekakšnem škofijskem zavetju v Škednju, veliko je pisal in pridigoval. Goričan Luigi Fogar je postal tržaški škof leta 1923. Z Ukmarjem je tudi on sodeloval in, kolikor je le uspel, zagovarjal slovanske duhovnike. S tem si je nakopal sovraštvo fašistov, ki so leta 1936 dosegli, da ga je papež umaknil v Rim (tam je umrl šele leta 1971). Ob romanju v Francijo je Ukmar leta 1928 obiskal tudi Lurd in govoril z Bernardkinim najmlajšim bratom.

Rebula v svoji knjigi podrobno opisuje razočaranje Slovencev, ki tudi po podpisu lateranske pogodbe med Vatikanom in Italijo leta 1929 niso doživeli večjega varstva pred poitalijančevanjem. Ukmar je bičal krivice v pridigah, v imenu Zbora svečenikov pa je leta 1928 sestavil latinsko spomenico, ki so jo poslali papežu Piju XI. Rebula dvomi, da je ta memorandum sploh prišel v njegove roke. Kot odgovor na ta dokument pa so fašisti še poostrili svoje divjanje. Zahtevali so od škofa, naj zamenja vse istrske duhovnike, leta 1930 pa so bili v Bazovici ustreljeni štirje Slovenci. Ukmar je sestavil novo spomenico papežu, v kateri poroča o ukinitvi vsega slovanskega tiska in o spreminjanju osebnih in krajevnih imen. Posledica za Ukmarja osebno je bila v tem, da mu leta 1930 niso več podaljšali potnega lista, da so vdrli v cerkev in motili njegove pridige, dosegli so tudi odstop goriškega nadškofa Sedeja. Ukmar ni odnehal, ob sklepu šmarnic leta 1931 je imel v Škednju znamenito italijansko pridigo o sožitju Slovencev in Italijanov. V slovenskem prevodu jo je Simčič objavil med dokumenti – dodatki Ukmarjeve biografije, Rebula pa daljše odlomke v izvirniku. Koprski semeniščniki so ta govor brali nekako ilegalno, ker je bil razmnožen na skrivaj. Cerkvena oblast je kopije odkrila šele leta 1938 in administrator tržaške škofije, goriški nadškof Margotti, je dal papirje uničiti, kakor da bi bilo to nekaj pornografskega, pravi Rebula. Slovenski prevod je bil objavljen šele v Ukmarjevi knjigi *Zadnja večerja* (Trst 1954), v izvirniku pa komaj 30 let pozneje. Rebula je zapisal, da je ta pogumna pridiga vredna pričevalca iz apostolskih časov. Ni čudno, da je bil Ukmar pod stalnim policijskim nadzorstvom, kakor razodevajo poročila, objavljena v Rebulovi knjigi.

Leta 1937 je hotel Ukmar obiskati svojo sestro Katarino, ki je bila poročena na Teharju, a mu oblasti sprva niso hotele dati potnega lista, ker bi utegnil spotoma narediti kaj protidržavnega. Šele po daljšem dopisovanju med Trstom in Rimom je potni list le dobil. Nato je razočaral svoje nasprotnike, ker je obiskal res samo sestro in se že naslednji dan vrnil v Trst. Rebula navaja, da je bil v nekem zaupnem sporočilu leta 1940 označen kot antifašist, v prejšnjih pa kot slavofil.

Kljub temu, da sta Italija in Jugoslavija leta 1937 podpisali sporazum Ciano-Stojadinović, se pritisk na slovenske in hrvaške duhovnike ni zmanjšal. Zato so leta 1938 naprosili Ukmarja, da je sestavil novo spomenico papežu o razmerah na Tržaškem in v Istri. Klasični filolog Rebula pri tej spomenici posebej poudarja njeno klasično latinščino: za uvodni stavek pravi, da bi ga zaradi ciceronskega sloga lahko dali za maturitetno nalogo. (Ali ne bi bilo nujno potrebno, da bi Ukmarjeve latinske spomenice v celoti objavili v *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, saj so nedvoumne priče za slovensko cerkveno zgodovino novejšega časa, hkrati pa dokument Ukmarjevega poguma, talenta in znanja. V obeh knjigah, ki sta

javno dostopni, so objavljeni le izbrani odlomki v slovenskem oziroma italijanskem prevodu. Ukmar je pozneje objavil tudi latinske tržaške sinodalne odloke in sodeloval pri nekaterih koncilskih dokumentih, imel je tudi več latinskih govorov in razprav.)

Spomenico iz leta 1938 Rebula posebej hvali, ker je v njej naslovnika (papeža) spodbujal k internacionalizaciji rimske kurije, v čemer vidi Ukmarjevo koncilsko miselnost četrt stoletja pred Drugim vatikanskim koncilom.

Kakšno je bilo takratno ozračje v papeškem Rimu, vidimo iz podatka, ki ga navajata oba biografa, de je substitut v papeškem državnem tajništvu, kateremu sta spomenico izročila Leopold Jurca in Virgil Ščck, odposlancema rekel: »Kako da se vaše ljudstvo še po dvajsetih letih ni naučilo italijanskega jezika?«

V tem letu je tržaški škof postal Anton Santin, prej škof na Reki, domačin iz Istre. Ukmar je julija, spet na prošnjo duhovnikov, sestavil latinsko spomenico, v kateri je novemu škofu predstavil slovenska in hrvaška pričakovanja. Ostala je seveda brez uspeha (slovenski prevod je v dodatku Simčičeve knjige).

Simčič precej podrobno opisuje Ukmarjev odnos do upora zoper fašizem, ki so ga vodili komunisti in se mu dohovnik Ukmar ni mogel pridružiti. Iz policijskih zaznamkov pa Rebula posnema, da je Ukmar pošiljal pakete slovenskim interniranim partizanom, ki so se mu zanje zahvalili. Ukmar je odklanjal marksistično vodeni odpor proti fašizmu, pa tudi ni zagovarjal oboroženega domobranskega nastopa. V vojnih letih se je zatekal v tržaško zvezdarno in napisal nekaj člankov o zvezdah in koledarju. Navdušeno pa je 15. avgusta 1945 pozdravil obnovljeno možnost slovenskega bogoslužja v cerkvi sv. Antona, kolikor je bilo seveda takrat to mogoče: pridige, petje, molitve. Že julija pa je spet poslal latinsko spomenico iz leta 1938 kardinalom in nekaterim škofom. Ponovil je zahteve po internacionalizaciji kurije in da je treba dati navodila zoper nacionalistične izrastke. Posebej zanimiv je predlog, da je po tako hudih časih, ki sta jih preživela Evropa in ves svet, potrebno sklicati nov vesoljni koncil.

Veselje nad svobodo pa med Slovenci ni trajalo dolgo, saj so zdaj komunistični pisci začeli ofenzivo proti katoličanom. *Primorski dnevnik* je začel objavljati članke zoper škofa Santina, duhovnik Virgilij Ščck, bivši poslanec, je poskušal povezati duhovnike v boju proti škofu za dosego narodnih pravic, kar je seveda škof prepovedal. Škofija je bila takrat namreč razdeljena na cono A z zavezniško upravo in cono B s Koprom pod jugoslovansko upravo. Nasprotstvo med škofom in slovenskimi ter hrvaškimi duhovniki se je zaostrilo do te meje, da je Ukmar jeseni 1946 spet sestavil latinske pritožbe (gravamina), ki so jih poslali škofu (slovenski prevod je v Simčičevi knjigi). Škof je v odgovoru zavrnil vse predloge in zahteve. Kljub temu je, namesto sebe, prelata Ukmarja poslal avgusta leta 1947 na birmovanje v 34 istrskih župnij, saj škofu ni bilo mogoče iti tja. Ukmar si je natančno zapisoval število birmancev, ki jih je bilo nad 3000. Birmoval je predvsem okrog Pazina, pa tudi v slovenskem Kubedu, v Lanišču pa so ga 24. avgusta fizično napadli. Potem, ko je že birmal 237 otrok, je bil težko ranjen, njegovega spremljevalca don Bulešića pa so ubili. Ukmarja niso pustili odpeljati v bolnišnico v Trst, ampak so ga z rešilcem prepeljali na Reko, že 5. septembra pa od tam v zapor. V Pazinu je 29. septembra doživel sodni proces, na katerem je bil kot sovražnik ljudstva in škofov odposlanec obsojen na mesec dni zapora, župnik Cek pa na šest let prisilnega dela. Ker je *Primorski dnevnik* objavil podatke, da je Ukmar na sodišču obsojal škofa Santina, ga je po vrnitvi v Trst seveda čakal leden sprejem, o čemer poroča Rebula. Ukmar

je državnemu tajništvu v Vatikan poslal podrobno latinsko poročilo o dogodkih, ni pa hotel dati javnih izjav o tem, kaj je res govoril v Pazinu, ker ni hotel javno nasprotovati svojemu škofu. V tem času je bil tudi razrešen različnih obveznosti v tržaški škofijski upravi.

Obe knjigi opisujeta težave, ki so jih Ukmarju prinesla naslednja leta, ko ni mogel javno braniti slovenskih vernikov in duhovnikov. Posebej ga je bolelo, da dva verska lista, *Božji vrelci* (1946-1947) in *Teden* (1947-1948) nista mogla izhajati dalj časa, goriški *Katoliški glas* pa za tržaške razmere ni bil najbolj primeren. V politično življenje pod zavezniško upravo Svobodnega tržaškega ozemlja (1945-1954) se Ukmar ni vmešaval, leta 1953 pa je le imel stike z delegacijo Socialistične internacionale, ko se je hotela neodvisno prepričati o vseh vidikih tržaškega vprašanja.

Ukmar je bil že od leta 1940 dalje član pokrajinskega cerkvenega sodišča v Benetkah, kjer je leta 1952 prišel v stik z beneškim patriarhom Roncallijem, poznejšim papežem Janezom XXIII. Rebula opozarja, da je ta stran Ukmarjevega življenja še popolnoma neraziskana, saj v njegovem osebnem arhivu o sodniški službi ni gradiva. Zato lahko samo domnevamo o verjetnem ali možnem prijateljstvu med obema. Ohranjen je le govor, ki ga je tržaški sodnik imel ob začetku sodnega leta 1. februarja 1962, ko je, seveda latinsko, govoril o biblično-juridičnih vidikih svetega zakona. Po Rebulovem mnenju je govor seveda strogo strokoven, a skrajno jasen.

V tem času je avtor sam pripravil dva zvezka slovenskih pridig, najprej tistih iz let 1940-1948, ki so izšle leta 1951 z naslovom *Naša daritev,* nato starejših iz let 1935-1939 v knjigi *Zadnja večerja* (1954). Ukmarjev slog primerja Rebula z dobrim črnim kraškim kruhom, ki diši po evangeljski pšenici. Njegov vir je seveda Sveto pismo, od očetov pa zlasti sv. Avguštin.

Leta 1957 je dobil novo delo v tržaški škofiji, ko je škof Santin sklenil sklicati škofijsko sinodo. Rebula je poln občudovanja do osemdesetletnika, ki je ob škofovem vabilu pozabil vse težave preteklega desetletja in je na škofovo željo postal promotor sinode za slovenski del. V klasično latinščino je prelil 164 strani sinodalnih besedil, ki so izšla leta 1959, slovenskim vernikom pa je napisal knjižico *Tržaška sinoda* (1960). Ni dvoma, da je njegovo sodelovanje omogočilo pastoralno zbližanje tržaške slovenske in italijanske duhovščine pri delu za eno Kristusovo Cerkev. Prelat Ukmar pa je bil takrat imenovan za apostolskega protonotarja.

V istem letu 1959 mu je povzročila nove težave škofova napoved, da bodo nad Trstom postavili novo cerkev, ki naj bo posvečena Mariji, kraljici Italije, ker stoji na njenih mejah tik pred »železno zaveso«. Ukmar seveda ni mogel molčati, pisal je škofu, ki mu je takoj odgovoril. V naslednjem pismu je Ukmar predlagal, da bi cerkev nosila ime Marije Kraljice, ki je prav takrat postal tudi njen liturgični naslov: papež Pij XII. je namreč leta 1954 uvedel nov praznik Marije Kraljice. Škof je začel premišljevati in je pozneje Ukmarju sporočil, da se je posvetoval z bolognskim kardinalom Lercarom. Ko je vprašal še papeža Janeza XXIII., je ta izbral naslov, Marija, Mati in Kraljica. Kako ne bi bil Ukmar vesel in zadovoljen!

Prav tako ali pa še bolj, ko je istega leta papež napovedal, da bo sklical vesoljni cerkveni zbor. Ukmar je že februarja 1960 sestavil svoje predloge, o čem naj koncil razpravlja in jih poslal v Rim. Na prvem mestu omenja, naj koncil zavaruje narodnostne manjšine, naj bo iz ekumenskih razlogov rimska kurija

bolj mednarodno sestavljena in naj papež ob kaki slovesni priložnosti spregovori tudi v enem od slovanskih jezikov. Odpravljen naj bo pojem pravične vojne in naj bo prepovedano blagoslavljanje orožja. Predrugačijo naj postopek imenovanja škofov, naj na veliki petek izločijo molitev »za verolomne jude« in še nekaj drugih predlogov. Papežev osebni tajnik mu je potrdil prejem, nekaj pozneje pa tudi msgr. Felici, tajnik pripravljalne komisije. Upravičeno ga zato Rebula imenuje »koncilski oče v duhu«.

Avgusta 1963 je poslal novo spomenico nekaterim kardinalom, med drugimi tudi münchenskemu kardinalu Döpfnerju, ki je bil eden od moderatorjev na koncilskih zasedanjih. V spremnem pismu je omenil, da je osebno poznal papeža Janeza XXIII. iz Benetk.

Tudi kot znan latinist je sodeloval pri koncilu, ker so ga naprosili za prevod v latinščino dveh osnutkov, ki sta pozneje postala del konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu in odloka o življenju duhovnikov. Tudi ljubljanskemu škofu Antonu Vovku, ki je bil član pripravljalne komisije za disciplino duhovnikov, je poslal svoje predloge. Za slovenske vernike je napisal *Kratko zgodovino vesoljnih cerkvenih zborov,* ki jo je leta 1963 izdala Goriška Mohorjeva družba.

Ni dvoma, da je bil starček Ukmar (ob sklepu koncila je bil star 87 let) vesel, da je koncil uresničil več njegovih predlogov, da je na primer obsodil šovinizem, vojskovanje. Če bi živel dalj časa, bi doživel tudi prenovljeni *Zakonik cerkvenega prava* in internacionalizacijo rimske kurije. Papež Janez XXIII. pa je že v okrožnici *Mir na zemlji* na Ukmarjev predlog posebej poudaril pravice narodnostnih manjšin, črtal je tudi izraz o verolomnih judih.

Tudi s škofom Santinom je po dolgih letih napetosti prišlo skoraj do prijateljstva. Za petindvajsetletnico škofovanja v Trstu mu je leta 1963 Ukmar poslal hebrejsko in latinsko voščilo, škof pa se mu je takoj zahvalil, leta 1971 mu je prisrčno voščil ob sedemdesetletnici duhovništva (ob »železni maši«).

V knjigi *Mariologija*, ki je izšla leta 1969, je Ukmar objavil spise in govore o Mariji. Ta knjiga je bila z drugimi spisi vred in z njegovim delovanjem v prid Slovencem temelj, da mu je leta 1970 naša teološka fakulteta podelila častni doktorat. Osebno sicer ni mogel priti na slovesnost, zastopal ga je msgr. Lojze Škerl.

Rebula ob koncu svoje knjige opisuje redne mesečne obiske pri Ukmarju. Zato si je leta 1970 upal napraviti z njim nekak intervju. Vprašal ga je o njegovem zanimanju za astronomijo, ko je v tržaški zvezdarni kontroliral računske napovedi v zvezi z Jupitrovimi lunami. Na vprašanje o njegovem znanju jezikov v zvezi s Svetim pismom mu je odgovoril, da je štiri evangelije študiral tudi v sirščini. V istem jeziku je bral tudi spise sv. Efrema, nekaj Svetega pisma tudi v aramejščini, ni se ustrašil niti klinopisnih besedil. Latinščina in grščina sta mu pa bili sploh domači.

Tretje vprašanje je seglo v delo pri cerkvenem sodišču v Benetkah. Ukmar je povedal, da je sodeloval pri sto dveh zadevah, tudi po šest do sedem jih je bilo v postopku hkrati. Za kardinala Roncallija je rekel, da je znal imeti zaupanje v človeka.

V istem letu je Ukmar spet napisal latinsko spomenico, v kateri je Svetemu sedežu razložil, kakšnega škofa bi potreboval Trst, da bi bil pravičen do različnih narodnostnih skupin.

V teh letih pred smrtjo je pisal svojo zadnjo knjigo o poslednjih človekovih rečeh: *Eshatologijo.* O tem je večkrat pridigal, posebej težko je sprejemal resni-

co o večnem pogubljenju, podobno kot mnogi cerkveni učitelji od Origena dalje. Ker je knjigi dal cerkveno dovoljenje za natis ljubljanski nadškof dr. Pogačnik, je še pred tem profesor Anton Strle pomagal besedilu do končne oblike, za kar se mu je 93-letni Ukmar posebej zahvalil. Izida knjige leta 1972 pa ni več dočakal, je že pri Bogu gledal, o čemer je razpravljal.

Potem ko je 2. novembra 1971 umrl, mu je Rebula napisal spominski članek z naslovom *Božji akademik* – v svoji knjigi ga je objavil v italijanskem prevodu. V njem je razodel tudi statistični drobec: ohranjenih je nad 3000 njegovih govorov in pridig, zapisal si je, da je od leta 1905 do 1971 spovedal 373.896 oseb.

Za Rebulovo knjigo menim, da je dragocena predvsem zato, ker jo je pisal Ukmarjev osebni prijatelj in priznan literat. Razumljivo je, da je bil pri pisanju zelo pozoren do duhovnosti častitljivega starčka – njegov lik je hotel približati tujim bralcem, hkrati pa ga predstaviti kot zagovornika Slovencev, ki je podrobno dokumentiral vse krivice, ki so jih morali prestajati. Prepričan sem, da se je to pisatelju v celoti posrečilo.

Simčičeva knjiga je dragocena na drugačen način: objavil je veliko dokumentarnega gradiva iz Ukmarjevega časa, da bi tako lažje razumeli razmere in življenje Slovencev in Italijanov na Tržaškem in v matični Sloveniji. Zelo je poudaril Ukmarjev delež pri kulturnem in družbenem življenju Slovencev v Trstu. Podrobno je navedel podatke iz časa fašistične raznarodovalne politike in Ukmarjevo vztrajno prizadevanje za pravice slovenske in hrvaške skupnosti v Trstu in Istri. Pretresljivi so navedki iz časa jugoslovanske uprave cone B, ko so bili zavedni slovenski duhovniki razpeti med zvestobo Cerkvi, ki jo je poosebljal škof Santin, in zvestobo narodu, ki je imel komunistično oblast. Udarce so dobivali z ene in druge strani. V obeh knjigah je deloma dobesedno navedenih veliko dokumentov, seveda večinoma v prevodih. V Simčičevi knjigi je natančen seznam virov in arhivskega gradiva, kar je uporabil v opombah – temelj dela je bila pač doktorska disertacija, čeprav je besedilo pisano za vse bralce razumljivo.

Najbrž bi bil čas, da bi na temelju obeh knjig (in drugega gradiva) nekdo napisal Ukmarjev življenjepis, da bi velikega Slovenca in duhovnika bolje spoznali tudi tostran državne meje. Ker tega še ni, naj vsaj nekoliko zapolni vrzel nekoliko daljši povzetek obeh knjig.

P. S. Del obdobja Ukmarjevega življenja je Rebula umetniško obdelal v zadnjem romanu Kačja roža, ki ga je ljubljanska založba Mihelač izdala 1994 za avtorjevo sedemdesetletnico. Čeprav so osebe fašističnih funkcionarjev in Slovencev umetniško izmišljene, bi vendar nekaj Ukmarjevih potez mogli spoznati v liku župnika Jamarja iz Zahrastja, poštenega, pametnega in mirnega človeka, ki pa si je drznil ugovarjati oblastnikom ob raznarodovalnih ukrepih. Ob branju te knjige se še bolje zavemo, v kakšnem, nam nerazumljivem okolju je živel in deloval Jakob Ukmar.

Edo Škulj

Razmerje med Teološko fakulteto in Univerzo v Ljubljani

Kronika ob 75. obletnici Teološke fakultete

Leta 1994 je Teološka fakulteta (TF) skupaj z Univerzo v Ljubljani (UL) praznova 75 let nepretrganega delovanja. To je primerna priložnost, da se TF predstavi v zgodovinskem pogledu v odnosu do UL. Predstavitev bo razčlenjena v tri sklope, ki se ponujajo kar sami od sebe, in sicer 1. TF znotraj UL – prvič; 2. TF zunaj UL; 3. TF znotraj UL – drugič.[1]

1. TF znotraj UL – prvič

TF je bila ustanovljena skupaj z UL z *Zakonom o vseučilišču kraljestva Srbov, Hrvatov in Slovencev* z dne 23. julija 1919, ki ga je podpisal prestolonaslednik Aleksander. V členu 1. zakon določa: »V Ljubljani se ustanavlja vseučilišče kraljestva Srbov, Hrvatov in Slovencev, ki ima pet fakultet: teološko, pravoslovno, filozofsko, tehnično in medicinsko.« Drugi člen določa postopno uvajanje študija: »Vse fakultete se otvorijo začetkom šolskega leta 1919/20, in sicer teološka, filozofska in pravoslovna v popolnem obsegu, tehnična s prvim in drugim letnikom, medicinska s prvim letnikom.«[2]

Univerzitetna uprava je za TF najela od Ljubljanske škofije v Alojzijevišču nujno potrebne učne prostore. Najemniško razmerje je trajalo vse do ukinitve državne fakultete konec junija 1952. Najemnina se je porabljala v korist novega malega semenišča, to je Zavoda sv. Stanislava v Šentvidu. Iz škofijskega semenišča, kjer je bilo dotlej Bogoslovno učilišče, so prvo leto postopoma prestavljali predavanja in tudi opremljali nove predavalnice. Fakultetna predavanja so se v novih prostorih začela 3. decembra 1919. V na novo ustanovljeno knjižnico so iz semeniške prenesli tudi nekatere pomembne zbirke in posamezne knjige. V univerzitetni stavbi je dobil skromne prostore le dekanat, a šele v študijskem letu 1927/28.

Med znaki normalnih odnosov med TF in UL je tudi ta, da so bili trije profesorji TF rektorji UL, in sicer v štirih mandatih. V prvem desetletju sta bila dva

[1] Pregled je bil v zelo skrajšani obliki objavljen v: *75 let (neprekinjenega delovanja) Univerze v Ljubljani (1919-1994)*, Ljubljana 1994, 96-100.

[2] Kraljestvo Srbov, Hrvatov in Slovencev, *Uradni list deželne vlade za Slovenijo*, 1. septembra 1919.

rektorja, vsak z enoletnim mandatom, in sicer filozof Aleš Ušeničnik v študijskem letu 1922/23, patrolog Franc K. Lukman pa 1926/27. V drugem desetletju je bil kar dvakrat po dve leti Matija Slavič, in sicer v študijskih letih 1932/34 prvič in 1939/41 drugič.

Že leta 1921 je TF oziroma Bogoslovna akademija začela izdajati znanstveno-raziskovalno revijo *Bogoslovni vestnik* (BV), ki je nemoteno izhajal do vključno leta 1944.

Vojno obdobje je prineslo hudo gorje, povojno pa še hujše. Nova oblast Ljudske Republike Slovenije (LRS) je leta 1945 skušala tudi univerzitetni študij krojiti po svoje. *Uredba o univerzi v Ljubljani* z dne 23. maja 1945, ki jo je podpisal minister za prosveto dr. Ferdo Kozak, pravi v členu 1. »Univerza v Ljubljani prične z današnjim dnem delovati v polnem obsegu. Delati prično vsi univerzitetni učni in znanstveni zavodi (seminarji, proseminarji, knjižnice itd.).«[3] *Začasna uredba Narodne vlade Slovenije o univerzitetnih oblastvih in učnem osebju* z dne 30. avgusta 1945, ki sta jo podpisala predsednik Boris Kidrič in minister za prosveto dr. Ferdo Kozak, TF posebej ne omenja. Pač pa je zanimiv člen 7., ki se v drugem odstavku glasi: »Redni in izredni profesorji se morejo zaradi strokovne, moralne ali družbene neustreznosti odstraniti z univerze na predlog univerzitetnega senata po sklepu fakultetnega sveta, po predhodnem disciplinskem postopku.«[4] Na tem temelju so bili odstranjeni profesorji, ki so emigrirali.

Bolj usoden je bil *Zakon o ureditvi visokega šolstva v LRS* z dne 25. oktobra 1949, ki sta ga v imenu Prezidija Ljudske skupščine LRS podpisala predsednik Josip Vidmar in sekretar France Lubej, in je v členu 7 določal: »Teološka fakulteta ljubljanske univerze se izloči iz sestava ljubljanske univerze in postane samostojna fakulteta.«[5] Iz tega zakona so izhajale različne uredbe. *Uredba o fakultetah in katedrah univerze in visokih šol* z dne 23. decembra 1949, ki jo je na temelju prejšnjega zakona izdala Vlada LRS in v njenem imenu podpisala njen predsednik Miha Marinko in minister za znanost in kulturo dr. Jože Potrč, pri naštevanju fakultet seveda TF ne omenja. Pač pa je zanimiva delitev fakultet v tri skupine. Drugi člen se glasi: »Univerzo v Ljubljani sestavljajo: 1. prirodoslovna-matematična fakulteta, 2. filozofska fakulteta, 3. pravna fakulteta, 4. ekonomska fakulteta.« Tretji člen: »Tehniško visoko šolo v Ljubljani sestavljajo tele fakultete: 1. arhitektska fakulteta, 2. elektrotehniška fakulteta, 3. gradbena fakulteta, 4. kemijska fakulteta, 5. rudarsko-metalurška fakulteta, 6. strojna fakulteta.« Četrti člen pa ureja posebni položaj medicinske fakultete: »Medicinsko visoko šolo v Ljubljani sestavljata: 1. medicinska fakulteta in 2. stomatološka fakulteta.«[6] *Uredba o organih in učnem osebju univerze, visokih šol in samostojnih fakultet* z dne 23. decembra 1949, ki jo je na temelju prejšnjega zakona izdala Vlada LRS in v njenem imenu podpisala njen predsednik Miha Marinko in minister za znanost in kulturo dr. Jože Potrč, v edinem členu 23. poglavja o samostojnih fakultetah določa: »Za samostojne fakultete veljajo smiselno vse določbe te uredbe, so pa neposredno podrejene ministru za znanost in kulturo.«[7]

[3] UL LRS, 23. maja 1945, 30.
[4] UL LRS, 30. avgusta 1945, 138.
[5] UL LRS, 25. oktobra 1949, 237.
[6] UL LRS, 27. decembra 1949, 268.
[7] UL LRS, 27. decembra 1949, 271.

Tudi položaj državno priznane, čeprav zunaj UL, pa je TF zgubila s kratkim dopisom, ki ga je poslal Svet za prosveto in kulturo pri Vladi LRS. V dopisu (št. I. 1147/1) z dne 4. marca 1952, ki ga je podpisal sekretar odbora za znanost in visoke šole Miro Tušek in je bil poslan dekanatu TF, je bilo zapisano: »Z ozirom na ustavne določbe o ločitvi cerkve in države Vam sporočamo, da z 31. junijem (sic!) t. l. teološka fakulteta preneha biti državna ustanova in da s tem dnem prenehajo vse proračunske in druge obveznosti našega Sveta do Vaše fakultete. — Probleme, ki v zvezi s tem nastanejo, rešujte preko Verske komisije pri Predsedstvu vlade LRS. — Smrt fašizmu — svobodo narodu!«

2. TF zunaj UL

O pravnem položaju TF po izločitvi iz UL je ob njeni 50. obletnici Stanko Cajnkar, ki je te dogodke sodoživljal, med drugim zapisal: »Dokazovanje profesorskega zbora, da mora ostati teološka fakulteta del univerze, ker je pač tudi teologija znanost, ni moglo prepričati, ker nova filozofija, ki je dobila skorajda izključno besedo v zakonih o šolstvu in v javnem življenju, teologiji značaja prave znanosti ni priznavala. Argument, da je bila teologija integralni del naših univerz, je sicer neovrgljiv, vendar za čas revolucije, ki se novosti ne boji, vse preveč šibek. Tako je kljub intervencijam vseh teoloških fakultet v državi do ločitve prišlo.« S tem so nastale gospodarske težave, ki jih je Cajnkar takole opisal: »Ker je bilo razumevanje slovenskih ministrov in predstojnikov raznih uradov za naše težave in bojazni preko pričakovanja veliko, se je boleča operacija izvršila brez velikih pretresov. Namesto dotacij iz prosvetnega proračuna smo dobili subvencijo, ki ni bila prva leta nič manjša, kakor je bil poprej naš delež univerzitetnega proračuna. Vsi profesorji so ostali na svojih mestih. Kdor je imel dovolj let, je dobil pokojnino... Težave, ki so kljub temu nastajale, niso izvirale iz človeških nesporazumljenj, temveč iz zapletenosti družbenega razvoja in iz nihanj gospodarstva. Zakonov o šolstvu in vojaški obveznosti Verska komisija ni mogla spreminjati. Prav tako ni mogla ustaviti razvrednotenja denarja in dviganja cen. Čeprav nam je bilo ob ločitvi rečeno (ne na Verski komisiji), da bomo dobili več denarja, če ga bomo potrebovali, je poviševanje subvencije močno zaostajalo za našimi potrebami. Dokler so upokojeni profesorji (brez posebnega honorarja) predavali svoje predmete, kakor so to delali poprej, je še nekako šlo, čeprav so dobivali predavatelji, ki so bili plačani iz subvencije, znatno nižje honorarje za svojo polno zaposlenost kot profesorji na univerzi, ki so se jim plače poviševale bolj v skladu z gospodarskimi in prosvetnimi potrebami. Zato so morali znaten del bremen za vzdrževanje fakultete prevzeti slovenski ordinariji in redovni predstojniki. Plače pa so še danes tako majhne, da sodijo med fakultetne tajnosti.«[8] Kljub temu je TF, kar zadeva izobraževanje in zanstveno raziskovanje, normalno delovala.

Po vojni ni mogel izhajati *BV*. V letih 1951-1960 je izšlo deset zvezkov *Zbornika TF* v petih pretipkanih izvodih. Prva povojna tiskana knjiga v okviru TF je bil Zbornik razprav TF, ki je izšel leta 1962 ob 500. obletnici Ljubljanske nadškofije. Leta 1965 je bil po 20 letih obnovljen *BV*, ki še danes izhaja v svojem 54. letniku.[9]

[8] S. Cajnkar, *Delo fakultete po ločitvi od univerze*, v: *BV* 29 (1969), 179-180.
[9] Prim. E. Škulj, *Bibliografsko kazalo BV 1921-1990*, v: *BV* 51 (1991), 5-91.

Oddelek v Mariboru. Ker je TF nastala iz Bogoslovnega učilišča v ljubljanskem semenišču, je bila nekako samo po sebi namenjena slušateljem iz Ljubljanske škofije. Mariborska škofija je imela še naprej svojo Visoko bogoslovno šolo. Ko je bila le-ta leta 1941 s strani Nemcev ukinjena, se je preselila s profesorji vred v Ljubljano. Ko je v šestdesetih letih naraslo število slušateljev iz Mariborske škofije, se je odprla možnost, da bi višji letniki poslušali predavanja kar v Mariboru, in sicer kot oddelek TF v Ljubljani. Jeseni 1968 so se začela predavanja 4., 5. in 6. letnika. Predavatelji so deloma iz Ljubljane, deloma iz Maribora. Ti pa tudi predavajo v Ljubljani. Jeseni 1993 so stekla predavanja 3., jeseni 1994 pa predavanja 1. letnika. Jeseni 1995 bodo stekla predavanja še 2. letnika. Tako bo možen popoln študij teologije tudi v Mariboru.

Prizidek TF. Ko je v šestdesetih letih naraslo število slušateljev TF, so postali prostori v Alojzijevišču pretesni. Zato so začeli misliti na večje in ustreznejše prostore. Na fakultetnem svetu so se pojavile prve pobude za prizidek na skromnem prostoru, ki je še ostal po zazidavi alojzijeviškega vrta s stanovanjskimi bloki. Načrte za prizidek je naredil arh. Jože Kregar. Veliko težav je bilo z lokacijskim in gradbenim dovoljenjem, povezanih z gospodarskimi vprašanji, ker bi bilo treba od morebitne nabirke in darov odšteti izredno visok odstotek za davke. Gradbeno dovoljenje je bilo dano šele po izvolitvi prof. dr. Maksa Miklavčiča za dekana, ki se je z vso odločnostjo za to zavzel pri Komisiji za odnose z verskimi skupnostmi. Prizidek je bil srečno končan in usposobljen za vselitev jeseni 1972, začetek predavanj v novih prostorih je bil 10. oktobra 1972, blagoslovitev in slovesno odprtje pa 29. januarja 1973.

Sodelovanje z Zagrebom in Beogradom. Leta 1963 so na povabilo ljubljanske TF prvič prišli predstavniki beograjske pravoslavne fakultete na praznovanje sv. Tomaža Akvinskega (7. marca) v Ljubljano. S tem se je začel običaj, da TF na svoj glavni praznik vsakokrat vabi predstavnike iz Beograda in Zagreba, obe omenjeni ustanovi pa vabita na svoj praznik, in sicer Beograd za praznik sv. Save (27. januarja), Zagreb na praznik sv. Cirila in Metoda (14. februarja). Ta srečanja so izredna priložnost za medsebojno zbliževanje in izmenjavo misli, dala pa so tudi povod za tesnejše strokovno sodelovanje, predvsem na medfakultetnih ekumenskih simpozijih, ki jih od leta 1974 dalje vsako drugo leto izmenoma prirejajo fakultete v Ljubljani, Zagrebu in Beogradu. Poleg profesorjev in študentov teh treh fakultet se ekumenskih simpozijev udeležujejo tudi profesorji makedonske pravoslavne fakultete v Skopju in protestantske fakultete Matija Vlačić Ilirik iz Zagreba, predstavniki vseh drugih teoloških šol s Hrvaškega in nekateri povabljeni ekumenski delavci. Doslej je bilo devet medfakultetnih ekumenskih simpozijev. Zadnji je bil leta 1990. Politični dogodki teh zadnjih let so to delo nekoliko zavrli, vendar je ljubljanska TF, ki je na vrsti, že storila prve korake za naslednji simpozij.[10]

Sodelovanje z Regensburgom. Ko je steklo sodelovanje med univerzama v Ljubljani in Regensburgu, je prišlo do odločitve, da po večletnih neformalnih stikih na znanstvenem polju tudi teološki fakulteti obeh mest pripravita pogodbo o rednem znanstvenem sodelovanju. Ker TF ni bila del UL, je bila potrebna posebna pogodba med Univerzo v Regensburgu in med TF. Dne 12. novembra 1980 jo je v Regensburgu za tamkajšnjo univerzo podpisal rektor prof. dr. Dieter Heinrich, za TF pa prodekan doc. dr. Metod Benedik.

[10] Prim. S. Janežič, *Ekumenski simpoziji v Jugoslaviji (1974-1990)*, v: *BV* 54 (1994), 367-378.

Pogodba o medsebojnem sodelovanju med Katoliško teološko fakulteto v Ljubljani in Univerzo v Regensburgu.

V zavesti, da sodelovanje med ustanovami visokih šol na področju raziskav in nauka prispeva k znanstvenemu napredku in medsebojnemu razumevanju narodov, sta Katoliška teološka fakulteta v Ljubljani in Katoliška teološka fakulteta Univerze v Regensburgu sklenili naslednji dogovor:

1. Katoliška teološka fakulteta v Ljubljani in Katoliška fakulteta v Regensburgu bosta skupno izvajali raziskovalne projekte, ki zanimajo obe strani ter sprejemali izmenjavo izkušenj v vprašanjih organizacije in izvedbe učnega programa. Pri tem se bosta obe fakulteti med seboj podpirali z izmenjavo profesorjev in znanstvenih sodelavcev. Skupno delo zajema vsa področja teologije.

2. Obe fakulteti bosta v okviru svojih možnosti skrbeli za izmenjavo profesorjev in znanstvenih sodelavcev: 1. za dobo enega tedna za održanje predavanj, za izmenjavo izkušenj na področju znanstvenega in metodičnega dela, za sodelovanje pri konferencah z namenom, da se dogovore za skupno delo; 2. za izvedbo predavanja gosta. Skupno je predvidena izmenjava znanstvenikov, mišljenih v točkah 1. do 4., za pet tednov v letu. Kvota izmenjave naj bo vzeta na obeh fakultetah v isti višini.

3. Obe fakulteti si izmenjata svoj študijski načrt in program.

4. Obe fakulteti pospešujeta izmenjavo študentskih skupin. Prav tako organizirata obe fakulteti ekskurzije in študijska potovanja v deželo gostitelja in se pri tem medsebojno podpirata.

5. Obe fakulteti se medsebojno obveščata o znanstvenih zborovanjih, konferencah in simpozijih, ki zanimajo obe strani.

6. Fakulteta gostitelj bo poskrbela za udeležence potrebna sredstva za izvedbo njihovega delovnega programa v času bivanja na partnerski fakulteti in zagotovila njihovo primerno vzdrževanje. Prav tako prevzame stroške bivanja gostujočih udeležencev. Pošiljatelj pa prevzame za svoje udeležence stroške potovanja tja in nazaj.

7. Pogodba stopi v veljavo, ko jo potrde pristojni organi obeh fakultet in velja, dokler obe strani ne menita, da bi jo bilo treba na podlagi medsebojnih izkušenj v času trajanja pogodbe dopolniti ali intenzivirati.

Izvršeno v Regensburgu dne 12. novembra 1980.

Izdelano v dveh prvopisih, in sicer v nemškem in slovenskem jeziku, ki sta oba enako obvezna.

Ustalila se je navada, da vsako leto dva profesorja iz Regensburga prideta predavat v Ljubljano in dva iz Ljubljane v Regensburg. Poleg tega dva profesorja iz Ljubljane po en teden gostujeta v Regensburgu, da lahko izrabita predvsem odlično knjižnico za svoje raziskovalno delo. Pogodba je bila doslej štirikrat obnovljena, in sicer leta 1982, 1985, 1988 in 1991. Vse te dejavnosti utečeno delujejo.

TF in Magna Charta Universitatum. Leta 1988 je Univerza v Bologni, najstarejša univerza sploh, proslavljala 900. obletnico delovanja; na proslavo je povabila tudi TF. Ob tej priložnosti so rektorji univerz in nekaterih samostojnih fakultet vsega sveta, navzočih je bilo okrog 700, podpisali listino, imenovano *Magna Charta Universitatum*. Listina vsebuje temeljna in splošna načela o delu univerze kot vzgojne in znanstvene ustanove, o njeni samostojnosti in nalogah, zlasti v vedno bolj združujočem se svetu. V imenu TF jo je podpisal dekan prof. dr. Rafko Valenčič.

Sodelovanje z Gradcem. Stiki so se začeli leta 1977, ko so profesorji TF obiskali svoje kolege v Gradcu. Sledila so predavanja. Leta 1988 je na ljubljanski TF predaval koroški rojak prof. dr. Karel Woschitz. Junija 1989 je na pobudo dekana prof. dr. Franza Zeilingerja in prodekana Woschitza prišlo do srečanja profesorjev obeh fakultet v Tinjah na Koroškem. Decembra 1989 je prišlo do prvega delovnega srečanja na oddelku v Mariboru. Srečanja so se udeležili dekan Woschitz in prodekan Zeilinger z graške ter dekan Valenčič in prodekan Ojnik z ljubljanske strani. Kot gost je bil nekaj časa prof. dr. Alojzij Križman, rektor Univerze v Mariboru. Ko so bili odnosi med fakultetama dovolj zreli, je prišlo do podpisa pogodbe o sodelovanju. Pogodba je bila podpisana 27. junija 1990 v Mariboru. V imenu ljubljanske TF jo je podpisal dekan prof. dr. Rafko Valenčič, v imenu graške pa dekan prof. dr. Karel Woschitz.

Pogodba o sodelovanju med Katoliško teološko fakulteto Univerze Karla-Franca v Gradcu in Katoliško teološko fakulteto v Ljubljani.

V zavesti, da sodelovanje visokošolskih ustanov na področju raziskovanja in znanja prispeva k obogatitvi znanstvenega napredka in k medsebojnem razumevanju narodov, sklepata Katoliška teološka fakulteta Univerze Karla-Franca v Gradcu in Katoliška teološka fakulteta v Ljubljani naslednji dogovor, ki naj prispeva k poglabljanju in razširitvi dosedanjega sodelovanja. Dogovor temelji na »Dogovoru med Republiko Avstrijo in SFRJ o sodelovanju na področju kulture, znanosti in vzgoje z dne 14. aprila 1972« in na »IV. sporazumu med avstrijsko zvezno vlado in zveznim izvršnim svetom skupščine SFRJ o sodelovanju na področju kulture, znanosti in vzgoje« ter na izvedbi prav tega dogovora, ki je bil podpisan 20. novembra 1987 na Dunaju.

1. Katoliška teološka fakulteta Univerze Karla-Franca v Gradcu in Katoliška teološka fakulteta v Ljubljani bosta opravljali skupaj tiste raziskovalne projekte, ki se tičejo obeh strani in si izmenjavali izkušnje v vprašanjih organizacije in izvajanja učnega programa. Pri tem se bosta osebno medsebojno podpirali z izmenjavo profesorjev in znanstvenih sodelavcev. Sodelovanje obsega vsa posamezna področja teologije.

2. Obe fakulteti bosta, kolikor bodo dopuščala sredstva, izvajali izmenjavanje profesorjev in znanstvenih sodelavcev: 1. Za predavanja, za izmenjavo izkušenj v območju znanstvenega in učnometodičnega dela, za udeležbo pri konferencah kakor tudi za dogovarjanje o načrtih za sodelovanje; 2. Za izvedbo predavanj posameznih gostov; število izmenjav predavateljev-gostov naj bo za obe fakulteti enako.

3. Obe fakulteti pospešujeta izmenjavo študentov. Izvajata ekskurzije in študijska potovanja v vsakokratno gostujočo deželo in se pri tem medsebojno podpirata.

4. Obe fakulteti si izmenjavata študijske načrte in študijske programe.

5. Obe fakulteti se med seboj pravočasno obveščata o znanstvenih zborovanjih, konferencah in simpozijih, ki zanimajo obe.

6. Fakulteta-gostiteljica poskrbi za udeležence izmenjave potrebne pogoje za izvedbo njihovega delovnega programa med bivanjem na fakulteti-partnerici in zagotovi primerne pogoje bivanja. Fakulteta-gostiteljica prevzame stroške bivanja udeležencev izmenjave. Fakulteta, ki pošilja, plača potne stroške za svoje udeležence pri izmenjavi univerze-partnerice in nazaj. Medicinska oskrba za znanstvenike in študente, ki se na podlagi te pogodbe zadržujejo na eni od obeh

univerz-gostiteljic se izvaja v skladu z Dogovorom med republiko Avstrijo in SFRJ o sodelovanju na področju kulture, znanosti in vzgoje z dne 14. aprila 1972.

7. Vsako leto naj bo v aprilu/maju pogovor pooblaščenih z obeh fakultet, ki naj določi konkretne vsebine in obseg sodelovanja za naslednje leto.

8. Ta pogodba stopi v veljavo s podpisom pristojnih fakultetnih organov in velja najprej za triletje. Oba partnerja nameravata na podlagi izkušenj v času trajanja pogodbe ob nameravanju podaljšanja pogodbe, intenzivirati medsebojne odnose.

Ljubljana, Maribor, Gradec 27. 6. 1990.

Izdelano v dveh prvopisih, po eno v nemškem in v slovenskem, pri čemer je vsako besedilo enako obvezno.

V tem času je prišlo do številnih srečanj v večjih ali manjših skupinah, predvsem po strokah. Zadnji predavatelj je bil maja 1994 prof. dr. Edgar J. Korherr, ki je govoril o mestu verouka v srednjih šolah v Evropi.

3. TF znotraj UL – drugič

Čeprav TF ni bila ne članica UL ne državno priznana fakulteta, je vendar prihajalo do osebnega sodelovanja med raznimi profesorji, pa tudi do poluradnih sodelovanj. Velik korak naprej je pomenil *Protokol o sodelovanju* med Filozofsko fakulteto (FF) UL in TF, ki sta ga 12. junija 1989 podpisala dekan TF prof. dr. Rafko Valenčič in dekan FF prof. dr. Dušan Nećak ob navzočnosti dr. Alojzija Šuštarja, velikega kanclerja TF, in akad. prof. dr. Janeza Peklenika, rektorja UL.

Protokol o sodelovanju med Filozofsko fakulteto Univerze v Ljubljani in Teološko fakulteto v Ljubljani z oddelkom v Mariboru.

Humanistični in teološki študij sta bila v slovenski preteklosti tesno med seboj povezana. Ta povezanost se je kazala tako na osebnostni ravni, saj so številni teologi bili hkrati tudi priznani humanisti in obratno, kakor tudi na ravni samih znanosti. Ustanovitev Univerze v Ljubljani (1919) je združila tedanja znanstvena prizadevanja v sicer okrnjenem slovenskem prostoru. Ob izločitvi Teološke fakultete iz sklopa Univerze (1949) so se še vedno ohranile nekatere vezi, zlasti osebne. Ohranjali so jih posamezni profesorji tako z ene kot z druge strani.

V zadnjem času so stiki med obema fakultetama vse bolj pogosti. Podobno velja tudi za stike med Teološko fakulteto in nekaterimi drugimi visokošolskimi ustanovami v Sloveniji. Narekuje jih želja in potreba po znanstvenem sodelovanju, izmenjavi predavateljev, bolj učinkovitem služenju človeku in splošnem razvoju družbe, medsebojnem spoznavanju in podobno. Vedno bolj se uveljavlja prepričanje, da morajo ti stiki dobiti pravno utemeljitev in podobo, da bo zagotovljena njihova trdnost in kontinuiteta, s čimer bi bila dana spodbuda za nadaljnje in nove oblike sodelovanja.

Glede na dosedanje sodelovanje in možnosti, ki jih daje razvoj naše družbe, ter upoštevajoč splošne koristi tako ene kot druge strani Filozofska fakulteta Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani in Teološka fakulteta v Ljubljani z oddelkom v Mariboru podpisujeta protokol o medsebojnem sodelovanju.

To sodelovanje obsega naslednja področja oziroma dejavnosti.

1. Znanstvene kongrese, simpozije, posvetovanja in okrogle mize; skupne raziskave (projekte) in izdaje;

2. izmenjavo predavateljev;

3. mentorstvo ali somentorstvo pri diplomskih in magistrskih nalogah ter doktorskih disertacijah;

4. sodelovanje med znanstvenimi inštituti obeh fakultet;

5. sodelovanje med knjižnicami z izmenjavo knjig, revij in drugega gradiva ter z medsebojnim obveščanjem;

6. upoštevanje posameznih izpitov in študijske dobe ter akademskih naslovov;

7. izmenjava obvestil o predavanjih in drugih dogajanjih, ki zanimajo tudi drugo stran;

8. pobude, da se sodelovanje v smislu tega protokola razširi tudi na druge fakultete obeh slovenskih univerz, s katerimi ima Teološka fakulteta znanstvene stike;

9. urejanje mesta (statusa) Teološke fakultete v okviru Univerze ob upoštevanju njene specifičnosti in avtonomije.

Omenjene oblike sodelovanja morajo biti usklajene s Statuti posamezne fakultete oziroma potrjene s strani ustreznih fakultetnih oblasti. Obe fakulteti nastopata pri navedenih skupnih programih kot enakovredni soudeleženki in se zato navajata v projektih, poročilih, dopisih ipd.

Protokol sta sprejela svet Filozofske fakultete dne 21. aprila 1989 in redni svet Teološke fakultete dne 11. maja 1989. Protokol začne veljati z dnem, ko ga podpišeta dekana obeh fakultet.

Dne 12. junija 1989.

TF — državno priznana fakulteta. Prizadevanja za demokratizacijo naše družbe so prinesla tudi otoplitev razmerju med Vlado SRS in TF. Prvi korak je bil *Zakon o spremembah in dopolnitvah zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SRS* z dne 22. maja 1991, ki ga je v imenu Skupščine RS podpisal predsednik dr. France Bučar, v 7. členu določa: »Za 22. členom se doda nov člen, ki se glasi: '22.a člen — Spričevala Srednje verske šole v Vipavi in Srednje verske šole v Želimljem ter diplome Teološke fakultete v Ljubljani z oddelkom v Mariboru, se štejejo od uveljavitve tega zakona dalje za javne listine'.«[11] S tem je postala TF državno priznana fakulteta, torej to, kar je bila med leti 1949 in 1952. Kot posledica tega se je morala TF po *Zakonu o zavodih*[12] registrirati kot zavod. Težave so nastale s tako imenovanim aktom o ustanovitvi, ki ga seveda TF ni imela. Po dolgem sodniškem prepričevanju je le obveljal zakon iz leta 1919 kot temelj za registracijo TF kot zavoda. TF je bila registrirana pod številko *sgr 6540/91.*

TF je dobila pismo, ki je bilo poslano 22. oktobra 1991, z naslednjim mnenjem: »Izvršni svet Skupščine Republike Slovenije je sklenil, da se od začetka leta 1992, ob upoštevanju že uveljavljenih zakonskih sprememb, pripravijo izhodišča za sistematsko rešitev umeščenosti ter položaja TF in študijskega programa. — V izogib slabšanju gmotnih razmer ter ob upoštevanju postopne in delne vključitve študija na TF (laični del študija v obsegu 5 let) v sistem izobraževanja je Izvršni svet Skupščine Republike Slovenije sklenil zagotoviti finančna sredstva (dohodek in materialne stroške) že za izvajanje akademskega leta 1991/

[11] UL RS, 31. maja 1991, 1058.
[12] UL RS, 22. marca 1991, 442-448.

92 pričenši z oktobrom 1991, kar omogoča zakon o pravnem položaju verskih skupnosti (UL RS 22/91).«

TF – članica UL. Dolgotrajna so bila pogajanja med TF in UL o ponovni vključitvi prve v drugo. Iz mrtve točke je pogajanja premaknil nastop novega rektorja akad. prof. dr. Miha Tišlerja in njegovih prorektorjev. Kot nekakšna vmesna stopnja je bila *Pogodba o sodelovanju med UL in TF v Ljubljani z oddelkom v Mariboru*, ki sta jo 20. maja 1992 podpisala nadškof dr. Alojzij Šuštar kot veliki kancler TF in akad. prof. dr. Miha Tišler kot rektor UL. Pogodba se glasi:

Pogodba o sodelovanju med Univerzo v Ljubljani in Teološko fakulteto v Ljubljani z Oddelkom v Mariboru.

Univerza v Ljubljani (UL) in katoliška Teološka fakulteta (TF) sta od leta 1952 iz političnih razlogov pravno ločeni, kljub temu pa so med njima potekale različne oblike povezave in sodelovanja. Tako je bil med drugim 19. junija 1989 podpisan protokol o medsebojnem sodelovanju med Filozofsko fakulteto UL in TF, ki sta ga podpisala dekana omenjenih fakultet ob navzočnosti rektorja UL in velikega kanclerja TF. Med sprejetimi nalogami se omenja tudi »urejanje mesta (statusa) Teološke fakultete v okviru Univerze ob upoštevanju njene specifičnosti in avtonomije« (točka 9).

Za ovrednotenje že dosežene ravni stikov in medsebojnega sodelovanja, zlasti pa kot nalogo, ki jo morata spolniti v korist slovenskega naroda in za razvoj znanosti v sedanjih razmerah, UL in TF sklepata pogodbo o medsebojnem sodelovanju, ki temelji na naslednjih izhodiščih in nalogah:

1. Ustanovi ohranjata in spoštujeta avtonomnost, specifičnost in akademsko svobodo v skladu s sprejetimi Statuti.

2. Ustanovi ugotavljata pozitivne rezultate dosedanjega formalnega ali neformalnega sodelovanja na medfakultetni ali drugi znanstveni ravni, ki s to pogodbo dobiva potrditev in nove pobude.

3. Glede na to, da TF in nekatere fakultete UL gojijo vrsto istih ali sorodnih znanstvenih in pedagoških disciplin, glede katerih je možno in zaželeno sodelovanje v obojestransko korist, ustanovi skleneta, da bosta: a) pospeševali medsebojno sodelovanje učiteljev in raziskovalcev, prav tako mentorjev raziskovalnih nalog na vseh stopnjah študija; b) sodelovali pri organizaciji podiplomskega študija, znanstvenih kongresov in raziskovalnih nalog; c) posredovali izmenjavo vsakoletnih študijskih programov. Vodstvo UL si bo v okviru svojih pristojnosti prizadevalo za omenjene oblike sodelovanja in bo o tem obveščalo svoje članice. Konkretne dogovore pa bodo sklepale neposredno zainteresirane fakultete UL in TF.

4. Sodelovanje med ustanovama bo potekalo tudi na področjih in v dejavnostih, ki omogočajo in pospešujejo opravljanje primarnih nalog obeh strani, tako glede knjižničarstva, izmenjave literature, računalništva, študijskih in socialnih vprašanj študentov ipd.

5. Obe strani bosta ustvarjali možnosti za izmenjavo rezultatov, stališč in vprašanj glede opravljenega pedagoškega in raziskovalnega dela in o njunem razvoju. V ta namen: a) se bosta strani medsebojno obveščali o sklicu in sklepih sej univerzitetnega oziroma fakultetnega sveta in sej znanstveno pedagoškega sveta, po potrebi tudi o sejah in sklepih drugih univerzitetnih oziroma fakultetnih organov, če gre za vprašanja, ki zadevajo obe strani; b) UL bo pospeševala redne stike

med dekani zainteresiranih članic UL in dekanom TF; c) se bosta občasno sestajala prorektor UL, ki je zadolžen za uresničevanje te pogodbe, in dekan TF.

6. Obe strani si bosta prizadevali, da po ureditvi pravnih in drugih statutarnih zadev pride do čimprejšnje odločitve o morebitni ponovni vključitvi TF v UL.

7. Pogodba prične veljati, ko jo podpišeta rektor UL in veliki kancler TF.

V Ljubljani, 20. maja 1992.

Ta vmesna stopnja je trajala komaj pet mesecev, saj je že novembra 1992 Univerzitetni svet UL sprejel (z nobenim nasprotnim glasom, vendar z nekaterimi vzdržanimi) sklep o ponovni vključitvi TF v UL. Dopis (B-II-11-1/92) sta podpisala rektor akad. prof. dr. Miha Tišler in predsednik Univerzitetnega sveta prof. dr. Marjan Senjur:

Univerzitetni svet je na svoji 8. seji 18. novembra 1992 ob obravnavi predloga vključitve Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani dopolnil predlagano besedilo ter sprejel sklep, da:

– se Teološka fakulteta kot akademska institucija ponovno vključi v Univerzo v Ljubljani kot ena fakultet,

– Teološka fakulteta do nadaljnjega ohrani nespremenjene svoje akte in svoj habilitacijski postopek, ki je formalno ne pa vrednostno različen od habilitacijskega postopka na Univerzi v Ljubljani in ima prav tako za cilj zagotoviti kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega kadra. S tem, da Teološka fakulteta ohranja svoj postopek habilitiranja, se odreka pristojnostim, ki jih sicer imajo članice Univerze v Ljubljani v habilitacijskem postopku na univerzi,

– posebna komisija, sestavljena iz predstavnikov Teološke fakultete in Univerze v Ljubljani oblikuje v dveh mesecih po ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani pravila, ki omogočajo delovanje Teološke fakultete znotraj Univerze v Ljubljani do dokončne uskladitve statuta Teološke fakultete, ter o tem poroča univerzitetnemu svetu. Ta pravila naj uredijo vprašanja habilitacije učiteljev Teološke fakultete, pridobivanje akademskih naslovov (magisterij, doktorat) na Teološki fakulteti in sprejemanje študijskih programov na Teološki fakulteti. Izhodišče za delo komisije je ureditev, ki velja za vse članice Univerze v Ljubljani, Teološka fakulteta pa jih lahko nagradi s svojimi internimi pravili,

– Teološka fakulteta se obveže, da dokončno uskladi svoj statut v 6 mesecih potem, ko bosta sprejeta novi visokošolski zakon in statut univerze.

Sklep je vrnil TF na položaj, ki ga je imela do leta 1949. Na krajši slovesnosti ob tem dogodku je dekan prof. dr. Metod Benedik imel naslednji priložnostni govor:

Spoštovani gospod nadškof in veliki kancler, spoštovani gospod rektor, spoštovani gospod nadškof beograjski, naš nekdanji profesor in dekan, gospodje prorektorji Univerze v Ljubljani, dragi kolegi profesorji, uslužbenci in predstavniki študentov.

Ustaljena in neizogibna zgodovinska zakonitost je, da strukture, ki spremljajo in usmerjajo človeško družbo ali celo postanejo del nje same, doživljajo nihanja, vzpone in nazadovanja, zvezdne in mračne trenutke, hodijo od mejnika do mejnika. Če upoštevamo, da je tradicija teološkega izobraževanja na Slovenskem, sicer v različnih oblikah ter intenzivnosti, stara praktično toliko kot krščanstvo v našem narodu, je razumljivo, da je tudi ta študij doživljal marsikaj in da je ob srečanju z nekaterimi mejniki samozavestneje in prodorneje zakoračil naprej, ob drugih pa se je tudi spotikal.

K današnji skromni slovesnosti nas je zbralo srečanje z mejnikom, ki sam po sebi pomeni potrditev doslej prehojene poti, obenem pa tudi ponuja priložnost za širšo uveljavitev teološkega študija v skupnih prizadevanjih za jasnejšo duhovno podobo našega naroda. Ob takem trenutku se človek nehote ozira nazaj in skuša ovrednotiti dosedanjo pot, obenem pa se tudi tipaje sprašuje po novih smereh, možnostih in nalogah. Vse to morda tem bolj, ker je v zadnjem času v naši javnosti ob ponavljajočem se vprašanju, kdaj bo TF končno spet v Univerzi, pogosto bilo slišati vprašanja, ali je ponovna vključitev v skladu z načelom ločitve Cerkve od države, ali s tem ne bi dajali prednosti eni veroizpovedi pred drugimi, ali verske skupnosti niso dolžne same gmotno podpirati verskoizobraževalne dejavnosti, ali TF uživa organizacijsko in znanstveno avtonomijo in nenazadnje, kakšno je njeno mesto v slovenskem narodu v dogajanjih našega, v resnici prelomnega časa.

Daleč, v sivi preteklosti, stoji eden prvih mejnikov, za marsikoga morda komaj še opazen, ko je namreč frankovska sinoda leta 789 — ta je segla tudi do naših krajev — določila, da morajo škofijske cerkve in opatije ustanoviti šole za znanstveno in duhovno vzgojo bodočih duhovnikov, scholae interiores za menihe, scholae exteriores za škofijske duhovnike in tudi laike. Skozi dolga stoletja visokega in poznega srednjega veka so ta določila tudi na Slovenskem dobivala vse razločnejšo podobo v samostanskih in župnijskih šolah. Tridentinska navodila so zarisala nove mejnike in po njih je ljubljanski škof Janez Tavčar v Gornjem gradu ustanovil kolegij, v katerem se je po njegovem poročilu leta 1589 šolalo 16 teologov pod vodstvom šestih duhovnikov. Sicer skopi podatki o delovanju kolegija kažejo na to, da so v programu imeli študij Svetega pisma, dogmatiko, še posebej nauk o zakramentih, vprašanja iz moralne teologije in nekaj snovi, ki bi jo danes uvrstili v pastoralno teologijo. Lahko pa trdimo, da gornjegrajski kolegij pomeni začetek organiziranega visokošolskega študija na Slovenskem. Delovanje kolegija je spopolnil škof Hren, ki mu je z rednimi škofijskimi sinodami dodal neke vrste trajno izobraževanje duhovnikov.

Vzporedno so teološki študij gojile notranje redovne šole, širše pa so posegli jezuiti; leta 1619 so uvedli predavanja iz kazuistike, po letu 1704 pa teološkemu študiju dodali še kanonsko pravo. Ob razpustitvi njihovega reda 1773 so študij teologije prenesli v semenišča v Ljubljani, Gorici in Celovcu; študijski program je zajemal sveto pismo, dogmatiko, moralno in pastoralno teologijo, cerkveno zgodovino in cerkveno pravo.

Naslednji mejnik pa vsem tistim, ki so bili odgovorni za izobraževanje bodočih duhovnikov v krajevni Cerkvi, ni pripravil veselja: z namenom, da bi bili duhovniki čim bližje razsvetljenjskim idejam državnega cerkvenstva, je Jožef II. leta 1783 vse škofijske in redovne teološke šole zaprl — vsi teologi naj bi odslej študirali v njegovih »generalnih semeniščih«. Pa so kaj kmalu, oni še za krajši čas, pripravili spremembe Francozi. Od 1810 do 1813 so v Ljubljani delovale Centralne šole s pravico podeljevanja akademskih naslovov; imele so sedem »učnih tečajev«, fakultet, med njimi teološko. S tem je naša TF in tudi UL pravzaprav že imela svojo predhodnico.

Sredi prejšnjega stoletja, v času škofa Antona Alojzija Wolfa, je Ljubljanska škofija sama prevzela ureditev teološkega študija, ki je obsegal naslednje predmete: dogmatiko, razlago Svetega pisma z orientalskimi jeziki, moralno in pastoralno teologijo, cerkveno zgodovino s patrologijo in cerkveno pravo.

Le nekaj let kasneje je nov, pomemben mejnik teološkemu študiju na Slovenskem postavil lavantinski škof Slomšek; ko je leta 1859 prenesel škofijski sedež v Maribor, je v tem mestu takoj ustanovil Visoko bogoslovno šolo, ki je že prvo leto imela 39 slušateljev. Profesorji te šole so leta 1898 začeli izdajati prvo slovensko teološko revijo Voditelj v bogoslovnih vedah. Ob njej so rasli Avguštin Stegenšek, Josip Hohnjec, Franc Kovačič, Franc K. Lukman, Ivan Križanič, Josip Zidanšek, Anton Jehart, Josip Jeraj in še drugi, ki so posegli že čisto v naš čas.

Pa spet nov mejnik in koraki v širši slovenski znanstveni prostor! Pripravlja se ustanovitev slovenske univerze. V komisiji za njeno ustanovitev je bil podpredsednik cerkveni zgodovinar Janez Zore, člani pa oba Ušeničnika, Janez Janežič in Josip Srebrnič. Leta 1919, ko zaživi ta najvišja znanstvena ustanova na Slovenskem, je med petimi njenimi fakultetami tudi TF. Dvaindvajset medvojnih let je bilo dovolj, da se je TF uveljavila v znanstvenem svetu doma in v tujini, nič manj pa kot vzgojiteljica vzgojiteljev za vero in kulturo. Imena profesorjev, kot so bili Aleš in Franc Ušeničnik, Franc Grivec, Josip Ujčič, Josip Srebrnič, Matija Slavič, Lambert Ehrlich, Janez Fabijan, Janez Janžekovič, Anton Trstenjak in drugi, bodo tudi v prihodnosti ohranila svoj pomen. Že leta 1920 je TF začela izdajati BV kot svojo znanstveno teološko revijo, ki izhaja, s presledkom dvajsetih let od leta 1945 do 1965, še danes. Profesorji TF so oblikovali slovensko teološko terminologijo, sodelovali so na mednarodnih teoloških kongresih in simpozijih, zlasti na tako imenovanih Velehradskih kongresih, kjer je imel vodilno vlogo prof. dr. Franc Grivec. Tudi v vrsti rektorjev UL najdemo teološke profesorje; to so bili Aleš Ušeničnik, Franc K. Lukman ter dva mandata Matija Slavič.

Druga svetovna vojna je viharno udarila tudi TF. Maja 1945 je velik del slušateljev in več profesorjev odšlo iz Ljubljane. Tako je v begunstvu delovala TF za Slovence vse do leta 1959. Doma pa razmere neprijazne, nato vse bolj krivične in celo sovražne. Profesorski kader je bil razpolovljen, študentska populacija prav tako, stik z znanstvenim in svobodnim svetom onemogočen in postopno se je pripravljal mejnik, ki je za dolgo časa marsikomu ostal v spotiko. Leta 1949 je TF bila dokončno izločena iz UL in leta 1952 ukinjena kot državna ustanova.

Kljub težkim razmeram je TF nadaljevala svoje delo, ostala v stiku s potrebami naroda in Cerkve, pomlajevala svoj kader, ohranila svoj ponos ter kljub različnim pritiskom tudi svojo akademsko avtonomijo. Po dvajsetih letih zaprtosti so se razmere vendarle začele nekoliko sproščati; vzpostavljali so se stiki s tujino, nekateri slušatelji so lahko šli na podiplomski študij na tuje univerze, fakulteta se je znašla v vrtincu novih teoloških iskanj po Drugem vatikanskem koncilu. Po letu 1960 je prišlo do tesnejših povezav s Katoliško bogoslovno fakulteto v Zagrebu in Pravoslavno bogoslovno fakulteto v Beogradu, ki so dobile poseben izraz v sodelovanju na skupnih ekumenskih simpozijih. Koristno znanstveno sodelovanje je spodbudila leta 1980 podpisana pogodba z Univerzo v Regensburgu, ki se ji je deset let kasneje pridružila še podobna pogodba z Univerzo v Gradcu.

Kakor so bili stiki s tujino potrebni in koristni, pa ni bilo nič manj potrebno ponovno vzpostavljati povezave s tistimi znanstvenimi ustanovami doma, s katerimi je TF tesno sodelovala že od ustanovitve UL. Tudi tu je šlo postopno: najprej osebni stiki, potem vse več sodelovanja na različnih znanstvenih srečanjih in ob tem je tiho klila tudi misel, da TF vendar spada v UL. Podpis protokola med Filozofsko in Teološko fakulteto leta 1989 je vlival upanje, da se bo to vprašanje kmalu rešilo. Junija 1990 je TF poslala vlogo za ponovno vključitev v UL, ven-

dar je stvar resnično stekla šele pod sedanjim vodstvom Univerze. Pogovori med pooblaščenima komisijama UL in TF so odstranili pravne ovire in druge pomisleke glede ponovne vključitve. Tako je Znanstveno-pedagoški svet UL 25. septembra 1992 dal predlog za pozitivno rešitev tega vprašanja, kar je bilo sprejeto na seji univerzitetnega sveta 18. novembra 1992. In tako smo pri najnovejšem mejniku: TF po 40 letih spet v UL, ki jo je pred 73 leti tudi sama pomagala ustanoviti!

In kakšno pot nam kaže ta najnovejši mejnik za naprej? Nedvomno nas vodi k nadaljevanju iste smeri, kot jo je TF hodila doslej. Obetati si smemo, da bo TF odslej imela v slovenski javnosti spet tisto mesto, ki ji glede na njeno delo pripada; da bo lažje kot doslej opravljala svoje duhovno in znanstveno poslanstvo; da bodo njeni profesorji skupaj s profesorji z drugih fakultet svobodneje raziskovali in sooblikovali duhovni prostor, v katerem bo slovenski človek mogel zoreti v spoznanjih in skupnih vrednotah; da bodo študentom zagotovljene njihove pravice in bodo mogli odgovorneje delati za človeka in družbo; da bodo enakovredni državljani in sooblikovalci naše zgodovine. Ob vsem tem pa bodo še naprej ostajale stare naloge, ki pa so vedno tudi nove!

Med temi nalogami med prve spada znanstveno raziskovanje naše verske in cerkvene preteklosti; ne moremo poznati sebe, če ne poznamo svoje preteklosti. Druga velika naloga je presajati bogastvo svetovne teologije na naša tla, pri tem pa v okolju slovenske kulture in misli na temelju življenja Cerkve na Slovenskem oblikovati teološko misel, ki bi jo smeli imenovati slovenska teologija; čeprav smo maloštevilen narod, imamo bogato kulturno tradicijo in na svoj način sprejemamo in izražamo razodeto Božjo besedo. Nemajhna naloga je tudi pomoč drugim vejam antropoloških znanosti, kar zadeva boljše razumevanje zgodovine, umetnosti, človeka in družbe. S tem služi TF hkrati svoji Cerkvi in svojemu narodu. Naj nam za to široko in odgovorno poslanstvo da novih spodbud prav srečanje z najnovejšim mejnikom v življenju TF.

Delo TF pa ni šlo le naprej, ampak se je začelo širiti na tako imenovani dvopredmetni študij. Najprej je bila sklenjena s FF UL pogodba, ki sta jo 1. julija 1993 podpisala dekan FF prof. dr. Marko Kerševan in dekan TF prof. dr. Metod Benedik. Besedilo pogodbe je naslednje:

Na podlagi določil 79. člena Zakona o usmerjenem izobraževanju (Ur. list št. 11/80, 8/90) in 39. člena Zakona o spremembah in dopolnitvah zakona o usmerjenem izobraževanju (Ur. list RS št. 12/91) ter v skladu z določili statutov obeh pogodbenih strank skleneta: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Ljubljana, Aškerčeva 2, ki jo predstavlja in zastopa dekan, red. prof. dr. Marko Kerševan (v nadaljnjem besedilu: FF) in Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Ljubljana, Poljanska cesta 4, ki jo predstavlja in zastopa dekan red. prof. dr. Metod Benedik (v nadaljnjem besedilu: TF) pogodbo o izvajanju dvopredmetnega študija:

1. S pogodbo o izvajanju dvopredmetnega študija (v nadaljnjem besedilu: pogodba) se FF in TF dogovorita o urejanju medsebojnih pravic in obveznosti pri izvajanju tega izobraževanja.

2. Pogodbeni stranki soglašata, da se bo izobraževanje izvajalo v skladu z določili zakona o usmerjenem izobraževanju, statutov obeh fakultet in v skladu z verificiranimi vzgojno- izobraževalnimi programi obeh fakultet.

3. FF in TF soglašata, da bo študij potekal in organiziran tako, da bo: – Filozofska fakulteta vpisovala študente skladno z vpisnimi pogoji vsakega VIP na ustrezno A oziroma B študijsko smer in pri vpisu izdala indeks. Rezultate iz-

bora novincev na B smeri mora TF do 30/8 posredovati referatu za študentske zadeve Filozofske fakultete. Zaradi tega se TF zaveže, da posreduje veljavne VIP—e Filozofski fakulteti in sproti obvešča o vseh spremembah. — FF in TF soglašata, da bo študij potekal in organiziran tako, da bo vsaka od pogodbenih strank zase: — potrjevala izpolnjevanje pogojev za višji letnik; — vodila lastno dokumentacijo in evidenco; — izvajala organizirano vzgojno-izobraževalno delo s svojimi izvajalci, v svojih prostorih in s svojimi sredstvi; — študentom dajala pravice, obveznosti in odgovornosti, ki so določene v statutu in drugih aktih.

4. V študij se študentje vključijo tako, da vpisujejo kot A predmet enega od vzgojno-izobraževalnih programov FF, kot B predmet pa enega pd vzgojno-izoobraževalnih programov, ki jih izvaja TF.

5. Za napredovanje v višji letnik mora študent opraviti vse obveznosti posameznega letnika iz A in B predmeta. — Ko izpolni študent vse obveznosti iz B predmeta za posamezni letnik, to potrdi pristojna služba TF v indeksu. Nato FF vpiše študenta v višji letnik, če izpolnjuje predpisane pogoje za napredovanje tudi iz A predmeta.

6. Obe fakulteti skupaj izdajata in podeljujeta diplomo. Ko izpolni študent vse obveznosti iz študija B predmeta, izda TF potrdilo, ki vsebuje podatke o študentu; programu, ki ga je končal; nazivu in evidenčni številki diplomanta. Nato FF po izpolnitvi študijskih obveznosti iz A predmeta poskrbi za izdajo javne listine — diplome. — Za datum diplome se šteje dan, ko je študent izpolnil zadnjo diplomsko obveznost iz A-programa ali zadnjo študijsko obveznost iz B-programa.

7. Vse morebitne spore po tej pogodbi rešujeta pogodbeni stranki sporazumno. — V kolikor sporazumna rešitev ni možna, je za reševanje sporov pristojna univerzitetna arbitražna komisija. V primeru, da z odločitvijo le te pogodbeni stranki ne soglašata, je za razreševanje sporov pristojno sodišče v Ljubljani, Enota Ljubljana.

8. Odstop od te pogodbe je možen le na način, da se s tem ne onemogoči študentom, ki so vključeni v program študija, ki je predmet te pogodbe, dokončanje študija.

9. Ta pogodba je sestavljena v 4 enakih izvodih, od katerih prejme vsaka pogodbena stranka 2 podpisana izvoda.

10. Pogodba stopi v veljavo, ko jo podpišeta pooblaščena predstavnika obeh pogodbenih strank in velja.

Ne samo v Ljubljani, tudi v Mariboru je stekel dvopredmetni študij, in sicer s Pedagoško fakulteto. Zadeva je tam nekoliko bolj zapletena, ker gre v mariborskem primeru ne samo za medfakultetni, kot v Ljubljani, ampak za meduniverzitetni študij, saj je »mariborska« TF zaenkrat še vedno oddelek TF UL. Besedilo pogodbe se glasi:

Univerza v Mariboru, Pedagoška fakulteta Maribor, Koroška c. 160, ki jo zastopa v. d. dekan red. prof. dr. Jože Pogačnik, in Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, ki jo po pooblastilu zastopa predstojnik Oddelka v Mariboru, Slomškov trg 20, doc. dr. Vinko Potočnik sklepata v smislu 79. člena zakona o usmerjenem izobraževanju in soglasju obeh univerz, naslednjo pogodbo o skupnem izvajanju dvopredmetnega študijskega programa:

1. Pogodbenika se s to pogodbo dogovorita, da bosta skupaj izvajala dvopredmetni študijski program, ki sta ga skladno z veljavnimi predpisi in v soglasju z vlado Republike Slovenije sprejeli obe fakulteti. — Dvopredmetni študijski pro-

gram, ki je predmet te pogodbe, sestoji iz pedagoškega predmeta teologija in drugega predmeta, ki ga študenti samostojno izberejo izmed dvopredmetnih študijskih programov, ki jih izvaja Pedagoška fakulteta Maribor.

2. Pogodbenika se dogovorita, da bosta vsak samostojno izvajala svoj pedagoški del dvopredmetnega programa, zaradi racionalizacije in poenostavitve dela pa se bodo določena dela, evidenca in dokumentacija vodila skupaj.

3. Pogodbenika se dogovorita, da bo Pedagoška fakulteta Maribor: — v sporazumu s Teološko fakulteto — Oddelek Maribor, izvedla razpis za vpis; — vodila postopek obdelave prijav za vpis, izvedla vpis, izdala indeks in o tem obvestila Teološko fakulteto — Oddelek Maribor; — na osnovi skupnih ugotovitev in obvestil o izpolnjevanju pogojev, izvedla vpis v višji letnik; — vodila osnovno dokumentacijo in evidenco o študentu; — izdajala potrdila o statusu študenta.

4. Pogodbenika bosta vsak zase: — organizirala in s svojimi učitelji, sredstvi in prostori izvajala svoj del dvopredmetnega študijskega programa; — vodila izpitno evidenco in evidenco o izpolnjevanju pogojev za vpis v višji letnik.

5. Pogodbenika bosta pri izvajanju dvopredmetnega študijskega programa medsebojno sodelovala in se sprotno obveščala.

6. Pri svojem študiju upoštevajo študenti določila statutov in drugih splošnih aktov obeh fakultet. Svoje pravice, obveznosti in odgovornosti, ki niso neposredno vezane na pedagoški proces le ene od izvajalk, uveljavljajo na Pedagoški fakulteti Maribor.

7. Po končanem študiju dobi diplomant, ki je opravil vse študijske obveznosti po obeh delih dvopredmetnega študijskega programa diplomo in pridobi strokovni naslov profesorja teologije in drugega izbranega predmeta. Oblika diplome se bo določila naknadno. Diploma ima datum, ko je študent opravil zadnje študijske obveznosti, ne glede na to, na kateri del študijskega programa se nanaša.

8. Ta pogodba je sestavljena v šestih enakih izvodih, od katerih prejme vsaka fakulteta po dva izvoda, po en izvod pa Univerza v Mariboru in Univerza v Ljubljani.

Ta pogodba začne veljati z dnem podpisa, uporablja pa se že za generacijo, ki se vpiše v študijsko leto 1993/94.

Maribor, 24. junija 1993.

Redni študijski program na TF izvajajo katedre za filozofijo, za svetopisemske vede, za liturgiko, za zgodovino Cerkve, za zgodovino krščanske literature, za osnovno teologijo, za dialog, za dogmatično teologijo, za moralno teologijo, za pastoralno teologijo, za oznanjevalno teologijo in za cerkveno pravo. V okviru TF je v zadnjih 15 letih nastalo pet posebnih institutov, ki se posebno posvečajo raziskovanju na posebnih teoloških področjih: *Institut za zgodovino Cerkve* (1978), ki vsako leto izdaja zajeten zbornik z naslovom *Acta Ecclesiastica Sloveniae* in občasno prireja simpozije; *Institut za filozofijo in družbeno etiko* (1989); *Pastoralni institut* (1989), ki je odgovoren predvsem za izvedbo letnika pastoralne specializacije; *Pedagoško-katehetski institut* (1990), ki skrbi zlasti za *Teološko-pastoralno šolo*; in *Institut za svetopisemske vede* (1993), ki med drugim skrbi za prevajanje Svetega pisma. Pod okriljem TF deluje tudi *Teološko-pastoralna šola* s katehetsko specializacijo, katere študij traja štiri leta, za vpis pa zahteva srednješolsko spričevalo.

V študijskem letu 1991/92 je TF pridobila nove prostore v Ljubljani na Poljanski 2, to je v stavbi, v kateri je nekdaj delovala Biotehniška fakulteta ter jo je Ljubljanska nadškofija kupila, primerno obnovila in del stavbe dala na voljo TF.

V njej so posamezne katedre dobile svoje kabinete. Predvsem pa se je mogla razširiti knjižnica TF, ki je pridobila novo čitalnico, poslovne prostore in skladišče ter računalniško opremo. Oprema za skladišče je dar Avstrijskega Instituta za Južno in Jugovzhodno Evropo.

G. Molin, *Das Geheimnis von Qumran*, Wiederentdeckte Lieder und Gebete, Herausgegeben von Otto Betz und Rainer Riesner, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1994, 128.

Knjiga *Qumranska skrivnost, Znova odkrite pesmi in molitve*, je pravzaprav ponatis knjige, ki jo je izdal Georg Molin leta 1957 pri založbi Karl Alber (Freiburg/München) z naslovom *Božje veličanje iz puščave (Lob Gottes aus der Wüste)*. Spomladi 1947 sta bila skupaj z drugimi rokopisi odkrita v prvi qumranski votlini dva usnjena zvitka hvalnih pesmi (hodajoth). Prvi natis teh pesmi v hebrejščini je izšel leta 1955. Samo dve leti pozneje je Georg Molin, ki je bil takrat docent zahodno-semitskih jezikov na univerzi v Gradcu, izdal izbor teh hvalnic v nemškem prevodu. Na koncu je dodal še dve blagoslovni molitvi in strokovni uvod na začetku. Prevod hvalnic je v vsebinskem in oblikovnem pogledu tako popoln, da ima knjiga še danes prvotno vrednost in ker zadnji čas raziskovalci qumranskih rokopisov spet odpirajo vznemirljiva vprašanja o razmerju qumranskega učitelja pravičnosti do Jezusa in qumranskih rokopisov do Nove zaveze, posebno evangelijev, se je založba Herder odločila, da Molinovo knjigo ponovno izda. Ker je G. Molin star že 85 let, sta to delo opravila njegova učenca Otto Betz in Rainer Riesner. Molinov prevod hvalnic je ostal v bistvu nespremenjen. Skladno z novimi spoznanji in najnovejšimi odkritji sta ga le opremila s potrebnimi opombami, knjigi pa dodala še *Mesijanske pesmi iz puščave*, ki jih je prav tako prevedel Molin, sama pa sta napisala vanje strokovni uvod in razlago na koncu. Tako ima knjiga dva dela: prvi (7-85) vsebuje Molinov prevod hvalnic in njegov dopolnjen uvod; drugi (87-128) pa Molinov prevod mesijanskih pesmi in njun uvod ter razlago na koncu.

Knjiga ima dvojno vrednost. Najprej v tem, ker nas s prevodom hvalnic in mesijanskih pesmi seznanja z vsebino qumranskih rokopisov in nato, ker s strokovnim razpravljanjem v uvodu kaže na pomen teh rokopisov in njihov dejanski odnos do Jezusa in Nove zaveze. Knjiga ne govori samo o Qumranu, temveč Qumran sam spregovori v njej. V tem je njena prednost pred mnogimi razpravami in knjigami, ki samo govorijo o Qumranu. Zadnji čas pogosto tako, da postavljajo pod vprašaj izvirnost Nove zaveze. Ta pa z objavo samih besedil omogoča dostop do skrivnosti, ki je bila vir moči qumranske skupnosti.

To skrivnost, se pravi, notranje, duhovno življenje qumranske skupnosti, najbolje razkrivajo njihove pesmi. Te so preproste in ne zahtevajo posebne strokovne usposobljenosti, da jih moremo prav razumeti. Človeka tudi najbolj osebno nagovarjajo in hkrati najbolj celovito razkrivajo pesnikov duhovni svet, njegovo vero in teologijo. Ker se večinoma začenjajo z uvodnim vzklikom »Hvalim te, Gospod«, jih imenujemo hvalnice (hodajoth), čeprav po vsebini niso vedno hvalnice, temveč bridka izpoved trpljenja, strahu in tožbe. Ta zvrst je znana tudi v Stari zavezi, vendar se qumranske hvalnice vsebinsko razlikujejo od njih. Medtem ko starozavezne poveličujejo Boga zaradi njegovih del, ki jih je storil v zgodovini Izraela, qumranske poveličujejo Božjo stvariteljsko moč in Božjo modrost. Božja modrost se kaže v Božji kazni pokvarjencev in grešnikov in v obdarovanju pevca teh pesmi s posebnimi duhovnimi darovi.

Ta se nikoli ne razodene z imenom. Vedno nastopa anonimno, Nastopa dosledno kot tisti, ki govori. Po splošnem prepričanju je ta govoreči

jaz, ki velja za ustanovitelja ali vsaj duhovnega voditelja qumranske skupnosti. On se močno zaveda, da ga je Bog izvolil, zato ne vprašuje Boga, zakaj se to dogaja in doklej bo trajalo, kot je značilno za starozavezne pesmi tožba, temveč razume vse kot Božjo skrivnost. Zato, ker je Božji izvoljenec, mu je Bog omogočil vpogled v čudovito skrivnost Božjega odrešenjskega načrta. Po tem načrtu je Bog ustvaril svet in ga od stvarjenja naprej vodi k njegovemu koncu, to je cilju, zavoljo katerega ga je ustvaril. Pesnik pa gleda v ozadju vsega dogajanja silovit boj med nebeškimi in peklenskimi silami, ki se najbolj kaže v boju luči s temo.

Luč in temo poosebljata angelski postavi: knez (Mihael, Uriel) poosablja luč; delovanje teme pa podžiga Belial. Ta ne nosi naslova knez, kar spričuje, da nima sam svoje moči, temveč deluje s privoljenjem Boga. V tem se qumransko verovanje razlikuje od Zaratustrovega, po katerem sta na začetku dve počeli. Zaradi delovanja Beliala in njegovih angelov, je zlo na svetu. Kako je prišel Belial do moči, da z Božjim privoljenjem zavaja ljudi in povzroča zlo, ni povedano. Tudi ne pravi, da je prišlo zlo na svet zaradi padca prvih staršev, kot trdi svetopisemsko razodetje (prim. Rim 5, 12), temveč zaradi padca angelov (prim. 1 Mz 6, 1-4). Od njihovega padca naprej se vsako obdobje svetovne zgodovine konča s prelamljanjem zaveze in z Božjo sodbo, vendar si Bog najde v vsakem obdobju tudi zveste in sklene z njimi zavezo. To vlogo ima zdaj govoreči jaz in z njim vred vsa skupnost, ki se je zatekla v puščavo. Ta zdaj v napetosti pričakuje, da bo nastopil konec. Takrat bo skupnost skupaj z Božjimi angeli imela odločujočo vlogo. Čez svet bo prišel strahoten požig, na to pa bo na novo ustvarjen. Hudobije in greha ne bo več. Povsod bo vladala zvestoba Bogu. Svet bo kakor raj s svojo rodovitnostjo.

H qumranski skrivnosti sodi tudi nastop Maziljenca, Mesija. Za qumrance je značilna močna vera, da bo skoraj nastopila sprememba časa, v kateri bo Bog rešil Izraela. Rešil ga bo po svojem poslancu, Mesiju. On bo človeško orodje, s katerim bo Bog izvršil odrešenje. O njem pripovedujejo pesmi iz četrte qumranske votline, nekaj pa tudi iz enajste. Ohranjene so v odlomkih; v knjigi pa zbrane pod naslovom *Mesijanske pesmi iz puščave* (107-117).

V umevanju Mesijeve osebe pa se qumranci razlikujejo od starozaveznega razodetja in krščanstva. Medtem ko Judje in kristjani govorijo samo o enem Mesiju, so qumranci pričakovali tri. Med njimi je eden prerok, dva pa maziljenca. V *Redovnem pravilu* (1 QS 9, 10-11) piše: »Dokler ne pride prerok in maziljenca iz Arona in Izraela.«

Božje besede Mojzesu: »Obudim jim preroka izmed njih bratov, kakor si ti« (5 Mz 18, 18), so umevali tako, da bo kot predhodnik ali kot sopotnik obeh Mesijev, nastopil prerok, kakršen je bil Mojzes. Mojzesov izrek o Leviju (prim. 5 Mz 33, 8-11) pa razumeli o Mesiju, ki bo prišel iz Arona, duhovnika in Mojzesovega brata. Blagoslov nad Cadokovimi sinovi, ki so bili duhovniki v Davidovi dobi, so zožili samo na enega sina. Tega so stavili na čelo vseh. On bo luč za Božje ljudstvo in za ves svet. Služil bo v templju, v presvetem, kot »angel obličja«. Tako so ob Mesija, ki bo prišel iz Davidove hiše (prim. 2 Sam 7, 8-16), postavili še duhovnega Mesija. Medtem ko bo Mesija iz Davidove hiše rešil skupnost telesnih sovražnikov, bo Mesija izmed Cadokovih sinov opravljal velikoduhovniško službo. Ta bo v tem, da bo končno veljavno tolmačil postavo.

Dvojni Mesija povsem ustreza vlogi, ki jo je imela duhovščina Cadokove hiše. Qumranci so namreč odločno nasprotovali povezovanju kraljevske in velikoduhovniške službe, kakor se je uveljavila v hasmonejski dobi. Kralj, kakršen je bil Aleksander Janaj (103-76), ki si je z osvajalnimi vojnami omadeževal roke, ne mora biti tudi veliki duhovnik, zato mora priti duhovni Mesija iz Cadokove hiše. Njegov predhodnik je duhovni voditelj qumranske skupnosti, učitelj pravičnosti.

Tudi v pripravi na Mesijev prihod se qumranci razlikujejo od judovsko-krščanskega izročila, čeprav se vsi sklicujejo na iste preroške besede. Medtem ko Nova zaveza razume Izaijeve besede: »V puščavi pripravite pot Gospodu, poravnajte v pustinji stezo našemu Bogu« (Iz 40, 3), kot nastop in delovanje Janeza Krstnika so jih qumranci razumeli dobesedno: »Treba se je ločiti od bivališča hudobnežev, tako da gremo v puščavo in tam pripravimo pot Gospodu« (*Redovno pravilo*, 8, 13). Tako je veliko laikov in duhovnikov zapustilo svoja bivališča in odšlo v puščavo. Tam so se pripravljali na Mesijev prihod tako, da so poglobljeno preučevali postavo in preroke in se trudili za dosledno življenje po njih sporočilu. Pripravo poti so razumeli duhovno. Mesija se bo vsakemu razodel, ko bo tako umeval postavo in jo spolnjeval, kot hoče Bog, da jo spolnjujemo. Zavedali so se, da človek lahko postane pravičen samo s pomočjo Božje milosti. To pa prejme, ko pod vodstvom učitelja pravičnosti v polnosti umeva postavo. Takrat postane Božji izvoljenec. Nad njim bedijo angelske moči in ga varujejo.

Čeprav pravi Molin na začetku uvoda, da ne bo razpravljal o še vedno nerešenih vprašanjih, kdo so pravzaprav qumranci, kdaj so nastali ti rokopisi, kdo jih je napisal – qumranci, ali pa so jih ti samo imeli v svoji knjižnici, kdaj so jih prenesli v bližnje votline in zakaj, pa s primerjanjem učitelja pravičnosti z Jezusom, qumranske skupnosti s krščanstvom in qumranskih rokopisov z Novo zavezo (25 sl.), odgovarja na najbolj žgoča vprašanja v zvezi s qumranskimi rokopisi. Primerjava temelji na natančnem poznanju besedil. Pri tem prav nič ne predpostavlja, domneva ali prikriva. V tem se razlikuje od številnih časnikarjev, ki pišejo o teh stvareh zelo vznemirljivo, zraven pa se izkaže, da niti jezika qumranskih rokopisov ne obvladajo, kaj šele tehniko preučevanja teh rokopisov, ki je zavoljo njihove zlepljenosti, luknjičavosti in fragmentarnosti še posebno zahtevna.

Naj navedem nekaj primerjav:

a) Med qumranskim učiteljem pravičnosti in Jezusom:

– Qumranski učitelj pravičnosti je anonimna oseba; Jezus pa nastopa z imenom. Najbolj je znan kot Jezus iz Nazareta.

– V hvalnicah razkriva govoreči jaz svoja notranja izkustva: strah pred prihodnjo Božjo sodbo, zavest svoje grešnosti, boj med dobrim in zlom v svojem srcu in veselje nad Božjo milostjo, ki ga rešuje naših vrst. Jezusu je vse to tuje. Samo on je o sebi lahko rekel: »Kdo izmed vas mi more dokazati greh?« (Jn 8, 46a).

– Qumranski učitelj pravičnosti se nima za Mesija, Jezus pa združuje v sebi qumranskega Mesija iz Davidovega in Aronovega rodu. Iz Davidovega, ker je Jezus Davidov sin (prim. Mt 1, 1 z 2 Sam 7, 12) in Aronovega, ker je Jezus tudi Božji Sin. To je o njem rečeno v 2 Sam 7, 14 in samo to daje njemu kot Davidovemu potomcu nov pomen, kajti Davidovih potomcev je bilo v tistem času veliko, samo Jezus pa hkrati tudi Božji Sin, ker je bil določen za Odrešenika.

– Qumranski učitelj pravičnosti je bil sicer preganjan, vendar ni umrl

nasilne smrti, ni bil križan. Njegove smrti tudi nikoli niso umevali kot spravno žrtev za druge; Jezus pa je bil križan. Njegovo smrt umeva Nova zaveza kot spravo za grehe vseh ljudi, pri čemer se opira na njegove besede pri posvetitvi keliha: »To je namreč moja kri zaveze, ki se preliva za mnoge v odpuščanje grehov« (Mt 26, 28).

– V nobenem rokopisnem odlomku doslej ni izpričana trditev, da bi učitelj pravičnosti po smrti vstal od mrtvih; Jezus pa je tretji dan vstal od mrtvih in poslej živi tako, da »smrt nad njim več ne gospoduje« (Rim 6, 9). Na tej resnici sloni vsa Nova zaveza in hkrati temelj krščanstva.

b) Med qumransko skupnostjo in krščanstvom. Podobnosti so zlasti v ureditvi qumranske in krščanske skupnosti:

– pri obeh opažamo, da so vezane na določena središča, medtem ko nekaj njunih somišljenikov živi zunaj njih, kot v nekakšni diaspori;

– pri obeh stoji na čelu majhen krog ljudi, ki vodi skupnost;

– pri obeh je vstop v skupnost vezan na obred z vodo. Pri kristjanih je to krst; pri qumrancih obred, podoben obrednemu umivanju. Bistvena razlika je v tem, da je krščanski obred z vodo (krst) neponovljiv, medtem ko je pri qumrancih obredno umivanje dnevno versko opravilo;

– pri obeh je v veljavi skupnost dobrin, vendar z razliko, da pri kristjanih to ni bilo obvezno, temveč jih je k temu nagibala zapoved ljubezni do bližnjega;

– pri obeh je v veljavi določen zadržek do zakona. Ta izhaja povsod iz verskih ozirov. Za kristjane je značilna razsodba apostolskega koncila v Jeruzalemu (prim. Apd 15, 29; 1 Kor 5, 9; 7, 1-7), medtem ko so qumranci živeli v obveznem celibatu;

– pri obeh so v navadi službe, zadolžene za bogoslužje in službe za socialne potrebe.

Poleg teh podobnosti pa je polno stvari, v katerih se kažejo velike razlike med qumranci in kristjani, na primer stališče qumrancev do templja, daritev, duhovščine, v pričakovanju Božjega kraljestva, razlaganju postave (sobote) itd. Zavoljo tega nujno vznikne vprašanje, kakšno je dejansko razmerje Qumrana do krščanstva?

Nesmiselno bi bilo zanikati vsako podobnost. Podobnost med Qumranom in krščanstvom je nujna že zato, ker oboje izhaja iz istega duhovnega vira, Svetega pisma stare zaveze. Medtem ko nekateri menijo, da je odnos med Qumranom in krščanstvom kakor odnos med materjo in hčerko, meni G. Molin, da je bolj pravilno reči, da gre za odnos med sestrama, in sicer med starejšo sestro, Qumranom, in mlajšo, krščanstvom. Sveto pismo stare zaveze kaže, da ni bil vedno izvoljen starejši: Bog ni izvolil Ezava, temveč Jakoba; ne prvorojenca očaka Jakoba, Rubena, temveč Juda; ne postavnega Jesejevega sina Eliaba, temveč njegovega najmlajšega sina Davida. Tako je tudi tisto, kar je pozneje nastalo po končani stari zavezi, krščanstvo, obveljalo pred tem, kar je bilo ob izteku stare zaveze, Qumranom.

Kljub vsemu pa so qumranski rokopisi neprecenljiv prispevek za preučevanje Nove zaveze. Z njihovimi odkritji je prišlo v najbolj nepopačeni obliki na dan miselno okolje, v katerem je nastajala Nova zaveza, zato danes ne razlagamo nobenega njenega odlomka, da ne bi upoštevali qumranskih rokopisov. Qumranski rokopisi pojasnjujejo in poglabljajo Novo zavezo. Vsako nasprotno mnenje izhaja zaradi slabega ali nepopolnega poznanja qumranskih rokopisov.

Francè Rozman

C. Tomić, *Začetki Cerkve – Peter, prvak apostolov,* **Provincijalat hrvaških frančiškanov konventualcev, Zagreb 1994, 216.**

Knjiga ima dvodelen naslov. Z njim Tomić pove, da razpravlja o začetkih Cerkve in vlogi, ki jo je imel pri njenem nastanku in širjenju v svet prvak apostolov, Peter. O tem bi lahko razpravljal kot zgodovinar, vendar Tomić hodi po sledeh Svetega pisma nove zaveze, posebno Apostolskih del, ki najbolj popolno opisujejo življenje Cerkve v prvih treh desetletjih njenega nastanka. Knjiga je torej razlaga novozaveznih knjig, ki razkrivajo notranje življenje Cerkve.

Po svoji navadi postavlja Tomić razpravljanje v čisto konkreten časovno-zgodovinski okvir. Zato ima knjiga daljši uvod (8-43). V njem najprej predstavi Rimsko cesarstvo, pod katerega oblast je spadala Palestina ob nastanku Cerkve. Njegov življenjski utrip so določali cesarji, zato seznanja bralce z značaji in vladarskimi prijemi posameznih cesarjev. Pri tem se opira na najnovejša spoznanja, zato so sodbe nekaterih cesarjev, na primer Tiberija, precej drugačne kot smo jih bili vajeni doslej (10).

Enako kritično prikaže judovski svet (16-27). Pri tem opozarja zlasti na Jude, ki so živeli zunaj Palestine in stališče poganov do judovske religije. S tem pa že pripravlja pot širjenju Cerkve v svet. Omogoča pa tudi, da tako laže razumemo notranja trenja v prvi Cerkvi, posebno med heleniști in hebreisti in kako se je Cerkev uveljavljala kot vesoljna Cerkev.

Temu sledi kratek pregled vsebine novozaveznih knjig. Ne razčlenjuje jih v zapovrstnosti kot so navedene v novozaveznem kanonu, temveč po času njihovega nastanka. S tem ne gre samo v korak z današnjo znanostjo, ki preučuje novozavezne knjige po času njihovega nastanka, temveč hkrati pripravlja okolje za osrednjo témo knjige: nastanek Cerkve in njeno širjenje v svet, kajti kronološka zvrstitev novozaveznih knjig je književno pričevanje življenja Cerkve, njenega nauka in duhovne moči.

Ko umesti nastanek Cerkve v določene časovno-zgodovinske okoliščine in po razčlenitvi knjig Svetega pisma nove zaveze tudi v idejno-religiozne, začne razpravljati o začetkih Cerkve. Govorim v množini, ker Tomić res pripoveduje o začetku združevanja ljudi v krščansko skupnost, o začetku krščanskega bogoslužja, o začetku oznanjevanja evangelija in širjenja Cerkve v svet. Morda je prav zato, ker govori o začetkih, manj pozoren do samega začetka Cerkve, do njenega nastanka na binkošti. Čeprav je to najpomembnejši dogodek, saj je takrat Cerkev zaživela in za trajno stopila v svet, posveča binkoštim komaj dve strani (54-55); povrh pa je pri razlagi tega dogodka zelo nedorečen, nejasen in celo sam sebi nasprotujoč.

Že oznaka binkoštnega praznika več predpostavlja kot razloži. Pravi sicer, da binkošti spominjajo na sinajsko razodetje (54), takoj nato pa dostavi, da so tudi praznik žetve, ne da bi pojasnil v čem in kako je prihod Svetega Duha spomin na sinajsko razodetje. Res pravi naprej, da so binkošti spomin na sklenitev zaveze pod Sinajem in spomin na deset zapovedi, ki jih je Izrael takrat prejel od Boga, vendar ne pojasni zveze med sinajskim razodetjem in izlitjem Svetega Duha na binkošti »čez vse človeštvo« (Apd 2, 17).

Prav tako ne pove jasno, na koga je prišel Sveti Duh. Na dvanajstere, ker so bili samo ti z Jezusom na Oljski gori, od koder je šel v nebesa? Na dvanajstere in Marijo, Jezusovo mater, kot večkrat vidimo na slikah, kajti Luka pravi, da so dvanajsteri »enodušno v molitvi z ženami in z Je-

zusovo materjo in z njegovimi brati« (Apd 1, 14)? Na skupino sto dvajset ljudi, ki jo omenja Luka tik pred binkoštmi (prim. Apd 1, 15) in je sodelovala pri volitvah novega apostola na mesto odpadlega Juda Iškarijota, pa Luka nato z besedico ne namigne na kakršnokoli spremembo kraja ali ljudi, ko začenja opisovati binkoštni dogodek? Ker Peter pri pojasnjevanju binkoštnega dogodka izrecno trdi, da se je uresničila Joelova prerokba o izlitju Svetega Duha »čez vse človeštvo« (Jl 3, 1), potem Sveti Duh ni prišel na binkošti samo na dvanajstere, temveč tudi na druge, toda kako? Tega iz Tomićeve razlage ne zvemo. Gotovo je premalo samo reči, da je na binkošti nastalo novo občestvo, če pa vemo, da je to občestvo živelo prav od Duha, ki ga je prejelo na binkošti, vendar ga niso prejeli vsi v enaki meri in ne na enak način.

Prav pri razlagi tega daru, ki ga predstavljajo jeziki, podobni plamenom, Tomić najbolj odpove. Tu se zaplete celo v protislovje. Pojava ne razume dobesedno, kot nekateri še vedno mislijo, da so apostoli s tem dobili znanje jezikov tistih narodov, katerim so pozneje oznanjali evangelij. Zanika pa tudi, da bi šlo za govorjenje, ki bi bilo podobno govorjenju v zamaknjenju (ekstazi), temveč pravi, da pomenijo goreči jeziki »molitev v nerazumljivem in nenavadnem jeziku, govorjenju, ki so ga mogli razumeti samo tisti, ki so prejeli dar Duha« (55). Najprej govorjenje zanika, resda ekstatično, nato pa izrecno govori o govorjenju, ki so ga, resda, razumeli samo tisti, ki so prejeli Svetega Duha. S tem kaže na dar, ki so ga prejeli drugi, da so razumeli apostole; v razlagi pa je treba pojasniti, kaj pomenijo jeziki nad apostoli, ne kako so se do njih obnašali poslušalci oziroma, kaj se je godilo v njih notranjosti, kajti Sveti Duh se je izlil tudi nanje! Še manj verjetno je, da bi šlo pri tem za molitev, četudi v nerazumljivem jeziku. Iz sobesedila prav nič ne sledi, da bi tedaj kdorkoli ali kakorkoli molil. Peter samo govori. Z govorjenjem pojasnjuje dogodek, z navajanjem Joelove prerokbe pa ga utemeljuje. Petra tudi vsi prav razumejo. Posledica njegovega govorjenja je bila, da se je tisti dan dalo krstiti približno tri tisoč ljudi (prim. Apd 2, 41). Na vprašanje, kakšen je potem pomen gorečih jezikov iz Tomićevega pojasnjevanja ne dobimo odgovora. Njegovo opozarjanje na zmešanje jezikov ob Babilonskem stolpu bolj kaže na sad binkoštnega daru jezikov; medtem, ko je prišlo v Babilonu do nesporazumevanja in razhajanja ljudi, prihaja zdaj do najbolj notranjega povezovanja in bratstva med ljudmi, ki so prejeli dar Duha.

V knjigi večkrat pogrešamo razlago ključnih mest. Tako v Petrovem binkoštnem govoru (prim. Apd 2, 14-40) nič ne pojasni Petrove trditve, da je Bog z vstajenjem naredil Jezusa za Gospoda in Maziljenca (prim. Apd 2, 36). To je pomembnejša Petrova trditev, kot je njegova izpoved vere v Jezusa pred Cezarejo Filipovo (prim. Mr 8, 27-30 in vzp.). Zdaj prvak apostolov in največja krščanska avtoriteta naravnost pravi, da je Jezus Bog. Kako je to trditev sprejelo judovsko uho, ker so Judje prav zato odklonili Jezusa, ker je trdil o sebi, da prihaja od Boga? Kako je sprejelo to trditev pogansko uho, ki je verovalo v mnoštvo bogov in boginj? Krščanstvo se razlikuje po veri v Jezusa Boga od enih in drugih. Na veri v Jezusa krščanstvo stoji in pade. S to resnico se je širilo v svet. Zato bi kazalo bolje naglasiti resnice, po katerih se krščanstvo razlikuje od drugih verstev in se je prav zaradi njih širilo v svet.

Na drugi strani pa nekatere stvari večkrat pripoveduje. Med drugim kar

petkrat govori o Petrovem odhodu v Rim (102, 103, 108, 128, 146). Izraz »skupnost dobrin« (koinonia) trikrat razloži (59, 64-65, 71). Sploh so opazna prepogosta ponavljanja. Vsebino Jakobovega pisma predstavi dvakrat (130 in 132/33). Besede papeža Pavla VI. na ekumenskem zboru Cerkva navede dvakrat (202, 208) in v povzetku dvakrat na isti strani (204) govori o Petrovem kaznovanju Kananija in Safire.

Do pogostnih ponavljanj prihaja največ zato, ker knjiga po svoji zvrsti ni enotna. Zamišljena je tematsko, v resnici pa je nekaj časa razlaga Apostolskih del, tudi tistih odlomkov, kjer nima Peter nobene vloge; nekaj časa je razlaga novozaveznih knjig, čeprav spet ne vseh; nekaj časa vsebina sijajno ustreza naslovu in je vsa pozornost usmerjena na Petra; nekaj časa spet izvrstna arheologija, posebno ko zasleduje Petrovo pot v Rim in kar v Rimu spominja na Petra, najbolj seveda gradnja bazilike nad njegovim grobom in raziskovanje njegovega groba.

Več stvari pa pove tako, da bralec težko pride do jasne predstave. Za prve kristjane pravi, da so sodelovali pri bogoslužju v templju in v shodnici; imeli pa so tudi svoje lastno bogoslužje, ki so ga obhajali po hišah (59). Trditev bi moral nazorneje prikazati, ker so se kristjani sprva res udeleževali bogoslužja skupaj z Judi; »po hišah« pa kaže na čas, ko so se razšli z Judi in čas preganjanja, ne pa, kakor da so imeli dvojno bogoslužje: javno skupaj z Judi in zasebno »po hišah«.

Čeprav je po naslovu knjiga zgodovina nastanka Cerkve in njenega širjenja v svet, doseže vrh v predstavitvi in razlagi Jakobovega pisma (132-141) ter obeh Petrovih pisem (150-173). V tem je zbrano toliko novega, poučnega in spodbudnega, da upravičeno uvrščamo knjigo med sodobne komentarje novozaveznih knjig. Tomić je znal v njih odkriti življenjsko moč sporočila, s katerim se je Cerkev širila in utrdila v svetu. To sporočilo pa se v svoji moči ni izčrpalo. Tudi Tomićeva kerigmatična razlaga pisem to potrjuje, zato ima njegova knjiga študijsko in oznanjevalno vrednost.

Francè Rozman

C. K. Barrett – C. J. Thornton, *Texte zur Umwelt des neuen Testament,* **UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher, Tübingen 1991, 413.**

Knjiga je nemški prevod druge izdaje angleškega izvirnika. Znani angleški ekseget Charles Kingsley Barrett je uvidel, kako potrebno bi bilo seznaniti študente Nove zaveze z vsakovrstno književnostjo, ki osvetljuje časovno-zgodovinsko in miselno okolje Nove zaveze. Ta nam, kljub poznanju njenega besedila in razlage, govori z vse preveč oddaljenega sveta. Pri predavanjih študentje nenehno poslušajo o papirih, napisih, filozofih in cesarjih, rabinih in apokaliptikih, pisateljih, kot sta bila Filo in Jožef Flavij, vojskovodjih, kot sta bila Juda Makabejec in Tit, vendar malo od tega poznajo iz prve roke. Celo znanje tistih, ki prihajajo na teološke fakultete iz klasičnih srednjih šol, navadno ne seže prek Rimskega cesarstva in njegove besedne ustvarjalnosti. Malokdo pozna judovki Talmud ali bogato religiozno književnost narodov, s katerimi si deli kulturne korenine judovstvo, iz katerega pa je izšlo krščanstvo. Zato je izdal leta 1956 knjigo z naslovom Književnost novozaveznega okolja. Knjiga je takoj zbudila pozornost, ne le pri študentih Nove zaveze, temveč

tudi pri drugih, saj so stoletja pred Kristusom in po njem, tako bogata po svoji miselnosti in raznovrstni besedni ustvarjalnosti, da mora biti, vsaj globalno poznanje vsega tega, posest vsakega izobraženca.

V naslednjih letih je prišlo do veliko novih odkritij. Med njimi je najpomembnejše qumransko odkritje (1947) in odkritje številnih papirov v Gornjem Egiptu. Zato je Barrett po tridesetih letih oskrbel (1986) drugo dopolnjeno izdajo. Vsebinsko je bila tako obogatena, da je bila znova prevedena v nemščino. Prevod je zdaj oskrbel dr. Claus-Jürgen Thornton. Dodal je precej novega gradiva. Tako je poglavje qumranskih besedil v celoti na novo urejeno (251-287). H poglavju o gnozi in gnosticizmu je dodal besedila iz Nag-Hammadi in mandejsko književnost (145-150), česar druga Barrettova izdaja nima. Pri poglavju Jožef Flavij je dodal dostavek Jožef Flavij kot razlagalec Svetega pisma (322-327). Obogatil je poglavje o targumih (348-355) in poglavje mistike z dodatki judovske mistične književnosti (387-393), tako da nemška izdaja ni samo prevod angleške, temveč vsebinsko tako dopolnjena, da pravi zanjo Barrett, da je skupinsko delo.

Knjiga ima trinajst poglavij. Prvo vsebuje pisne dokumente, ki razkrivajo ureditev Rimskega cesarstva (1-23); drugo navaja papire po njih pestri vsebini (24-57); tretje latinske, grške in semitske napise na kamen, glino in kovino (58-70); četrto je posvečeno filozofom (71-121); peto gnozi in gnosticizmu (122-150); šesto misterijskim religijam (151-163); sedmo vsebuje dokumente in spise, ki opisujejo judovsko narodno zgodovino (164-207); osmo navaja bogato rabinsko književnost (208-250); deveto je v celoti posvečeno qumranskim rokopisom, nekatere od njih, na primer znameniti komentar (pešer) Habakukove prerokbe (1 Qp Hab) navaja v celoti (251-287); deseto navaja dela in izreke judovskega filozofa Filona Aleksandrijskega (288-305); enajsto pa judovskega zgodovinarja Jožefa Flavija (306-327); dvanajsto je posvečeno Septuaginti in aramejskim targumom (328-355); zadnje, trinajsto, pa apokaliptiki (356-393), pri čemer najprej razpravlja o apokaliptični književni vrsti (356-370), nato o temeljnih apokaliptičnih pojmih in navaja konkretne primere (371- 386), konča pa z judovsko mistiko (298-303).

Vsako poglavje se prične s kratkim, strokovnim uvodom v njegovo vsebino. Nato navaja konkretno gradivo: izreke, odlomke iz knjig, pričevanja, dokumente. Iz spisov ali knjig navaja tiste dele, ki se tako ali drugače nanašajo na Novo zavezo. Na koncu navedkov so kratka pojasnila v obliki opomb. Ta posebno vidno kažejo na Novo zavezo. V tem miselnem okolju dobi veliko novozaveznih izrazov, pojmov in stvari naenkrat globlji pomen, zlasti pa je v tem okolju potrjena njihova zgodovinska verodostojnost. Knjiga tako poglablja, utemeljuje in razširja pomen Nove zaveze, da je nepogrešljiv pripomoček za njeno znanstveno preučevanje. Knjiga ni lahko branje. To je izrazito študijska knjiga. Daljni svet Nove zaveze postaja po njej bolj razumljiv. Zaradi izjemno bogate vsebine, zlasti pa njene dokumentiranosti, je knjiga dragocen pripomoček, ne samo za študij Nove zaveze, temveč tudi za bolj temeljito in celovito poznanje antičnega sveta, ki s svojo duhovnostjo lahko obogati vsakogar.

Francè Rozman

C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Zur Kirchlichen Erbsündenlehre,* Stellungnahmen zu einer brennenden Frage, Johannes, Einsiedeln 1991, 102 str.

Verjetno ni težko ugotoviti, kaj vedno znova prebuja vprašanje o človekovem izvoru in cilju, zgodbo o začetku zgodovine in njenem veličastnem loku, čeprav je v njenem okviru tudi zgodba o človekovem padcu. Mnoge različice zgodbe o izvoru hočejo ta padec obiti. Po mnenju R. Spaemanna, enega od avtorjev drobne knjige pred nami, je opaziti na drugi strani odpor do zgodbe o izvirnem padcu, ki ga zaznavajo skoraj vse religije sveta, na poseben način pa govori o njem judovsko-krščansko izročilo, ki trdi, da je bil ta padec tudi in predvsem stvar človekove svobodne odločitve. Preteklo jesen smo dobili slovenski prevod Avguštinove knjige *De nuptiis et concupiscentia* (*Zakonski stan in poželenje*, Krt, Ljubljana 1993), ki je eden temeljnih doktrinalnih besedil o izvirnem grehu. Glavni poudarek tega Avguštinovega dela je verjetno na potrebnosti krsta otrok. Način, kako se v pričujoči knjigi trije zelo znani avtorji soočajo z naukom o izvirnem grehu, kaže na problem kultur, ki so se »naselile za stalno«, se zazidale in v strahu za svojo svobodo sprejele ustrezno zakonodajo proti tujcem, se odločile za določeno družbeno obliko, utemeljeno na blagostanju in izražajo temeljno nezaupanje do osvoboditve, ki jo predvideva religiozni pretres. Religija je lahko v tem svetu čisto okamenela ali pa se je stopila s kulturo.

Glavni avtor knjižice je C. Schönborn. Sodeloval je na simpoziju o izvirnem grehu leta 1989 v Rimu. Leto kasneje je bil gost Pogovorov pri sv. Juriju (St. Georgens Gespräche) na Koroškem, ki je potekal na to témo. V kratkem predgovoru zvemo, da je eden od razlogov za nastanek teh zares zanimivih stališč treh znanih avtorjev do nauka o izvirnem grehu človekova zaprepaščenost ob razsežnostih zla v sodobnem svetu, strah današnjega človeka, ki se na drugi strani na vse načine prizadeva, da zla ne bi priznal ali v njem ne videl svoje svobodne udeležbe in svoje krivde.

Ko R. Spaemann pravi, da je ta neznanska upornost sodobnega človeka proti nauku o izvirnem grehu, o katerem govori judovsko-krščansko izročilo in ki ga zastopa Katoliška Cerkev, se pravi proti dejstvu, da je v vsakem grehu vendarle najbolj sporen človekov svobodni pristanek, dokaz za avtentičnost nauka in nedvoumnost posledic, ki iz tega sledijo. V tem uporu ne gre za popolno odklonitev nauka o človekovem padcu. Najbolj sporno in najtežje v katoliškem nauku je to, da ne molči o človekovi svobodni izbiri, da se ne da več kazati s prstom le na drugega ali drugače: greh je brez vzroka in brez razlag in edino zdravilo zanj je odpuščanje, pokora in sprava. Če pogledamo okrog sebe, naletimo na nešteto poskusov, kako raz-ložiti zgodbo o grehu in morda raz-staviti tudi samo jedro te zgodbe in najti zanjo tako razlago, da je treba to zgodbo enkrat za vselej zaključiti in iti naprej. Ko je M. Buber pisal knjigo o Mojzesu (1944), ga je ob zgodovinskem jedru zgodb o Mojzesu najbolj privlačilo vprašanje, zakaj je toliko dogodkov v njegovem življenju brez »razlag«, da so se sicer te razlage pojavljale kot pripovedi (sage) in povezave različnih zgodovinskih dejstev in da so mnoge postale tudi snov Svetega pisma, da pa se je Mojzes sam kot osvoboditelj pojavljal v trenutkih, ko so bile raz-lage še kako potrebne (npr. egiptovske nadloge), vendar jih je njegova prisotnost, ne

njegove verzije razlag, onemogočila. Mojzes vztraja pri tem, da tistemu, ki sprejme dogodek kot znamenje Božje prisotnosti, razlaga dogodka ni potrebna. Mojzesova prisotnost je zmedla hermetično egiptovsko religijo; faraonu je bila bolj zoprna njegova prisotnost kot pa nadloge. Nekaj časa se je zdelo, da bo mogoče nadloge razlagati tako, da »se je našel krivec«. Mojzes dogodkov ne razlaga, ampak jih ima za znamenja Božje prisotnosti.

Če poskušamo na ta način pogledati na snov, ki jo obravnava knjiga naših treh avtorjev, bomo naleteli na skoraj isto vprašanje: v podnaslovu pravijo avtorji, da gre za stališče do nauka in ne za poskuse raz-lag. Tako se načelno ohranja stik in hkrati distanca do vprašanja, katerega bistvo je skrivnost in brez razodetja nedostopno. S tem lahko tudi vidimo, da se ključno vprašanje: ali zavzeti stališče ali razlagati pokriva z vprašanjem: ali religija razodetja ali religija razuma in razlag. Čeprav je, podobno kot v času nastajanja biblične zgodbe, na razpolago cela vrsta (tudi filozofskih) teorij o izvirnem grehu, pa daje misliti današnje bohotenje alternativnih naukov o izvoru človeka, nove protologije in eshatologije, ki se izogibajo jedru dogodka, človekovi prostovoljni udeležbi, in se »grejo skrivalnice« in »iskanje krivca«. Religiozno in kulturno okolje (dozdevna religija razuma in časti ter njene pojavne oblike) se zapira pred celoto svojega spomina in se distancira ne samo do nepojasnjenih ugank okrog prvega greha, ampak tudi do posledic, ki iz tega sledijo. Tako se ta svet spreminja v svet nedoumljivih ugank, dvomljivih lepot in mehanizmov, ki človeka ne nagovarjajo in ki ne pričakujejo človekove predanosti, pač pa se ga lastijo kot predmeta.

Trije avtorji zavzemajo stališče do dogodka, ki ni bil niti začetek niti konec poti, ampak dogodek na poti, ki je lahko tudi nov začetek. Seveda je lahko tudi konec, če postanejo razlage in alternative razodetju pomembnejše, če na silo umolkne Božji glas (klicanje k pokončnosti) ali če človek začne Boga izsiljevati, če torej pride do tega, da si človek želi kvečjemu še subtilnejši razum in globlje razumevanje nauka o izvirnem grehu, ne sprejme pa več nauka in resničnosti greha. Vsi avtorji so pozorni na ta prehod med razumevanjem greha in priznanjem resničnosti. Nobeden od njih ne meni, da bi bilo treba zlo pojasniti, pač pa nasprotno: hočejo pokazati, da sodobne razlage zla, ki jih na neki način zaznamuje skoraj jezno odklanjanje katoliškega nauka o izvirnem grehu, vodijo v absurdno zanikanje zla kot takega. C. Schönborn to omenja v Predgovoru h knjigi, ki ga simbolno datira z godom sv. Avguština, najbolj radikalnega zagovornika, da je človekov padec v greh zgodovinski samo v okviru priznanja absolutne prednosti zgodovine odrešenja.

Pojdimo po vrsti. A. Görres, eden vodilnih predstavnikov sodobne globinske psihologije, se glede nauka o izvirnem grehu in njegovih posledicah omeji na nekaj psiholoških pripomb o uganki človekove bede na eni strani in na drugi strani na dejstvo, da popolna osvoboditev od bremen človeka ne vodi v dejansko večjo prostost, ampak v zanko strahu, sovraštva, skratka, v ponovni greh. Tudi iz drugih Görresovih del na to témo (npr. v knjigi *Ali religija pozna človeka? /Kennt die Religion den Menschen?/*, Pieper, München 1983, ali v knjigi *Zlo. Poti do njegovega obladovanja v psihoterapiji in krščanstvu /Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*, Herder, Freiburg 1984, ki je nastala v sodelovanju s K. Rahnerjem) izvemo, da je njegovo temelj-

no vprašanje, ki ga v nauku o izvirnem grehu zaznava psihologija in on kot psiholog, človekova nepopolnost in nedokončanost stvarjenja. Na eni strani je hrepenenje po neomejeni avtonomiji, na drugi pa blag spomin na človekov temeljni poklic, ki je dobro. Avtor je pozoren na to, da »spoznanje greha« oziroma »spoznanje zadolženosti osebe« nikakor ne pomirja, ampak da se šele sedaj dodobra razplamtijo tudi strasti. Spoznanje je nujno potrebno, toda samo spoznanje zadolženosti je premalo. Na podlagi posledic izvirnega greha avtor ugotavlja, da greh, ki po nauku ni prizadel temeljne strukture osebe, ni imel najprej kvarnega vpliva na človekovo razsodnost (spoznanje), ampak na njegov spomin. A. Görres ugotavlja, da je gnoseološko poželenje (ki glede na Avguštinov nauk ni grešno) dramatičen dokaz za to, da je greh v bistvu izguba spomina o izvoru in da je potemtakem tudi najbolj plemenita oblika želje po spoznanju v bistvu polna dvomov in vprašanj o resnici in smislu. To je nekoliko nenavadna pripomba globinske psihologije k nauku o izvirnem grehu, ki jo pojasnjuje tudi razodetje: za smisel ni mogoče kockati. Božja zahtevnost (pred grehom in po njem) je prav v tem, da ni slepa za to, kar se je zgodilo, da pa ni odvisna od tega, kar se je zgodilo, in da so njene zahteve ostale iste. A. Görres pravi, da je »izgubljeno« integriteto mogoče do neke mere dojeti samo v redu ljubezni (ordo amoris), predvsem pa je samo v njem mogoče sprejeti nespremenjeno zahtevnost stvarjenjskega (odrešenjskega) reda. Avtor opozori na dejstvo »blazne želje po nedolžnosti«, ki brez reda ljubezni ni sposobna stati pokonci in ne »ljubovati« Bogu. Tej kljubovalnosti pravi Görres »agonalni izziv«, razviden v Jezusovem smrtnem boju v Getsemaniju. Solidarnost z grehom je torej nekakšno »mlačno ugodje«, kot ga je pravilno opredelil tudi S. Freud in ostal pri tem. A. Görres zaključi: Bog je vrgel človeku rokavico ljubezni. Zadolženost (krivda) in nujnost sprave sta brez nje nedoumljivi. Sprava je utelešenje odrešenja.

R. Spaemann pokaže na nekatere težave nauka o izvirnem grehu, ki so padle v oči njemu, laičnemu teologu. Ne trudi se pojasnjevati dogme, kajti dogma pojasnjuje. Tu pa se začnejo njegova vprašanja o težavah nauka, se pravi problem bolj ali manj zavestnega odklanjanja nauka, pa ne le nauka o grehu, ampak tudi dopuščanja in odpuščanja, v kateri je (izvirni) greh šele viden. Zato pravi, da nauk o izvirnem grehu sploh ne govori samo o grehu, ampak o grehu le toliko, kolikor greh zaznamuje (omejuje) človekovo eksistenco od začetka njegovega zavedanja. Ugotavlja, da se zavest sodobnega človeka upira temu, kar pojasnjuje zgodba o izvirnem grehu in njegove posledice, na osnovi iste (prve) predpostavke: »etsi Deus non daretur«, »kot da Boga ne bi bilo«. Avtor navede vzroke tega odpora: naturalizem, spiritualizem, individualizem ter zahtevo po obvladovanju človeškega okolja, ki so, kot pravi, »metamorfoze dogme o izvirnem grehu«. Te doktrine se ne prizadevajo nauk popolnoma izriniti, ampak ga nadomestiti in izstopiti iz tega naravnega reda. To je v bistvu Spaemannov očitek sodobnim znanostim, ki imajo v rokah blago in škarje umetnega okolja, v katerem postavljajo človeka in človeštvo v nevarnost, da izstopi iz zgodovine odraščanja in osvobajanja, o katerem govori zgodba o izvirnem grehu, in da človeka dokončno popredmetijo. Pomembno je, pravi Spaemann, da biblična zgodba pripoveduje še nekaj drugega, ko prepoveduje in zapoveduje. Po eni strani dviga človeka nad druga bitja v nara-

vi, saj je cilj zapovedi (spoznanja narave) svoboda; po drugi strani pa človeka postavlja v sredo narave in mu naroča, naj prevzame odgovornost zanjo. S tega zornega kota je izvirni greh zavestno človekovo odklanjanje zadolženosti za naravo in poskus izstopa iz toka realne zgodovine. R. Spaemann s tem ne misli na izstop iz zgodovine, ampak tudi vstop v eksistencializem. Ta po njegovem predstavlja človeka, zaprtega zunaj samega sebe. Zavrnitev nauka o izvirnem grehu namreč v večini primerov ni tako radikalna, ampak je predvsem odklonitev zapovedane zadolženosti za (svojo) naravo, s tem pa presenetljivo zavestno strinjanje s kot nespremenljivim dejstvom, da je človekova narava popolnoma propadla. Bistvo protestantske verzije nauka o izvirnem grehu, ki je voda na mlin individualizmu in eksistencializmu, je v tem, da gleda na greh zgolj v naravnih okvirjih, se pravi kot na nespremenljivo dejstvo, »etsi Deus non daretur«. Človek konec koncev tudi nima nobenega smisla. V zadnji konsekvenci je to materialistični naturalizem. Tako je zgodba, iztrgana iz svojega konteksta, nehala govoriti. Ali se ni zgodilo prav to, kot pravi Spaemann, da se je v celotni zgodbi in v nauku tako zelo poudarjal greh, da je postala celotna zgodba odvratna in da se je v njej izgubila povezava z odrešenjsko zgodovino. Vse alternative nauka o izvirnem grehu, ki bolehajo za tem odklanjanjem odrešenjske zgodovine in ne kličejo k spreobrnjenju, pa kljub vsemu ne moremo skriti vprašanja: Kaj bi bilo, če bi bilo? Sedanje stanje zavesti se nagiba k razlagi zgodbe, k iskanju vzrokov za stanje itn., »etsi Deus non raderur«. R. Spaemann opozori na to nevarnost tudi v okviru katoliškega nauka, čeprav zaključi, da je v katoliški teologiji porok za avtentičnost nauka to, da daje absolutno prednost razodetju in pa njeno dejansko sprejemanje človekove presežnosti, se pravi človeka kot takega, celega človeka, in osebe kot ključnega teološko-antropološkega pojma.

C. Schönborn, ki je dogmatik, ne zavzema svojega stališča do nauka, ampak ga predvsem povzema z vidika absolutne prednosti odrešenjske skrivnosti. Nauk o izvirnem grehu je ključ za razumevanje brezpogojne dobrosti stvarstva in ključ za razumevanje nujnosti odrešenja. Nujnost odrešenja ni posledica greha, ampak greh bi bil brez odrešenja neviden. Razodetje gleda na greh z vidika stvarjenjske in odrešenjske zgodovine: svet, posebno človek v njem, ni zaprt sam vase, ampak je ustvarjen »po podobi« ali »preprost« (prim. Prd 7, 29; mišljena je »pokončnost«; nem: »gerade«; fr: »tout droit«: naravnost, »rectitudo«); človekova veličina je v Božjem prijateljstvu in v edinosti vseh ljudi med seboj. V nauku o izvirnem grehu je obsojena sleherna oblika rasizma. Avtor pokaže, da zgodba o izvirnem grehu govori o Božji dobroti. Greh ni posledica stvarjenja. Stvarjenje je sicer nedokončano in minljivo, toda nedokončanost stvarjenja ni pomanjkljivost. Bistvo zgodbe in nauka o izvirnem grehu je v tem, da pokaže na greh, ki kot tak nima vzroka in ga ni mogoče pojasniti, ampak da je plod svobodne izbire. To pa pomeni, da je bil človek v prvem grehu aktivno udeležen in da se ne more opravičiti. Škandal greha je, da je dej svobode. Ali je krivda prevelika cena za greh ali ne, je drugo vprašanje. V središču zgodbe je dejstvo osebnega dejanja, pa ne le dejstvo človekovega greha, ampak predvsem dejstvo brezpogojne ponujene Odrešenikove roke »enkrat za vselej« (Hebr 7, 27). Temeljna posledica tega dejanja ni pripisovanje greha, ampak odpuščanje in klic k spravi in pokori. C. Schönborn

dobro pokaže, kako razdiralna je lahko gnostična interpretacija teksta, se pravi mrzlično iskanje vzroka za to stanje. Nauk o izvirnem grehu je pripovedovanje o človekovem okolju, v katerem uresničenje svobode ni v zanikanju resnice, ampak v spoznanju in priznanju dobrega in resničnega. To skratka pomeni, da greh vendarle je svobodno dejanje, in sicer svobodni »ne« brez pravega spoznanja in s katastrofalnimi posledicami. Zaradi uresničenja svobode kot možnosti izbire resnice je greh prišel v vidno polje kot škandal in zloraba spoznanja in svobode.

Eno najtežjih vprašanj nauka je prenašanje greha iz roda v rod oziroma dedni greh. Avtor niti enkrat ne omeni Avguštinovega dela *De nuptiis et concupiscentia*, čeprav je to delo klasičen prikaz tega vprašanja, pač pa citira Tomaža Akvinskega in kanone tridentinskega koncila, ki za Avguštinom poudarjajo, da je ta greh (in vsak drug) določena pomanjkljivost, ki se prenaša po naravi, čeprav ni osebni greh, kot drugi grehi, vendarle kljub temu osebni greh, kolikor govori o človekovi solidarnosti z grehom. Podobno kot posledice bolezni ostanejo tudi po ozdravljenju, se tudi posledice greha, posebno ko gre za osrednje vprašanje: uporabo svobode, odtisnjejo v človeka kot sovraštvo, izgovarjanje na ne-svobodno dejanje ali kot beg iz okolja realnega bivanja. Nauk o izvirnem grehu je najtesneje povezan z naukom o človeku ter njegovi povezanosti s svojimi dejanji.

Greh je razumljiv šele v luči Kristusovega odrešenja. S tem je povezan odnos do krsta otrok (Avguštin), se pravi odrešenjska solidarnost v družini in družbi (Cerkvi) in v svetu. Priznanje tega dejstva, da je greh mogoče premagati samo z dobrim, je posebno v našem času lahko ozdravljujoča obramba proti vsem totalitarizmom, ki so zadnji stadij hermetičnih kultur in religij in gluhi za klic po spreobrnjenju.

Morda preseneča dejstvo, da je krst otrok najpogostejši predmet kritike in s tem tudi zanikanje nauka o izvirnem grehu. Cerkev pa z velikim občutkom za človekov položaj z naukom o izvirnem grehu naroča tudi sebi, da je ta nauk ena od njenih poti do resničnega spoznanja človeka, ki je ustvarjen za dobro, vendar sposoben storiti tudi zlo.

Osupljivo in na neki način za sodobnika poniževalno pri tem je, kot pravi Pascal, »da je tista skrivnost, ki jo najmanj poznamo, to namreč, kako se izvirni greh prenaša, stvar, brez katere sploh ne moremo poznati samih sebe! Saj ni dvoma, da nobena stvar ni bolj spotakljiva za naš razum kakor reči, da so zaradi greha prvega človeka krivi oni, za katere se zdi, da ni mogoče, da bi ga bili deležni, ko pa so tako daleč od tistega vira« (*Misli*, 434). Avtorji te brošure pokažejo na praktične posledice odklanjanja spomina in solidarnosti. O tem govori papež Janez Pavel II. v okrožnici *Ob stoletnici*: »Če ljudje mislijo, da obvladajo skrivnost popolnega družbenega reda, ki onemogoča zlo, potem tudi verjamejo, da smejo za uresničitev tega cilja uporabiti vsako sredstvo, tudi nasilje in laž. Politika s tem postaja »posvetna religija«, ki si domišlja, da bo na tem svetu ustvarila raj« (25).

Avtorji so si edini predvsem v tem, da je katoliški nauk o izvirnem grehu pristen izraz razodete religije oziroma religije razodetja, ki lahko tudi našemu času tolmači brezizhodnost ideologij in njihovo napačno pojmovanje človeka. Hkrati so toliko doma na svojih področjih, da so zares razumljivi in ne toliko zahtevni, da bi lahko njihovo misel odklonili iz tega razloga.

Anton Mlinar

Avrelij Avguštin, *Zakonski stan in poželenje* (prevedla Nataša Homar, spremno študijo napisal Marko Kerševan), Krt, Ljubljana 1993, 123 str.

Neposreden povod za prevod Avguštinove knjige *Zakonski stan in poželenje* (*De nuptiis et concupiscentia*), ki je izšel v preteklem novembru pri založbi Krt, je menda bila knjiga U. R. Heinemann, *Katoliška Cerkev in spolnost* (*Eunuchen für das Himmelreich*, DZS, Ljubljana 1992), ki je kljub udarnemu naslovu (tudi pri nas) doživela razmeroma slab odziv, vsekakor dosti slabšega od pričakovanj. V tej knjigi je avtorica, ki je bila svoj čas profesorica na katoliški Teološki fakulteti v Bonnu, v svojem gledanju na katoliško spolno moralo zlila ves svoj gnev na institucijo, ki jo je »morala« zapustiti zaradi izrečnega zanikanja Marijinega devištva. Ta podatek je skoraj usodno povezan z Avguštinom, ki je v njeni knjigi edini avtor, ki je imenovan v enem od naslovov poglavij. V tem poglavju je avtorica razmeroma na široko predstavila prav omenjeno Avguštinovo knjigo. Knjiga spada ne samo med temeljna Avguštinova protipelagijanska besedila, ampak tudi med temeljna besedila njegovega gledanja na zakon in zakonsko moralo, na dobrost narave, na izvirni greh, na nujnost krsta (prerojenja), na dostojanstvo otrok, na milost itn. Sedaj jo imamo pred nami v slovenskem prevodu, kar je zelo dobrodošlo.

Naslov knjige je jasen, odgovor na vprašanje, kaj je glavna vsebinska poteza knjige, pa ni tako enostaven. Težavnost odgovora spremlja celotno vsebino knjige, in ne samo to, ampak tudi preostanek Avguštinovega življenja. Upoštevati je treba, da je knjiga napisana kot odgovor na pelagijansko herezijo, ki je z Julijanom iz Eklana dobila nenavaden zagon. Avguštin sicer v začetku prve knjige pravi, da bi se lahko »v svoji silni trdnosti vere smejal« očitkom proti sebi, da pa »je dobro, da znamo tisto, kar verjamemo, tudi zagovarjati« (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 2, 2). Knjiga namreč ne govori samo o zakonu, ampak o potrebnosti krsta za otroke, se pravi tudi in predsvem o izvirnem grehu: o tem, kaj je izvirni greh in kako se prenaša po rojevanju. S tem je sklenjen vsebinski razpon, ki ga nakazuje naslov. V letih 417-21, ko je knjiga nastajala (prva je nastala leta 419, druga pa leta 421) je Avguštin pobudnik vsaj treh pokrajinskih sinod v Kartagini, med katerimi je najbolj odmevna prav sinoda leta 419 (kanon 70). Knjiga je deloma tudi polemična, vendar se s krivoverstvom (Julijanom) ne spopada neposredno. Res zavrača njegove poglede na zakon (dobrost zakona) in spolnost (»Spoli in spolnost je od Boga, niso pa grehi; ni od Boga nepokorščina udov po telesnem poželenju«, *De nuptiis et concupiscentia* 2, 6, 16), na človeka in na Boga, toda Avguštin dosledno sledi antropologiji in teologiji in tako bravcu ponudi izredno natančno merilo za razlikovanje katoliškega nauka od kriverskega; prav ob vprašanju, kaj je izvirni greh in kako se ta prenaša, pokaže, kdo je zanj človek in o katerem človeku govori. Z vidika prej omenjene pobude za prevod te knjige pa je treba upoštevati tudi prisotnost nekakšnega predsodka, češ da je avtor teorije o izvirnem grehu prav Avguštin. Če bi bilo mogoče dokazati, da je avtor teorije res Avguštin, bi njegov nauk mogoče res lahko spodbijali z dialektičnim načelom, kdo ima prav, ali pelagijanci (Julijan) ali Avguštin, kar med drugim trdi tudi avtor uvodne študije M. Kerševan. Avguštin se sklicuje na »starodavno in trdno pravilo katoliške vere« (*De nuptiis et*

concupiscentia 1, 1, 1), v drugi knjigi pa še posebej na svojega prednika škofa Ciprijana (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 29, 51). O tem malo pozneje.

Naslov knjige po svoje zakriva vsebino – teologijo zakona, na drugi strani pa odkriva domala rdečo nit Avguštinovih del: najmanj osem njegovih knjig je posvečenih zakonu in zakonskemu življenju. Takoj po njegovem spreobrnenju je nastala knjiga *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (O nraveh Katoliške Cerkve in o nraveh manihejcev, 387-89), v kateri razkrinkava manihejski dualizem, ki je vzrok njihovega razvrednotenja zakona. O dobrosti zakona je kasneje napisal še dve knjigi: *De natura boni* (O naravi dobrega, 399) in *De bono coniugali* (O dobrosti zakona, 401). Pozneje je napisal še knjigo *De bono viduitatis* (O dobrosti vdovstva, 414). Še več knjig v obrambo dobrosti zakona je Avguštin napisal proti pelagijancem: *De coniugiis adulterinis* (O prešuštnih zakoncih, 421), *Contra Iulianum* (Proti Julijanu, 423), *Contra Iulianum opus imperfectum* (Proti Julijanu, nedokončano delo, 429)30) in seveda knjigo *De nuptiis et concupiscentia*. To dejstvo je zgovorno: zakon je bil ničkolikokrat bojno polje ideologij in herezij. Avguštin je prepričan, da zato, ker je zakon Božje delo – starodavna posoda obljube in odrešenjsko znamenje – in zato trdna institucija. Po drugi strani je sam morda najglobl je razumel, da je za zakon in družino zares nevarna pri pelagijancih nenavadno optimistična antropologija, ki pa – kolikor je govor o zakonu – zamenjuje (in ločuje) zakon in spolnost (v zakonu), in kolikor je res govor o človeku, razjeda njegovo spoznanje in svobodo, zakonsko razmerje in nenazadnje tudi njegovo religiozno naravo, njegovo presežnost. To je razlog, zakaj Avguštin brani zakon v imenu katoliškega krščanstva. Sam pravi takole: »Zatorej ni ne zakonska, ne vdovska, ne deviška čistost resnična čistost, če ni v službi resnične vere« (*De nuptiis et concupiscentia*, 1, 4, 5). Ta razlog se v skoraj isti obliki pojavi skoraj 1400 let kasneje pri Alfonzu Ligvoriju.

S tega zornega kota je zanimivo vprašanje, zakaj M. Kerševan, avtor uvodne študije *Avguštin – »cerkveni oče Zahoda«* (7-30), na koncu podleže žal preveč »znani« (naučeni) predstavi o zadnjem obdobju rimskega imperija, ki naj bi bil čas religioznega in ideološkega pluralizma, in to obdobje primerja sodobnemu času ravno zaradi domnevnega pluralizma, ki ga je cesarstvo menda branil (omogočal), Cerkev (Avguštin) pa blokirala. Med drugim pravi: »Bil je čas pluralizma, ko zaradi herezij nisi ravno nujno izgubil glave, tvegal pa si kožo (...) Bil je čas, ko tudi še ni bilo jasno, kaj vse je in bo herezija in kaj univerzalni katoliški oziroma pravoverni, ortodoksni nauk. Prav zato se je tudi treba in se je splačalo bojevati na 'ideološki fronti' s (skoraj) vsemi sredstvi (...) Kasnejša Avguštinova posvetitev pomeni seveda dokaz, da je njegova usmeritev prevladala, toda v njegovem času to še ni bilo tako gotovo« (Kerševan, 29 sl.). Tako nekako se tudi nadaljuje. To vnašanje dialektičnega načela, ki nasprotnika izloči, kot da bi to bila igra na izpadanje, je žal tudi znamenje tiste neopredeljenosti do avtorja in do vsebine, ki konec koncev dobro študijo o najbolj značilnih avguštinskih témah postavi v kaj čudno luč. Ko boj različnih smeri v Cerkvi primerja »naravnemu izboru v Darwinovem smislu« in nadaljuje, da naj bi se »uveljavili in preživeli tisti tokovi, ki so dali Cerkvi več življenjske moči in bili bolj funkcionalni za njeno preživetje ter širjenje v času in prostoru. Toda

cerkveno zgodovino so vsaj v starejših časih pisali – in dokumente prepisovali – izključno zmagovalci« (Kerševan, 30), se z vnašanjem dialektičnega načela praktično postavi na stran pelagijanske herezije, ki (nedolžno) trdi, da »majhni otroci, rojeni po mesu, ne potrebujejo zdravila, s katerim Kristus ozdravlja grehe, in da smo sovražni zakonskemu stanu in Božjemu delu, s katerim Bog po možu in ženi ustvari človeka« (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 1, 1), v resnici pa ga hoče narediti za nasprotnika, ga hoče spodnesti kot nasprotnika, ga razvrednotiti medtem ko ga človek ali resnica o človeku sploh ne zanima; to se pravi, da odklanja Kristusa in odrešenje. Ker avtor študije malo prej ugotavlja, »da se cerkveni vzhod s pelagijanstvom ni boril«, ker se ni čutil izzvanega, da pa se je »gibal v okviru veličastne vizije« pobožanstvenja, ki da je vzhodnjaka obvarovala pred pelagijansko idejo o samoodreševanju, tudi pokaže, da mu je bolj povšeči nekakšna omamna religija, ki ga bi »ne glede na vero in nevero v konkretnem vsebinskem smislu (...) navajala na čakanje in upanje« (Kerševan, 28). To je bistveno vprašanje in, če je dovoljeno reči, tudi bistvena vsebinska rez knjige: Avguštin se zaveda, kaj pomeni povezanost med vero in življenjem. Danes je to med najbolj aktualnimi antropološkimi vprašanji. Zadnji papeži poudarjajo, da je ločitev med vero in življenjem »tragedija naše dobe« (Pavel VI.). Ko papež Janez Pavel II. govori o človeku, to pove še malo drugače: »In o kakšnem človeku je govor? O človeku, ki ga obvladuje poželjivost, ali pa o človeku, ki ga je odrešil Kristus?« (*Sijaj resnice*, 103)

Stavek lahko vzamemo za merilo vprašanj, o kateri naravi, o katerem zakonu, o katerih otrocih in o katerih grehih je govor v Avguštinovi knjigi, saj odgovarja Avguštinovi duhovni »gramatiki«, ki je daleč stran od dialektike.

Vsebinsko je knjiga *Zakonski stan in poželenje* razdeljena v dva dela (dve knjigi). Obe knjigi Avguštin naslavlja na nekega Valerija, aristokrata in verjetno zelo vplivnega kristjana. Od njega je tudi zvedel za nekatere pelagijanske očitke proti sebi, ki jih je izrekel Julijan iz Eklana, pelagijanski škof. Julijan je, kot smo že navedli, Avguštinov nasprotnik do smrti.

V prvi knjigi govori o nujnosti krsta, ki je novo rojstvo (prerojenje), čeprav krst ne spreminja položaja, v katerem se nahaja človek. Po njem prihaja milost. Izvirni greh, ki se prenaša po rojstvu (spočetju) otrok, je v bistvu postava greha, tako imenovana »druga postava«, ki človeka izziva, da bi privolil v greh, in bremeni vsakega človeka. Takole pravi: »Veliko napako dela človek, ki se ob danem soglasju telesnemu poželenju odloči in sklene ustreči vsem njegovim željam« (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 28, 30). Avguštin celo trdi, da krst, ki je drugo rojstvo, »očisti človeka vsega zla in odpusti vse grehe, tako tiste, ki so jih zagrešili pred krstom, kot za one, ki so jih zagrešili po njem« (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 33, 38); pomen stavka je v tem, da krst (in vsak drug zakrament) pomeni nepreklicen vstop v red odrešenja. To je končno spet vrnitev k dobrosti zakona, v kateri Avguštin vidi tudi »sacramentum« (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 10, 11; 1, 17, 19).

V drugi knjigi, ki je nastala kot odgovor na Julijanovo kritiko prve knjige, Avguštin brani predvsem dobrost zakona (dobrost stvarjenja) in potrebnost krsta otrok. Postava milosti namreč človeka ne sili v neposreden spopad z zlom, pač pa ga varuje, da ne bi nasedel poželenju. Sramotno

poželenje je sramotno ravno zato, ker dela človeka na videz močnega, v resnici pa nasilnega (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 7, 18). Greh sam po sebi ni neka stvar. Zlo greha je v tem, da želi, da bi zlo tudi hoteli, se pravi: ne razlikovali slabega, ki je doletelo naravo, od dobrote narave same. To zlo je na delu tukaj in sedaj, ko »ti ljudje ne želijo dokazati nič drugega, kot da majhni ljudje ne potrebujejo rešitelja, ker v njih, kot pravijo, ni sledu greha, ki bi ga morali biti rešeni« (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 26, 42). Bistvo izvirnega greha je nepriznavanje milosti.

Upoštevajoč zgodovinske okoliščine je popolnoma razumljivo, da je Julijan (pelagijanci) napadal Avguština predvsem tako, da mu je poskušal vzeti veter iz jader in ga spodnesti ter ga — kot smo videli v že navedenem besedlu — obtožil, da je sovražen zakonskemu stanu, se pravi, da je manihejec. Manihejci so bili »družbeni sovražniki« in jeziček na tehtnici, s katerim je državna oblast poskušala prepričati Cerkev, naj sodeluje z njo v boju proti manihejstvu. Resničen namen je bil podrediti si Cerkev, kar je uspelo cesarjem proti koncu 4. stoletja na Vzhodu. Čeprav Avguštin ni igral na politično karto, je očitno, da je sled neizmerne trme v obrambi katolištva tudi sled in sad Ambroževe šole v Milanu, ki je kot nihče drug čutil namere visoke politike v odnosu do Cerkve. Čeprav to nima neposredne zveze z vsebino knjige *Zakonski stan in poželenje*, pa je vendar zanimiva poanta Avguštinovega razkrinkavanja herezije, ki se razlašča na videz samo nauka o izvirnem grehu in izbira na videz bolj optimistično antropologijo, v resnici pa se spogleduje s politiko, prodaja tudi nauk o človeku in svoj občutek za človekovo dostojanstvo. Avguštin to pokaže na zakonskem življenju in dobrosti zakona (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 17, 19). Že prej, ko je pisal proti manihejcem, je Avguštin trdil, da je glavni problem manihejskega odklanjanja zakona pravzaprav v tem, da moški izgublja občutek za dostojanstvo žene in obratno. Proti pelagijancem trdi, da tisti zakonci, ki se vdajajo »sramotnemu poželenju«, »niso zakonci, čeprav se jim tako reče, ker ne negujejo resničnega zakonskega stanu« (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 15, 17). Avguštin tukaj ne vidi samo moralnih zablod, ampak nepriznavanje dejanskega stanja, odklanjanje celotne resničnosti, skratka: zgolj formalno priznavanje Boga in njegove dobrosti in odklanjanje dobrosti narave kot naloge.

Nemogoče je v kratkem obseči vso vsebino knjige. Če bi smel izbirati, bi temeljni vsebinski poudarek končno pripisal dostojanstvu otrok, ki jih zakon nekako zahteva (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 14, 16) in »v korist katerih se prizadevam uveljaviti prepričanje, da potrebujejo rešitelja« (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 33, 56). Govoriti o izvirnem grehu pomeni govoriti ne le o človekovi slabosti, ampak o človekovem dostojanstvu in o Kristusu, ki je Odrešenik. To je popolnoma na črti svetopisemskega sporočila o absolutnem prvenstvu odrešenjskega reda in ključ za branje dobrosti stvarjenja od začetka. Majhni otroci, ki potrebujejo Odrešenika in ki jih Julijan »brezplodno hvali in kruto brani« (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 35, 60), tukaj nekako odločijo, kakšen je značaj nauka o dobrosti stvarjenja in o izvirnem grehu. Čisto na koncu knjige beremo: »Jezus so ga imenovali zato, ker je latinska beseda za Jezusa *salvator*, odrešitelj; *kajti on bo odrešil svoje ljudstvo*, in v to ljudstvo so prav gotovo všteti tudi majhni otroci; *odrešil* pa ga bo *njegovih grehov*. Potemtakem so

tudi v majhnih otrocih izvirni grehi, zaradi katerih je lahko tudi za njih 'Jezus', se pravi odrešitelj« (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 35, 60). O njem pravi: »Slabo se ni pojavilo nikjer drugod kot v dobrem« (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 29, 50). Avguštin trdi, da greh, ki je človekova nepokorščina Bogu in v tem smislu skrivnost, postane viden po nepokorščini telesnih nagnjenj, ki jih vodi sramotno poželenje. Zato je priznavanje greha, najprej priznavanje izvirnega greha, predvsem priznavanje dobrosti stvarjenja ter milosti in odrešenja v Kristusu. Vprašanje greha je ravno v tem, ker je hoten, ker poleg hotenja nima nobenega tvornega vzroka, na katerega bi se lahko zgovarjali, ampak zagotovo posledice, se pravi »hlapčevanje« in nepriznavanje krivde (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 28, 48). Avguštin k temu pravi: »Mislim, da je treba vsa ta pričevanja in druga te vrste, ki pravijo, da je vsak človek rojen v grehu in prekletstvu, brati ne v teminah manihejcev, ampak v luči katolikov« (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 29, 50).

Dober prevod daje knjigi, ki je zares vredna branja, še dodaten okus, ne glede na to, da nam uvodna študija vsebine ne pomaga razumeti, ampak nam predstavlja nekega bolj »splošnega« Avguština, ki še ni bil svetnik in ki bi lahko bil tudi Pelagij ali Julijan ali kdo drugi.

Anton Mlinar

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE
Articles

B. Košir, Novi pravilnik o službi cerkvenih ključarjev 3
New Regulation on the Office of Churchwardens
K. Bedernjak, Človekova krepost med osebo in družbo 21
Human Virtue between Person and Society
A. Lah, Ljubezen, izvirna resnica družine 59
Love as the Original Truth of the Family

PREGLEDI
Reviews

R. Valenčič, Janez Oražem (1910-1994) 71
A. S. Snoj, Valter Bruno Dermota (1915-1994) 79
A. Mlinar, Reinhard Löw (1949-1994) 83
M. Smolik, Jakob Ukmar, častni doktor Teološke fakultete 87
E. Škulj, Razmerje med Teološko fakulteto in Univerzo v Ljubljani 95

OCENE
Book Reviews

F. Rozman, G. Molin, Das Geheimnis von Qumran 111
F. Rozman, C. Tomić, Začetki Cerkve – Peter, prvak apostolov 115
F. Rozman, C. K. Barrett – C. J. Thornton, Texte zur Umwelt
des neuen Testament 117
A. Mlinar, C. Schönborn – A. Görres – R. Spaemann,
Zur Kirchlichen Erbsündenlehre 119
A. Mlinar, A. Avguštin, Zakonski stan in poželenje 124

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

K. Bedernjak, visokošolski učitelj na Teološki fakulteti,
Jurski vrh 5, 62201 Zgornja Kungota.
B. Košir, docent na Teološki fakulteti, Štula 23, 61210 Ljubljana.
A. Lah, visokošolski učitelj na Teološki fakulteti, Njiverce 32, 62325 Kidričevo.
A. Mlinar, docent na Teološki fakulteti, Repnje 27, 61217 Vodice.
F. Rozman, redni profesor na Teološki fakulteti,
Partizanska 23, 61000 Ljubljana.
M. Smolik, redni profesor v pokoju, Dolničarjeva 4, 61000 Ljubljana.
A. S. Snoj, izredni profesor na Teološki fakulteti,
Rakovniška 6, 61108 Ljubljana.
E. Škulj, tajnik Teološke fakultete, Dolničarjeva 1, 61000 Ljubljana.
R. Valenčič, redni profesor na Teološki fakulteti,
Trubarjeva 80, 61000 Ljubljana.

issn 0006 – 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 55 (1995) ŠTEVILKA 2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

V. Papež, Zakonik cerkvenega prava in Katekizem Katoliške Cerkve
I. Rojnik, Župnijska kateheza in šolski pouk o religiji
A. Mlinar, Splav in etične dileme onkraj splava
I. Štuhec, Današnje labilno razmerje med osebo in naravo

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

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

Naslov uprave: Družina d. o. o., Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2800 SIT, posamezna številka 700 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Ljudska pravica, Ljubljana.

Viktor Papež

Zakonik cerkvenega prava in Katekizem Katoliške Cerkve

1. Temeljni odnosi med dvema pokoncilskima dokumentoma

Lani je slovenska škofovska konferenca z vsemi potrebnimi dovoljenji osrednjih rimskih cerkvenih uradov izdala Katekizem Katoliške Cerkve (KKC), enega najpomembnejših dokumentov poleg Zakonika cerkvenega prava (ZCP) v pokoncilskem obdobju. Katekizem naj bi »po prenovi bogoslužja in novi uzakonitvi kanonskega prava latinske Cerkve in kanonov katoliških vzhodnih Cerkva... zelo veliko prispeval k delu za tisto prenovo vsega cerkvenega življenja, ki jo je hotel in zasnoval Drugi vatikanski koncil«.[1] Katekizem je namenjen najprej hierarhiji, ki je »verodostojni učitelj in razlagalec vere«,[2] potem pastirjem Cerkve, da bi ga »marljivo uporabljali v izpolnjevanju svojega poslanstva oznanjevati vero in klicati k evangeljskemu življenju«,[3] »podarjen je tudi vsem vernikom, ki želijo bolje spoznati neizčrpno bogastvo odrešenja«,[4] in končno je »ponujen vsakemu človeku, ki hoče vedeti razlog za naše upanje in bi rad spoznal, kaj Katoliška Cerkev veruje«.[5]

Dne 7. decembra 1992 je papež Janez Pavel II. predstavil svetu KKC v italijanščini, francoščini in španščini »kot veliki in dragocen dar svoje papeške službe Cerkvi in svetu«. Po enem letu uradni vatikanski dnevnik L'Osservatore Romano z dne 10. decembra 1993 objavi seznam prevodov katekizma v nekatere druge jezike, med katerimi je omenjen tudi slovenski in poudari, da je v enem letu izšlo že tri milijone izvodov katekizma.[6] Katekizem je po svoji doktrinarni vsebini »prikaz vere Cerkve in katoliškega nauka in pomeni veljavno in zakonito orodje v službi cerkvenega občestva in zanesljivo pravilo za poučevanje vere«.[7] Katekizem naj bi »opogumil in podprl sestavljanje novih krajevnih katekizmov, ki bodo upoštevali različne razmere, okoliščine, kulturo in potrebe, ohranjujoč pri tem edinost vere in zvestobo katoliškemu nauku«.[8]

[1] Janez Pavel II., *Ohranjati zaklad vere*, v: *Katekizem Katoliške Cerkve*, Ljubljana 1993, 11 (odslej: *KKC*).
[2] *Zakonik cerkvenega prava*, Ljubljana 1983, kan. 753 (odslej: *ZCP*).
[3] KKC, 14.
[4] KKC, 14.
[5] KKC, 14.
[6] Prim. *Un dono prezioso per la Chiesa e per il mondo*, v: *L'Osservatore Romano*, 10. 12. 1993.
[7] Janez Pavel II., n. d., 13.

Dve stvari pri pregledovanju katekizma takoj zbudita pozornost: prva je njegova vsebinska razdelitev v štiri klasična področja, ki jih je poznal že katekizem Pija V. oziroma tako imenovani Rimski katekizem (RK), ki je vsebino razdelil na štiri področja: veroizpoved, sveto bogoslužje, krščanska dejavnost in krščanska molitev. KKC ta področja podaja na nov način, bližje vprašanjem današnjega časa: prvi del namenja »izpovedovanju vere« (27-1065), drugi del obravnava »obhajanje krščanske skrivnosti« (1066-1690) – vero namreč Božje ljudstvo obhaja v liturgičnih dejanjih, ki so »dejanja Kristusa in Cerkve«, in s katerimi »se vera izraža in krepi, daje Bogu čast in opravlja posvečevanje ljudi«;[9] tretji del govori o »življenju v Kristusu« (1691-2557), četrti del pa je namenjen »krščanski molitvi« (2558-2865). Primerjava obširnosti besedila med RK in KKC pokaže tole sliko: RK – 22 % besedila pripada »verovanju«, 37 % zakramentom, 21 % zapovedim in 20 % molitvi; KKC – 39 % verovanju, 23 % zakramentom, 27 % zapovedim in 11 % molitvi.

Druga stvar, ki zbuja pozornost, pa je »seznam navedkov«, ki obsega v slovenskem prevodu kar 57 strani in je »novost«, ki je dosedanji uradni dokumenti niso poznali. Ne gre za kak dodatek kasnejšega izvora, temveč je integralni del katekizma in zato tudi uradni del. Vseh navedkov v seznamu oziroma citatov, na katere se katekizem neposredno ali posredno sklicuje, je 6371.[10] Največ navedkov, kar 66 %, odpade na Sveto pismo Stare in Nove zaveze, sledijo dokumenti vatikanskega in drugih koncilov (16 %), cerkveni očetje (7 %), papeški dokumenti (4 %), pravne zbirke (3 %), liturgični (2 %) in drugi dokumenti (2 %). Katekizem največkrat navaja dogmatično konstitucijo o Cerkvi (36 %), pastoralno konstitucijo o Cerkvi (21 %), konstitucijo o svetem bogoslužju (11 %) in o Božjem razodetju (9 %) itd. Besedilo katekizma se velikokrat sklicuje na temeljne vire, ki jih navaja dobesedno ali pa jih samo vsebinsko oziroma smiselno povzema. Tako pride na en odstavek besedila v katekizmu – vseh odstavkov je 2865 – povprečno 2, 2 navedka, kar je precej. Na navedke se sklicuje posredno tudi papež v apostolski konstituciji, ko pravi, da mora katekizem »zvesto in organsko podajati učenje Svetega pisma, živega izročila Cerkve in verodostojnost cerkvenega učiteljstva, kakor tudi duhovno dediščino cerkvenih očetov, svetnikov in svetnic Cerkve«.[11]

V katekizmu pa je mogoče zaslediti tudi neke vrste povezanost, komplementarnost oziroma zbližanje katekizma in kanonskega prava, kar je zopet novost, ki je prejšnji katekizmi niso poznali. Lahko bi celo govorili o izjemnem pomenu, ki ga ima katekizem za kanonsko pravo oziroma o pravni, disciplinski dimenziji katekizma, ki pride posebno do izraza v drugem delu, ki govori o zakramentih in zakramentalih. Ta medsebojna naravnanost je poudarjena v obeh apostolskih konstitucijah, s katerima je papež Janez Pavel II. razglasil ZCP[12] in KKC[13]. Oba dokumenta pomenita nadaljevanje vatikanskega koncila in se vključujeta v »prenovo krščanskega življenja«[14] oziroma »prenovo vsega cerkvenega življenja, ki jo je hotel in zasnoval Drugi vatikanski koncil«.[15]

[8] Janez Pavel II., n. d., 14.
[9] ZCP, kan. 840.
[10] KKC, 711-767.
[11] Janez Pavel II., n. d., 12.
[12] Janez Pavel II., *Zakoni svetega reda*, 25. 1. 1983, v: *ZCP*, Ljubljana 1983, 11-21.
[13] Janez Pavel II., *Ohranjati zaklad vere*, v: *KKC*, 9- 15.
[14] ZCP, 13.
[15] KKC, 11.

Če ZCP »nosi v sebi zborno skrb vseh bratov v škofovstvu in ga je treba... imeti za nekakšen sad zbornega sodelovanja«,[16] za KKC pa je mogoče reči, »da je... sad sodelovanja celotnega episkopata Katoliške Cerkve in... dejansko odraža simfonijo vere... in odseva kolegialno naravo škofovstva«.[17] Pri nastajanju ZCP se je komisija naslonila na »davno dediščino Cerkve«, upoštevajoč spremembe in potrebe novih časov; v bistvu gre za neko harmoničnost med »zakonodajnim izročilom Cerkve... in značajem novosti«.[18] Tudi KKC »vsebuje novo in staro«, njegova vsebina »povzema stari razpored, ki je že tradicionalen«, hkrati pa je »vsebina mnogokrat podana na nov način, da bi odgovorila na vprašanja našega časa«.[19]

ZCP naj bi pomagal pastirjem Cerkve in jim »olajšal delo, da bi ljubezen, milost, vera in drugi duhovni darovi v življenju cerkvene družbe in posameznikov... imeli urejeno rast«;[20] podoben namen ima tudi KKC: »Pastirji in verniki naj najdejo v njem orientacijo za... prenovo misli, dejavnosti, nravi in moralne moči, veselja in upanja... in naj bo glede vere kakor glede nravnosti nekakšno oporno besedilo«.[21]

Ni dvoma, da je ZCP »v resnici potreben Cerkvi« in da »zakoni zahtevajo, da jih spolnjujemo«;[22] tudi KKC »popolnoma ustreza resnični potrebi vesoljne Cerkve in delnih Cerkva« in kliče po »uresničenju tega katekizma«.[23] Kot ZCP »docela ustreza naravi Cerkve«[24], tako je tudi KKC »prikaz vere Cerkve in katoliškega nauka«.[25] Papež v obeh apostolskih konstitucijah poudari ekumenski vidik ZCP[26] in KKC, ki »hoče dati oporo ekumenskemu prizadevanju«.[27] Pri razglasitvi ZCP papež izrazi željo, da bi »v Cerkvi spet vzcvetel dejaven pravni red« in to željo priporoča »Devici Mariji, Materi Cerkve«.[28] Tudi pri razglasitvi KKC papež poudari, da naj »služi prenovi, h kateri Sveti Duh neprestano kliče Božjo Cerkev«, naj bo »veljavno in zakonito orodje... nove evangelizacije« in te svoje želje priporoča» preblaženi Devici Mariji.[29] ZCP velja »za nekakšno spopolnitev nauka Drugega vatikanskega koncila;[30] KKC pa je »povzetek celotnega katoliškega nauka... in oporno besedilo za katehezo«, ki naj pomaga pri prenovi Cerkve v duhu koncila».[31]

[16] ZCP, 15.
[17] KKC, 12.
[18] ZCP, 17.
[19] KKC, 12.
[20] ZCP, 17.
[21] KKC, 10.
[22] ZCP, 19.
[23] KKC, 11.
[24] ZCP, 17.
[25] KKC, 13.
[26] ZCP, 19.
[27] KKC, 14.
[28] ZCP, 21.
[29] KKC, 13; 14.
[30] ZCP, 17.
[31] KKC, 11.

2. Katehetska dejavnost v pravnih normah

ZCP namenja katehetski dejavnosti precej pozornosti.[32] Med načini oznanjevanja Božje besede jo omenja na drugem mestu, takoj za homilijo, ki ima odlično mesto med oblikami oznanjevanja«,[33] oziroma kateheza ima poleg pridige »vedno prvo mesto«,[34] saj ima katehetska vzgoja oziroma pouk namen, da bi bila »vera vernikov... res živa, zavestna in dejavna.[35] Že v semenišču naj bi se bogoslovci usposobili »za praktično katehezo,[36] za katero je v svoji škofiji odgovoren krajevni škof,[37] v župniji pa mora župnik »skrbeti, da se verniki laiki poučujejo v verskih resnicah... s katehetskim poukom«[38] in da bodo verniki na prejem zakramentov pripravljeni tudi s pomočjo kateheze»,[39] kar še posebno velja za zakrament zakona, na katerega naj bi kateheza pripravljala že otroke, mladino in odrasle.[40] Dolžnost »oskrbeti krščansko ljudstvo s katehezo«[41] pripada »vsem udom Cerkve«, zlasti »pastoralnim delavcem«, pa tudi staršem in njihovim namestnikom ter botrom.[42] Zanimivo je, da ZCP daje velik poudarek tako imenovani »družinski katehezi«,[43] ki je v tem, da »starši... otroke z besedo in zgledom vzgajajo v veri in praktičnem krščanskem življenju«.[44] Zakonik govori celo o »težki dolžnosti in prvenstveni pravici staršev, da po svojih močeh skrbijo za telesno, družbeno, kulturno, nravno in versko vzgojo otrok.[45] Vzgoja otrok je namreč nadaljevanje »roditve otrok«, na katero je naravnan zakon po svojem bistvu.[46] Dovoljenje za sklepanje mešanega zakona daje krajevni ordinarij na temelju izjav in obljub katoliške strani, med katere spada tudi moralna obveza, da bo »katoliška stran... storila vse, kar je v njeni moči, da bodo vsi otroci krščeni in vzgojeni v Katoliški Cerkvi.[47] Katoliška vzgoja otrok krščanskih staršev je v ZCP celo sankcionirana s predpisom, ki pravi: »Starši... ki dajo otroke krstiti ali vzgajati v nekatoliški veri, se kaznujejo s cenzuro ali drugo pravično kaznijo«.[48] Zanimivo je, da postavlja zakonik, ko govori o katehetski vzgoji, na prvo mesto katehezo za odrasle, potem za mladino in šele na tretje mesto pridejo otroci.[49] Župnik, ki je po svoji službi dolžan oskrbeti katehetsko vzgojo različnim skupinam in pri tem uporabljati »vse pripomočke, didaktične metode in sredstva družbenega obveščanja«,[50] res vsega ne zmore sam. Zato »naj pritegne k sodelovanju klerike... in člane ustanov posvečenega življenja in družb apostolskega življenja... pa tudi vernike laike, predvsem katehiste«.[51] Vsi, ki kakorkoli sodelujejo pri katehetski dejavnosti, so se dolžni nenehno strokovno

[32] ZCP, kan. 773-780 (katehetska vzgoja).
[33] ZCP, kan. 767.
[34] ZCP, kan. 761.
[35] ZCP, kan. 773.
[36] ZCP, kan. 256.
[37] ZCP, kan. 386.
[38] ZCP, kan. 528.
[39] ZCP, kan. 843.
[40] ZCP, kan. 1063.
[41] ZCP, kan. 773.
[42] ZCP, kan. 774.
[43] ZCP, kan. 776.
[44] ZCP, kan. 774.
[45] ZCP, kan. 1136.
[46] ZCP, kan. 1055.
[47] ZCP, kan. 1125.
[48] ZCP, kan. 1366.

izpopolnjevati.[52] ZCP se pri pravnih opredelitvah katehetske dejavnosti v Cerkvi naslanja na nekatere dokumente, ki so obravnavali to temo, na primer: *Splošni katehetski pravilnik* in apostolsko spodbudo papeža Janeza Pavla II. *Catechesi tradendae* itd.[53] Za področje kateheze so pristojni: *Sveti sedež*, ki določa splošne norme o katehezi za vso Cerkev, oziroma potrjuje katekizme škofovske konference; *škofovska konferenca*, ki »s predhodnim odobrenjem apostolskega sedeža« lahko izda katekizme za svoje področje, če se škofovski konferenci »zdi primerno«; in končno *krajevni škof*, ki pri izdajanju določb glede katehetskega pouka upošteva predpise apostolskega sedeža, skrbi, da so na voljo primerna katehetska sredstva, podpira in usklajuje katehetske pobude in »če se zdi primerno, oskrbi tudi katekizme za svojo škofijo«;[54] končno so škofje odgovorni, da se katehetje za svojo službo strokovno usposobijo, se nenehno izobražujejo v spoznanju cerkvenega nauka in tudi v pedagoških vedah.[55] Pri škofovski konferenci se lahko ustanovi »katehetska služba«, ki pomaga posameznim škofijam pri katehetskem delu;[56] katehetski pravilnik pa zahteva, da se v vsaki škofiji ustanovi »katehetska škofijska služba«.[57]

3. Katekizem in predpisi ZCP

Že v apostolski konstituciji je papež Janez Pavel II. poudaril, da je KKC »povzetek celotnega katoliškega nauka, tako glede vere kakor glede nravnosti« in da je »nekakšno oporno besedilo pri sestavljanju drugih katekizmov«. KKC je namreč »zanesljivo in verodostojno besedilo«, na katerega naj se opirata kateheza in priprava krajevnih katekizmov».[58] Papež jasno poudari, da KKC »noče spodriniti krajevnih katekizmov«; nasprotno, »določen je zato, da opogumi in podpre sestavljanje novih krajevnih katekizmov, ki upoštevajo različne razmere in kulture«. KKC je neke vrste »vez edinosti« Katoliške Cerkve z delnimi Cerkvami.[59]

Ob predstavitvi angleškega prevoda KKC, ki je zaradi jezikovnih problemov zahteval veliko truda in naporov predstavnikov angleško govorečih škofovskih konferenc osrednjih rimskih uradov in izvedencev – papež je za to ustanovil leta 1993 posebno komisijo – je papež poudaril, kako »velikega pomena za Cerkev je prevod katekizma v domač jezik«, in kako je potrebno na temelju KKC pripraviti »krajevne katekizme«.[60] Kardinal J. Ratzinger govori celo o tako imenovani »inkulturaciji« KKC v krajevnih katekizmih.[61] Pravne norme so precej stroge in natančne, ko gre za tiskanje katekizmov in objavlja-

[49] ZCP, kan. 776.
[50] ZCP, kan. 779.
[51] ZCP, kan. 776.
[52] ZCP, kan. 780.
[53] Kongregacija za klerike, *Splošni katehetski pravilnik*, v: *AAS* 64 (1972), 97-196; Janez Pavel II., *Catechesi tradendae*, v: *Cerkveni dokumenti 5*, Ljubljana 1980.
[54] ZCP, kan. 775.
[55] ZCP, kan. 780.
[56] ZCP, kan. 775.
[57] *Splošni katehetski pravilnik*, 126.
[58] Janez Pavel II., *Ohranjati zaklad vere*, 10, 14.
[59] Janez Pavel II., *Ohranjati zaklad vere*, 14.
[60] Janez Pavel II., *Govor 27. 5. 1994*, v: *L'Osservatore Romano*, 28. 5. 1994.
[61] J. Ratzinger, *Catechismo e inculturazione*, v: *Il Regno-documenti*, 32 (1992), 585-587.

nje drugih pripomočkov za katehezo. To je razvidno tudi iz raznih pojasnil k pravnim predpisom o katehezi in objavljanju katehetskih pripomočkov, ki ne poznajo oziroma ne dovoljujejo neke vrste »preizkušenj« na tem področju. Razlog je jasen: katekizem in drugo ustrezno katehetsko gradivo, ki služita »poučevanju vere«, morata dati trden »razlog za naše upanje... in kaj katoliška Cerkev veruje.[62] Na pedagoškem področju ne more biti »eksperimentiranja«, toliko manj, ko gre »za vzgojo duše«.

Za tri skupine knjig zahteva ZCP »potrditev« (approbatio) pristojne oblasti, in ne le preprosto »dovoljenje« (licentia), ki v pravnem jeziku pomeni veliko manj kot pa potrditev.[63] Te vrste knjig so: svetopisemske, tudi prevodi v domač jezik,[64] liturgične knjige in njihovi prevodi v domač jezik[65] in *katekizmi*, »kakor tudi drugi, katehetskemu pouku namenjeni spisi ali njihovi prevodi«.[66] ZCP omenja torej na tretjem mestu »izdajo katekizmov in drugih spisov«, ki so namenjeni katehezi in ki jih mora »potrditi« pristojna cerkvena oblast. Kateheza ne pripravlja ljudi samo na prejem zakramentov, temveč je njen namen širši, namreč ta, da bi »vera vernikov... postala res živa, zavestna in dejavna«.[67] Kateheza posega tudi na druga področja krščanskega življenja. Zato ZCP zahteva »potrditev pristojne cerkvene oblasti« tudi za tiste knjige in učna besedila, ki »obravnavajo svetopisemska, bogoslovna, cerkvenopravna, cerkvenozgodovinska in verska ali nravna vprašanja« in se poučujejo v ljudskih, srednjih in višjih šolah.[68]

Po kanonskih predpisih imajo »dolžnost« oziroma so pristojne izdajati katekizme naslednje ustanove:

1.Sveti sedež za vesoljno Cerkev, kot je to uresničil z izdajo KKC leta 1993 na predlog izredne škofovske sinode leta 1985.[69] Sveti sedež izdaja tudi dokumente in splošne predpise ter je pristojen za odobrenje katekizmov, ki jih izda škofovska konferenca za svoje območje.[70]

2. *Škofovska konferenca*, narodna ali ozemeljska,[71] lahko izda katekizem za svoje območje. Pogoja pa sta dva: da se takšna izdaja katekizma »zdi koristna« in pa, da se za takšno izdajo dobi predhodno dovoljenje svetega sedeža,[72] to je kongregacije za kler. Kanon govori v množini, o »katekizmih«, in s tem kaže na to, da je mogoče pripraviti katekizme za različna področja vere in skupine ljudi: za otroke, mladino, starejše, prizadete itd. Katekizem konference obvezuje posamezne škofe le, če so ga potrdili člani konference z dvotretjinsko večino in ga je odobril tudi sveti sedež.[73] Razne komisije ali službe za katehetsko dejavnost

[62] KKC, 14.

[63] Potrditev - »approbatio« pomeni potrditi, odobriti tudi vsebino knjige kot take, njene trditve; učenje knjige postane neke vrste odobreni, sprejeti nauk pristojne oblasti. Dovoljenje - licentia - pa je samo preprosto dovoljenje, da se knjiga ali spis lahko objavi, ne da bi pristojna oblast sprejela vsebino knjige za »svojo«, kot uradni nauk.

[64] ZCP, kan. 825.

[65] ZCP, kan. 826.

[66] ZCP, kan. 827.

[67] ZCP, kan. 773.

[68] ZCP, kan. 827 2.

[69] KKC, 10-11.

[70] ZCP, kan. 775 2.

[71] ZCP, kan. 447.

[72] ZCP, kan. 775 2.

[73] ZCP, kan. 455 1.

nimajo pri tem nobenih obvezujočih pristojnosti.[74] Papež je že pred leti opozoril na razcvet in prenovo kateheze, ki pa je »prinesla s seboj tudi dvoumne, mladini in življenju Cerkve škodljive objave... ki pogosto begajo mladino in odrasle«.[75] Na škofovske konference zato naslavlja spodbudo, »naj se potrpežljivo, a s trdno odločnostjo lotijo zahtevnega dela v soglasju z apostolskim sedežem, da bodo napisali dobre katekizme«.[76] Priporoča se, da se pri škofovski konferenci ustanovi »katehetska služba« za pomoč posameznim škofijam pri katehetskem delu.[77] Seveda pa določbe škofovske konference na področju katekizmov nimajo same po sebi obvezujoče moči za krajevne škofe.

3. *Krajevni škof* je »prvi odgovoren za katehezo« in je »glavni katehet« v škofiji, zato mora »prevzeti vrhovno vodstvo kateheze« v škofiji.[78] Krajevni škof je kot »verodostojni učitelj in razlagalec vere«[79] odgovoren za celotno katoliško vzgojo in verski pouk, pa tudi za tiste, ki se tej dejavnosti z njegovim dovoljenjem posvečajo.[80] Krajevni škof je pristojen, da za svojo škofijo izda ne samo »določbe glede katoliškega pouka«, temveč tudi katekizem, »če se mu zdi primerno«![81] Pogoja sta dva: »če se škofu zdi primerno »izdati škofijski katekizem in da pri tem upošteva predpise apostolskega sedeža«. Takšen katekizem potrebuje samo »potrditev« krajevnega ordinarija,[82] ne pa svetega sedeža ali škofovske konference. Pristojnost škofa pri izdaji katekizma omejujejo predpisi apostolskega sedeža, ni pa omejena od določb škofovske konference. Zanimivo je, da zapiše zakonik, ko poudari pristojnost škofa pri izdaji katekizmov: »če se zdi primerno«; pri pristojnosti škofovske konference pa je rečeno: »če se zdi koristno«. Primernost in koristnost enega ali drugega lahko povzroči določene napetosti in nesporazume med škofom in škofovsko konferenco, oziroma med njima in katehetsko službo in kateheti. V tem primeru je potrebno najti neko sintezo med »primernostjo« in »koristnostjo« in upoštevati, da je krajevni škof v moči svoje učiteljske in pastirske službe »prvi in glavni katehet« v svoji škofiji, pred škofovsko konferenco.

4. Druge disciplinske norme za objavo katekizma

Kongregaciji za nauk vere sta prefekt kongregacije za klerike kardinal S. Oddi in predsednik francoske škofovske konference nadškof J. Vilnet zastavila več vprašanj, ki so povezana z objavo katekizmov. Odgovori se sklicujejo na nekatere že objavljene dokumente in jih v določenih zadevah samo pojasnjujejo.[83]

Prvo vprašanje se nanaša na škofovske konference, če te lahko dovolijo, brez soglasja apostolskega sedeža, objavo narodnih ali pokrajinskih katekizmov

[74] Pojasnilo papeške komisije za razlago koncilskih odlokov, 25. 6. 1966, v: *AAS* 60 (1968), 381.
[75] Janez Pavel II., *Catechesi tradendae*, 49.
[76] Janez Pavel II., *Catechesi tradendae*, 50.
[77] ZCP, kan. 775, 3.
[78] Janez Pavel II., *Cathechesi tradendae*, 63.
[79] ZCP, kan. 753.
[80] ZCP, kan. 804-805; Š 14.
[81] ZCP, kan. 775, 1.
[82] ZCP, kan. 827.
[83] Kongregacija za nauk vere, *Pastirji Cerkve*, 19. 3. 1975, v: *Okrožnica* 4 (1975), 25-26; *Splošni katehetski pravilnik*, 173; Odgovori Kongregacije za nauk vere z dne 25. 6. 1980, v: *AAS* 72 (1980), 756; Janez Pavel II., *Catechesi tradendae*, 63.

in drugih katehetskih dokumentov, ki jih potem uporabljajo tudi drugi, zunaj območja škofovske konference. Odgovor je odklonilen. Sklicuje se na kan. 775, 2, ki ga v celoti navaja, in na navodila Splošnega katehetskega pravilnika št. 119-134.[84]

Drugo vprašanje obravnava problem izdaje narodnega katekizma »ad experimentum«, ki ga je sprejela škofovska konferenca brez soglasja apostolskega sedeža. Tudi na to vprašanje je odgovor odklonilen. Katekizmi se ne morejo izdajati »ad experimentum«; če se katekizem izda za celotno narodno področje, morajo biti potrjene tako vsebine kot metode, in sicer na tak način, da sta katekizmu zagotovljeni avtoriteta in stalnost. Seveda pa ta določba ne izključuje »experimenta particularia«, ki pripravljajo pot dokončnemu besedilu oziroma izdaji.

Tretje vprašanje govori o tem, če smejo nekateri posamezni škofje, ki imajo že dovoljenje za objavo narodnega katekizma, izdati svoj »imprimatur« za posebne katekizme potem, ko so se v vesti prepričali o njihovi vsebini in razlagi nauka. Odgovor je pritrdilen.

Četrto vprašanje se nanaša na škofijske komisije, če te lahko imajo stalna pooblastila, da na narodnem področju ali pa v posameznih škofijah izdajo katekizmov potrjujejo ali odklonijo. Odgovor je odklonilen. Samo škofovska konferenca ima izključno pravico, da odloči o tem, ali katekizem potrdi ali zavrne in, če gre za narodne katekizme, ali prosi za dovoljenje apostolski sedež ali ne. Takšna odločitev škofovske konference mora biti izglasovana z dvotretjinsko večino v smislu kan. 455, 2 in se ne more delegirati komisiji. Odlok škofovske konference je namreč »zakon v pravem pomenu besede«,[85] ki ga more izdajati samo zakonodajalec, ne pa tisti, ki ima samo izvršno oblast.[86] Komisija lahko samo pripravlja katehetsko gradivo in besedilo, ne more pa imeti nobene pristojnosti glede potrditve ali zavrnitve katekizma.

Peto vprašanje se nanaša na možnost uporabe uradnega in poleg njega tudi drugih katekizmov, ki jih je potrdila pristojna oblast. Odgovor je pritrdilen, vendar pa je pri tem potrebno upoštevati, da se pri katehezi v župnijah in v šolah uporabljajo od škofa oziroma škofovske konference potrjeni in za katehezo uradno določeni katekizmi; ostali katekizmi, ki jih je prav tako potrdila cerkvena oblast, pa se lahko uporabljajo kot pripomočki pri katehezi.

Zadnje vprašanje je zastavila francoska škofovska konferenca. Nanaša se na prvi paragraf četrtega člena odloka o »Pastirju Cerkve«. Škofovska konferenca v bistvu sprašuje, če druge tiskanine in knjige, ki se nanašajo na katehetični pouk, potrebujejo odobrenje krajevnega škofa oziroma škofovske konference. Nekateri avtorji oziroma založbe namreč menijo, da je dovolj že, če omenjene knjige vsebinsko ne vsebujejo ničesar, kar bi bilo proti veri ali moralnemu nauku Cerkve, in da zato ni potrebno še posebno dovoljenje za uporabo teh knjig pri katehetskem poučevanju. V odgovoru je rečeno, da je pri izdajanju takih knjig potrebno upoštevati splošne kanonske predpise o »presoji knjig« (cenzuri); če pa gre za odobritev katekizmov, ki jih v katehezi uporabljajo »kot uradne

[84] Odlok *Pastirji Cerkve*, čl. 4, 1 ne omenja potrebe, da bi moral sveti sedež predhodno odobriti katekizem, ki ga je izdala narodna ali pokrajinska škofovska konferenca, kot to zahteva splošni katehetski pravilnik. Zakonik cerkvenega prava pa ponovno zahteva predhodno odobritev svetega sedeža za izdajo katekizma škofovske konference.

[85] ZCP, kan. 29.

[86] ZCP, kan. 30.

učbenike«, potem bo glede tega krajevni škof izdal potrebna navodila, upoštevajoč tudi druge cerkvene predpise o izdaji knjig z versko vsebino.

Tudi vsi zgoraj omenjeni odgovori kongregacije za nauk vere[87] kažejo na to, kako pomembne so za vesoljno in krajevno Cerkev izdaje katekizmov, uradnih katekizmov in drugih tiskanin, ki se nanašajo na katehetski pouk. Vsi ti osnovni katehetski pripomočki morajo imeti odobrenje krajevnega škofa, oziroma narodne ali pokrajinske škofovske konference in v nekaterih primerih tudi predhodno dovoljenje svetega sedeža. Katekizmi morajo namreč »podajati nauk, ki je hkrati zdrav in prilagojen današnjemu življenju kristjanov« in pomenijo »oporno besedilo za katehezo, prenovljeno ob živih izvirih vere«.[88] Pripravljanje in izdajanje katehetskega besedila in pripomočkov ni mogoče »brez soglasja pastirjev, ki so za to pooblaščeni«;[89] pri tem je namreč potrebno »ohranjati edinost vere in zvestobo katoliškemu nauku«.[90]

5. ZCP v navedbah KKC – pravna dimenzija KKC

KKC v 173 primerih izrecno ali pa posredno navaja ZCP, kar je nekaj posebnega za knjigo, kot je katekizem. Nekateri so že izrazili bojazen, da se s toliko prisotnostjo v ZCP v KKC vera spreminja v neke vrste »pravilnik« pravnih norm in namesto da bi vero katekizem razlagal, jo prikazuje kot »obvezujoči diktat«.[91] 3 % vseh navedkov v katekizmu pripada ZCP, in sicer 4/5 na ZCP latinske Cerkve in 1/5 na zakonik kanonov vzhodnih Cerkva. Neposredni navedki govorijo o pomembnosti, ki jo katekizem daje osnovnim virom oziroma izvirnemu besedilu, kar še posebej velja za prvi del katekizma, ki govori o izpovedovanju vere in kjer najdemo skoraj 50 navedkov ZCP. Najmočneje je ZCP prisoten v drugem delu katekizma, ki govori o obhajanju krščanske skrivnosti, oziroma o zakramentih in zakramentalih, čeprav je večina navedkov v tem delu posrednih. Od 100 navedkov je kar 90 posrednih, ostali so neposredni. V tretjem delu katekizma, ki je namenjen »življenju v Kristusu«, je 40 navedkov iz ZCP, polovica je neposrednih, druga polovica pa posrednih. Posebnost pomeni četrti del katekizma, ki je namenjen »krščanski molitvi«, in v katerem ne najdemo niti enega navedka iz ZCP. Če pogledamo, kako so posamezne knjige ZCP zastopane v KKC, potem vidimo, da je od vseh sedmih knjig zakonika najbolj navzoča četrta knjiga (posvečevalna služba Cerkve), in sicer v drugem in tretjem delu katekizma; sledi druga knjiga ZCP (božje ljudstvo), ki je močno prisotna v prvem delu katekizma, zelo malo pa v drugem in tretjem; v prvem delu katekizma je precej vidno zastopana tretja knjiga ZCP (učiteljska služba), medtem ko so ostale knjige (prva, peta, šesta in sedma) komajda opazne. V četrtem delu KKC naletimo na »belo liso«, kar pomeni, da v tem delu katekizma ni nobenih navedkov iz ZCP. V odstotkih prikazano odpade na posamezne knjige ZCP: 1. knjiga – splošne norme 1 %; 2. knjiga – Božje ljudstvo 28 %; 3. knjiga – ozna-

[87] Kongregacija za nauk vere, *Responsa ad proposita dubia de interpretatione Decreti Ecclesiae Pastorum*, 26. 11. 1983, v: *AAS* 76 (1984), 45-52.

[88] KKC, 10-11.

[89] Janez Pavel II., *Catechesi tradendae*, 50.

[90] KKC, 14.

[91] Prim. K. Becher - J. Eberle (izd.), *Der neue Katechismus der katholischen Kirche: Zugänge*, St. Ottilien 1993, 111, 119.

njevalna služba Cerkve 6 %; 4. knjiga – posvečevalna služba Cerkve 57 %; 5. knjiga – cerkveno premoženje 0 %; 6. knjiga – sankcije v Cerkvi 7 %; 7. knjiga – postopki 1 %.[92]

Zaradi dokaj močne prisotnosti ZCP v KKC lahko govorimo ne samo o določeni komplementarnosti med obema, temveč tudi o kanonični, pravni dimenziji KKC. V obeh na svojstven način prihaja do izraza edinost, nepretrganost in medsebojno dopolnjevanje, ki je tako značilno za pokoncilske dokumente. Katekizem se z ene strani opira na tako imenovane »doktrinalne kanone«,[93] z druge strani pa katekizem prek vsebinskih navedkov kanonov hoče vnesti nekatere disciplinske vidike, ki so temeljnega pomena za življenje kristjana in zato ne bi smeli manjkati niti v katekizmu, ki ima namen, da bi »vera vernikov... bila živa, zavestna in dejavna«.[94] V tem drugem smislu najdemo številne navedke kanonov v drugem delu katekizma, ki govori o zakramentalnem življenju kristjana in ki pridejo posebno do izraza v prikazu cerkvenih zapovedi, kjer se prepletajo pravni, moralni, etični, liturgični in duhovni vidiki. Katekizem namreč cerkvene zapovedi predstavi kot »zapovedi, ki dobivajo svoje mesto na črti nravnega življenja, ki je povezano z bogoslužnim življenjem in dobiva iz njega hrano. Obveznost teh pozitivnih zakonov, ki so jih izdale pastoralne oblasti, ima za svoj cilj, da vernikom zagotavlja nujno potrebno najmanjšo mero v duhu molitve in v nravnem prizadevanju, v rasti ljubezni do Boga in bližnjega«.[95]

Zaradi komplementarnosti med ZCP in KKC pa sledi, da sta disciplina in nauk sicer med seboj različni področji, ne pa ločeni. Prav zato more KKC veliko pripomoči k tej neločljivosti med vero oziroma naukom in disciplino oziroma pravom v Katoliški Cerkvi.[96]

KKC lahko prav zaradi dokaj močne prisotnosti ZCP veliko pripomore k spoznanju, da cerkveno pravo po svojem bistvu pripada skrivnosti Cerkve, ki uresničuje Božje kraljestvo na tem svetu, v čisto danih okoliščinah. Katekizem bo v tem smislu pomagal premagovati tako imenovano protipravno razpoloženje in mišljenje klerikov in vernikov laikov, in pokazal, da cerkveno pravo želi »prenovo krščanskega življenja... urejeno rast v življenju cerkvene družbe in posameznikov... in je zato Cerkvi resnično potreben... da bi bila sposobna na tem svetu uresničevati svoje odrešenjsko poslanstvo«.[97] KKC lahko v tej smeri pomaga odkriti potrebo po obstoju cerkvenih predpisov in tudi njihovo spoznanje, da bi »lahko spolnjevalo telo to, kar zapoveduje Glava«,[98] ali, kot pravi katekizem, da imajo »verniki dolžnost, da spolnjujejo uredbe in določbe, ki jih je izdala zakonita cerkvena avtoriteta. Tudi če so te določbe disciplinske, zahtevajo ubogljivost v ljubezni«.[99] Verniki imajo namreč »pravico, da so poučeni o zveličavnih Božjih zapovedih«, ki »utemeljujejo tudi človeške«. V tem smislu

[92] Zahvaljujem se Leonu Maximilianu Maasburgu, študentu cerkvenega prava na Pravni fakulteti Antonianuma v Rimu, za računalniško obdelavo navedenih podatkov.

[93] KKC, 871-872 navaja dobesedno kanona 204 in 208, ki sta vsebinsko izrazito doktrinalnega značaja, saj se opirata na dogmatično konstitucijo o Cerkvi, 31. KKC 1601 navaja definicijo zakona kan. 1055 1, itd.

[94] ZCP, kan. 773.

[95] KKC, 2041.

[96] Ta neločljivost med naukom in disciplino pride do izraza predvsem v kanonih oziroma točkah, ki govorijo o zakramentih, o laikih, itd.

[97] Janez Pavel II., *Zakoni svetega reda*, 17; 19.

[98] Janez Pavel II., *Zakoni svetega reda*, 19.

[99] KKC, 2037.

so tudi pravne norme neke vrste »duhovne dobrine«, do katerih imajo verniki pravico.[100] Ko katekizem govori o človeški osebi, o pravicah, pravičnosti, avtoriteti, svobodi in dekalogu, prihaja do izraza pomen prava in pravne ureditve v Cerkvi, ki je Božja in človeška, vidna in nevidna, družba in občestvo.

6. Nekateri problemi ob navedbah kanonov v KKC

»Libreria Editrice Vaticana« je pristojna, da daje dovoljenje za natis oziroma prevod KKC.[101] Slovenski prevod je potrdila in dala dovoljenje za objavo (imprimi potest) posebna komisija[102] 2. septembra 1993. Papež Janez Pavel II. je ob predstavitvi angleške izdaje katekizma opozoril na težave in probleme pri preverjanju, kar pa ne sme zmanjšati vrednosti katekizma kot takšnega.[103]

Zanimivo je dejstvo, da katekizem pri podajanju vrstnega reda zakramentov sledi učenju Drugega vatikanskega koncila[104] in ZCP,[105] ko pravi: »Zakramente nove zaveze je postavil Kristus in jih je sedem: krst, birma, evharistija, pokora, bolniško maziljenje, mašniško posvečenje (sveti red) in zakon«.[106] Tudi pri podajanju vsebine se drži tega vrstnega reda in najprej »predstavi tri zakramente uvajanja v krščanstvo... s katerimi se polagajo temelji celotnega krščanskega življenja«.[107] Ta vrstni red, ki ima prav gotovo globoke teološke temelje, pa tudi pastoralne razloge, je še ohranjen v praksi vzhodnih Cerkva, ki »bolj poudarjajo uvajanje v krščanstvo«;[108] v latinski Cerkvi pa pride ta vidik do izraza le pri krščevanju odraslega.[109] Pastoralna praksa, ki ima svoje razloge, sledi drugačnemu vrstnemu redu: krst, pokora, evharistija, birma itd. Na ta način »medsebojna povezanost zakramentov za polno uvajanje v krščanstvo in njihova naravnanost na evharistijo«[110] ne prideta tako do izraza.

S posebnim dovoljenjem svetega sedeža so leta 1986 v škofiji Salford na Angleškem, pa tudi ponekod v Avstraliji in Ameriki, spremenili sedanjo pastoralno prakso vrstnega reda podeljevanja zakramentov in prešli na prvotno, sklicujoč se pri tem na vse dokumente Cerkve in tudi ZCP.[111]

Ko KKC govori o vlogi botrov pri krstu, poudari, da je njihova »naloga resnično cerkvena služba (officium)«[112] in se pri tem sklicuje na konstitucijo o sve-

[100] Zanimivo je, da KKC navaja pri tem kan. 213, ki govori o pravici vernikov do duhovnih dobrin Cerkve, predvsem tistih, ki izhajajo iz Božje besede in zakramentov.

[101] Libreria Editrice Vaticana omnia sibi vindicat iura. Sine eiusdem licentia scripto data nemini liceat hunc Catechismum denuo imprimere aut in aliam linguam vertere.

[102] Commissione Interdicasteriale per il Catechismo della Chiesa Cattolica, prot. n. XII/91 C, 2. 9. 1993.

[103] Janez Pavel II., govor 27. 5. 1994, v: *L'Osservatore Romano*, 28. 5. 1994.

[104] C 11.

[105] ZCP, kan. 842. »Zakramenti krsta, birme in evharistije so tako med seboj povezani, da so vsi trije potrebni za polno uvajanje v krščanstvo«; prim. kan. 849-krst; kan. 866: krst, birma, evharistija; kan. 879, kan. 897.

[106] KKC, 1270.

[107] KKC, 1211, 1212.

[108] KKC, 1292, 1244.

[109] ZCP, kan. 866.

[110] ZCP, kan. 842, 879, 897.

[111] Škofje, ki so prosili za dovoljenje, so naleteli v Rimu na veliko razumevanje in celo navdušenje, češ, prav je, da nekdo začne s to prakso, ki jo zagovarjajo vsi dokumenti Cerkve. Navaja: S. Gussetti, *La prima comunione per una volta viene dopo*, v: *Avvenire-Catholica*, 24. 5. 1994, 2.

[112] KKC, 1255.

tem bogoslužju, ki govori o »vlogi« (officium) staršev in botrov pri krstu[113] in na predpise ZCP. Vendar pa zakonik ne govori o službi botrov kot »officium«, temveč uporablja izraz »munus« (munus patrini),[114] ki ima veliko širši pomen kot pa »officium«, in ga slovenski prevod zakonika prevaja z »nalogo«. »Officium« zakonik uporablja v ožjem smislu in »pomeni katerokoli nalogo, ki je po božji ali cerkveni ureditvi trajno ustanovljena, da se opravlja v duhovni namen«.[115] Za cerkveno službo – »officium« – ZCP običajno zahteva »missio canonica«.

V točki 1298 katekizma je rečeno, da naj krščen odrasel človek prejme birmo »in se udeleži evharistije«. Pri tem se sklicuje na zakonik, ki se mi zdi, da je v tej točki bolj jasen, ko pravi, da naj se odrasli krščeni in birmani »udeleži evharističnega opravila in prejme tudi obhajilo«.[116] Udeležiti se evharistije verjetno še ne pomeni tudi prejeti obhajilo.

Poseben problem pomeni besedilo v točki 1388 katekizma, kjer je rečeno, da se »s samim smislom evharistije sklada, da verniki, če so pripravljeni, kakor se zahteva, prejmejo obhajilo vsakokrat, ko se udeleže maše«, torej neomejenokrat. V povzetku št. 1417 pove isto: »Cerkev vernikom živo priporoča, da prejmejo sveto obhajilo vsakokrat, ko se udeležijo obhajanja evharistije«... V slovenskem prevodu v navedku št. 204 je citirano takole: »Prim. ZCP kan. 917; AAS 76/1984/746-747)«. Tega navedka namreč ni ne v nemški, ne francoski in ne španski izdaji, pa tudi v italijanski prvi izdaji ne.[117] Problem je v tem, da govorita kan. 917 ZCP in pojasnilo papeške komisije za verodostojno razlago kanonov k temu predpisu precej drugače. Kan. 917 namreč pravi: »Kdor je že prejel presveto evharistijo, jo sme prejeti še enkrat isti dan samo med evharističnim opravilom, ki se ga udeleži, velja pa predpis kan. 921, 2«. Ker beseda »še enkrat« (iterum) ni bila povsem jasna, je omenjena komisija dala uradno pojasnilo, in sicer v smislu, da, kdor je bil pri obhajilu – med mašo ali izven maše – sme isti dan prejeti evharistijo samo še enkrat, in to samo med mašo, pri kateri je bil oziroma sodeloval.[118] Verniki lahko torej prejmejo obhajilo samo dvakrat na dan in ne »vsakokrat«, ko se udeleže maše, kot pravi katekizem.[119]

V primeru, ko gre za dopustno podeljevanje zakramentov sprave, evharistije in bolniškega maziljenja drugim kristjanom, ki niso v popolnem občestvu s Katoliško Cerkvijo, katekizem med drugimi pogoji navaja »veliko potrebo«[120] in se pri tem sklicuje na kan. 844, ki govori o »hudi potrebi« gravis necessitas).[121] Res je, da slovenski prevod ZCP različno prevaja besedi »gravis necessitas«, na primer »velika stiska«,[122] »velika sila«,[123], »huda potreba«,[124] vendar

[113] B 67.

[114] ZCP, kan. 874: »Da je komu dovoljeno sprejeti službo botra...« (Ut quis ad munus patrini suscipiendum admittatur...).

[115] ZCP, kan. 145; ZCP dobro razlikuje med: officium, munus, ministerium.

[116] ZCP, kan 866.

[117] *Katechismus der katholischen Kirche*, München-Wien-Leipzig-Freiburg-Linz 1993; *Catecismo de la Iglesia catolica*, Madrid 1992; *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Paris 1992; *Catechismo della Chiesa cattolica*, Libreria Editrice Vaticana 1992, ²1993.

[118] Papeški svet za razlago zakonskih besedil, 26. 6. 1984, v: *AAS* 76 (1984), 746-748: »Utrum ad normam can. 917, fidelis qui sanctissimam eucharistiam iam recepit, possit eam die suscipere altera tantum vice, an quoties eucharisticam celebrationem participat. Resp. Affirmative ad primum, negative ad secundum«; prim. *Communicationes* 15 (1984), 240; *Periodica* 74 (1985), 535-574.

[119] KKC, 1388.

[120] KKC, 1401. Nemški katekizem: »Eine schwere Notlage«; italijanski: »una grave necessit«; španski: »una necessidad grave«.

[121] ZCP, kan. 844 4.

se mi zdi, da »velika potreba« v katekizmu ne poudari dovolj izrednih okoliščin in dokaj omejenih pogojev, pod katerimi nekatoličani smejo prejeti te tri zakramente od katoliških pastirjev.

V točki 1513 katekizma je potrebno majhno pojasnilo, namreč, da se besedilo (forma) podeljevanja zakramenta bolniškega maziljenja ne nahaja v kan. 847, temveč v apostolski konstituciji Pavla VI. »Sacram unctionem infirmorum« z dne 30. 11. 1972, ki jo na primer italijanski katekizem izrecno navaja pod besedilom, in sicer pred navedkom kan. 847, 1 ZCP, ne navajajo pa je drugi katekizmi.

Ko KKC govori o »deležnosti laikov pri Kristusovi preroški službi«,[125] omenja v drobnem tiskanem besedilu, da verniki laiki, »ki so za to sposobni in se za to vzgajajo, morejo pomagati pri katehezi, pri proučevanju svetih znanosti in pri sredstvih družbenega obveščanja«,[126] sklicujoč se na pet kanonov ZCP.[127] Zanimivo je, da se pri sredstvih družbenega obveščanja sklicuje na kan. 823, 1, ki pa ne govori o odnosu laikov do teh sredstev, temveč o skrbi oziroma »dolžnosti in pravici pastirjev nadzorovati« uporabo teh sredstev.[128]

7. Sklep

V uvodu v ZCP je rečeno, da »imajo pastirji na voljo varne določbe, po katerih naj pravilno usmerjajo izvrševanje svete službe«, kajti »zdrava pravna ureditev je vsekakor potrebna, da se cerkvena skupnost krepi, raste in cvete«.[129] Nekaj podobnega zatrjuje papež Janez Pavel II. za katekizem, ko pravi, »da naj pastirji sprejmejo ta katekizem... in ga marljivo uporabljajo v izpolnjevanju svojega poslanstva«, saj jim je »katekizem podarjen, da bi ga imeli za zanesljivo in verodostojno besedilo... pri učenju katoliškega nauka... in veljavno in zakonito orodje v službi cerkvenega občestva«.[130]

Ob predstavitvi ZCP je sedanji papež govoril o treh temeljnih knjigah, ki so neobhodno potrebne pastirjem pri njihovem delu: to so Sveto pismo ali Božja beseda, knjiga dokumentov Drugega vatikanskega cerkvenega zbora in Zakonik cerkvenega prava.[131] Deset let po izidu ZCP moramo tem knjigam dodati še četrto, to je KKC, ki se poleg koncilskih dokumentov in ZCP čudovito vključuje v »prenovo, h kateri Sveti Duh neprestano kliče božjo Cerkev«.[132] Po vsem tem smemo reči, da med ZCP in KKC vlada neko skladje oziroma komplementarnost. Navzočnost ZCP kot normativne knjige v KKC daje le-temu neke vrste pravno razsežnost in s tem tudi večjo obvezujočo moč. Obe knjigi pa imata isti končni namen: »blagor duš, ki mora biti v Cerkvi vedno najvišji zakon«,[133] ozi-

[122] ZCP, kan. 257.
[123] ZCP, kan. 961.
[124] ZCP, kan. 844 4.
[125] KKC, 904-907; s preroško službo laikov opravi katekizem presenetljivo na kratko.
[126] KKC, 906.
[127] ZCP, kan. 774, 776, 780, 229, 823.
[128] ZCP, kan. 823.
[129] ZCP, Uvod, 43.
[130] Janez Pavel II., *Ohranjati zaklad vere*, 11, 13, 14.
[131] Janez Pavel II., *Animato dalla carità*, 3. 2. 1983, v: F. D. D'Ostilio, *La storia del nuovo Codice di Diritto Canonico*, Vaticano 1983, 103.
[132] Janez Pavel II., *Ohranjati zaklad vere*, 13.

roma »da bi posinovljeni otroci... postali dediči njegovega blaženega življenja«.[134] KKC bo potrebno še bolj temeljito pregledovati tudi v luči Zakonika cerkvenega prava.

Povzetek: **Viktor Papež, Zakonik cerkvenega prava in Katekizem Katoliške Cerkve**

Katekizem Katoliške Cerkve, ki ga je papež Janez Pavel II. slovesno predstavil svetu 7. decembra 1992 kot velik in dragocen dar svoje službe Cerkvi, se uvršča v seznam tistih uradnih dokumentov Cerkve, ki imajo namen prenove vsega cerkvenega in krščanskega življenja v duhu Drugega vatikanskega koncila. Katekizem se v mnogih primerih sklicuje na predpise Zakonika cerkvenega prava in s tem daje svojim trditvam tudi pravno dimenzijo in večjo obvezujočo (disciplinsko) moč. Med katekizmom in zakonikom ni nasprotja, temveč obstajajo med njima neke vrste skladje, povezanost, komplementarnost, tako da lahko govorimo o pravni dimenziji katekizma. Ker pa ima zakonik svoj jezik in svojo (pravno) terminologijo, pride večkrat do netočnosti pri navajanju zakonskih predpisov v katekizmu, kar pa mu seveda ne zmanjša njegove vrednosti.

Summary: **Viktor Papež, Code of Church Law and Catechism of Catholic Church**

The Catechism of Catholic Church that was solemnly presented by the Pope John Paul II on 7 December 1992 as a great and valuable gift of his office to the Church, belongs to the official documents of the Church intended to renew the whole church life and Christian life in the spirit of the Second Vatican Council. In many cases the Catechism refers to the stipulations of the Code of Church Law, thereby giving its statements a legal dimension and a greater (disciplinary) obligation. No conflict exists between the Catechism and the Code but they are somehow co-ordinated, connected, complementary and one can speak about the legal dimension of the Catechism. However, since the Code has its own language and (legal) terminology, the legal rules are sometimes not correctly cited in the Catechism, though this does not diminish its value.

[133] ZCP, kan. 1752.
[134] KKC, 1.

Ivan Rojnik

Župnijska kateheza in šolski pouk o religiji

Uvod

Zadnja leta prihaja do večjih družbeno-političnih sprememb. Med drugim iščemo nova razmerja med državo in Cerkvijo. Eno najbolj občutljivih vprašanj zadeva vzgojno področje. S sociološkega vidika lahko razmerje med splošno in versko vzgojo opredelimo in opišemo s tremi modeli. Prvi model strogo ne ločuje med splošno in versko vzgojo, to je stanje identifikacije. Pri njem ni vidna samostojnost niti splošne niti verske vzgoje. Drugi model je primer bojevitega razmerja med splošno in versko vzgojo. Vsakdo dela na svojem področju, eni skušajo izpodbiti druge. V tem primeru se vzgoja, tako ena kot druga, kaj lahko sprevrže v ideološko indoktrinacijo. Možna pa je še tretja rešitev, in sicer vzgoja, ki si dejansko prizadeva za vsestransko izobrazbo in rast otroka ali mladostnika.

Zastavljamo si vprašanje, ali smo se sposobni približati tretjemu modelu, oziroma razmeram, ko bi vsi odgovorni za vzgojo: družina, šola in Cerkev prispevali svoj delež pri doseganju osnovnega vzgojnega smotra, to je *vsestransko razvita osebnost*. Če je človek osrednja vrednota splošne in verske vzgoje, potem bi se morali skupno zavzemati za reševanje perečih vprašanj, ki lahko celo ogrozijo naš narodni obstoj. To so vprašanja raznih zasvojenosti, samomora, raznih oblik nasilja in podobno. Izkušnje nam govorijo, da lahko uspešno sodelujemo na znanstvenem področju (razni simpoziji in zborovanja, ki se jih udeležujejo družbene in cerkvene ustanove), da lahko sodelujemo na socialnem področju (Rdeči križ in Karitas). Zakaj ne bi prihajalo do tesnejšega sodelovanja tudi na vzgojnem področju? Če bi sodelovale vse vzgojne ustanove: dom, šola in Cerkev, bi bila vzgoja za nenasilje, za mir, vzgoja za pravičnost in poštenje mnogo bolj učinkovita.

Ena od oblik tesnejšega sodelovanja pri uresničevanju osnovnega vzgojnega smotra je prav gotovo šolski pouk o religiji. Kljub številnim razpravam stvari še vedno niso dorečene. Še vedno ni povsem jasno, kako naj bi se imenoval novi predmet, kako naj bi bil zasnovan. Morda tudi ne vemo dovolj, kaj lahko pričakujemo, kaj lahko zahtevamo in o čem se je treba dogovarjati.

Zdi se, da bi lahko odpravili nekatere nejasnosti, če bi se poglobili v bistvo župnijske kateheze in v bistvo šolskega pouka o religiji. S pričujočo razpravo želim opisati naravo tako ene kot druge vrste dejavnosti. Najprej želim z ustreznimi izrazi poimenovati dejavnost, ki je izključno naloga Cerkve in predmet, ki naj bi ga uvedli v šolo. V nadaljevanju razprave primerjam obe dejavnosti z vi-

dika osnovnega smotra, vsebine, vede, ki proučuje dejavnost, z vidika namembnikov, načina komuniciranja in metod dela, z vidika izvajalcev, priročnike itd.

1. Zgodovinsko ozadje pojmov »župnijska kateheza« in »šolski pouk o religiji«

Za predstavitev dveh dejavnosti je najprej pomembno to, da se odločimo za primerno terminologijo. Poiskati moramo takšne izraze, ki se bodo čim bolj približali dejanski naravi dveh dejavnosti. Z izrazoma »župnijska kateheza« in »šolski pouk o religiji« poimenujemo dve dejavnosti, ki se v marsičem razlikujeta, gotovo pa imata tudi nekaj skupnega. Z izrazom »župnijska kateheza« vedno mislimo na versko vzgojo verujočih v župnijski skupnosti, na župniji. Imenujemo jo tudi cerkvena kateheza, ker je izključno v pristojnosti Cerkve, pomeni, da Cerkev pripravlja programe, nastavlja katehete in ima nadzor. Šolski pouk o religiji se odvija v šoli in je sestavni del šolske institucije.

Pomembno je, da navedena izraza osvetlimo tudi v zvezi z zgodovinskim ozadjem, kajti le tako se lahko približamo njihovemu pravemu pomenu. Vsak izraz se sčasoma obrabi, izgublja neki pomen in pridobiva novega. To moramo še zlasti upoštevati v našem primeru. »Potreba po ponovni določitvi pomena in izraza kateheza se kaže v skoraj vsaki dobi, bodisi zato, ker je govor o katehezi v odnosu do drugih, zelo različnih dejavnosti, bodisi zato, ker je kateheza bila povezana z drugimi cerkvenimi dejavnostmi, med njo in njimi pa ni bilo mogoče vedno potegniti natančne meje. Zato je nujno potrebno razčistiti pojme.«[1] Podobno velja tudi za »šolski pouk o religiji«, ki ima prav tako svoje zgodovinsko ozadje.

S katehezo se srečujemo že v apostolski dobi. Glagol »katehein« (zveneti, razlegati se) od začetka še ne izraža natančne rabe besede, kasneje pa pomeni poglabljanje in razlaganje krščanskega oznanila, ki sledi prvemu oznanilu ali evangelizaciji. V tem času se kateheza navadno druži s katehumenatom, torej pripravlja na sprejem krsta. Ko je katehumenat začel izgubljati pomen zaradi krščevanja otrok, je besedo »kateheza« postopoma zamenjala beseda »katekizem« in pomeni začetek dolgega obdobja katekizma. Za dejavnost prevladuje izraz »instrukcija«, poučevanje, pouk, nauk. S tem smo se že približali religijskemu pouku. Konec 18. stoletja so v različnih evropskih državah uvedli obvezen šolski pouk in z osnovno šolo je bil že od nekdaj povezan tudi verouk, ker so bile ljudske šole vsaj v začetku pod cerkvenim nadzorom. Od tedaj se je katehetsko delo (katekizem, religijski pouk, verouk) začelo »seliti« iz družine in župnije v šole. V začetku tega stoletja pa se je pod vplivom katehetskega gibanja vrnil star izraz »kateheza« kot poskus vrnitve k bogatim začetkom, zlasti v apostolske in patristične čase, z željo, da bi prerasli preveč razumsko in pojmovno zasnovano katehetsko delo.[2] To gibanje je bilo potrjeno v pokoncilskem času, ko je kateheza zopet dobila svoj prvotni pomen.

Toda danes smo soočeni z novim stanjem, ko poznamo dve dejavnosti: župnijsko katehezo in šolski pouk o religiji, medtem ko je v preteklosti šlo večinoma za eno samo dejavnost, ki je bila včasih podobna katehezi, drugič pa religijskemu pouku (instrukciji).

[1] *Katehetsko pedagoški leksikon*, Ljubljana 1992, 291 (odslej: *KPL*).
[2] Prim. *KPL*, 291.

Danes poznamo različne modele župnijske kateheze in šolskega pouka in tudi različna razmerja med enim in drugim. Nekje dajejo večji poudarek šolskemu pouku o religiji, drugje večji poudarek župnijski katehezi. »Učni načrti in veroučne knjige v posameznih evropskih državah izražajo mnogovrstnost in zelo različne koncepte ter cilje religioznega pouka. Danes se vsebine religioznega pouka spreminjajo tako hitro kot še nikoli doslej v zgodovini.«[3] V Avstriji in Nemčiji, na primer, poznajo sistematičen in reden šolski pouk o religiji, medtem ko pri župnijski katehezi poznajo samo priprave na zakramente. V Italiji poznajo reden in sistematičen šolski pouk o religiji, vzporedno pa imajo še župnijsko katehezo.

V naših razmerah imamo sistematično župnijsko katehezo, ki se metodološko včasih tudi nagiba bolj k pouku, instrukciji, vendar pa gre za dejavnost, ki je samo v pristojnosti Cerkve. Zaenkrat še ne poznamo šolskega pouka o religiji.

2. Razlike med župnijsko katehezo in šolskim poukom o religiji z vidika osnovnega smotra

Temeljni smoter *župnijske kateheze* je vsestransko razvita krščanska oseba. Ta cilj dosega kateheza z verskim uvajanjem, pripravo za sprejem zakramentov, uvajanjem v molitev, z vzgojo za življenje v skupnosti. »Cilj kateheze je, da bi bila v ljudeh z naukom razsvetljena vera res živa, zavestna in dejavna.«[4] Koncilski odlok o krščanski vzgoji še natančneje osvetli njen temeljni smoter. Pri katehezi gre predvsem za to, »da se bodo krščeni ob postopnem uvajanju v spoznavanje odrešenjske skrivnosti vedno bolj zavedali prejetega daru vere, da se bodo naučili častiti Boga v duhu in resnici, predvsem v obhajanju bogoslužja, da se bodo naučili živeti, kakor se novemu človeku spodobi, v resnični pravičnosti in svetosti (Ef 4, 22-24), da bodo tako polagoma zrasli do popolnega moža, do polne Kristusove starosti in sodelovali pri rasti skrivnostnega telesa. Razen tega naj se zavedajo svoje poklicanosti in v dejanju izpričujejo tisto upanje, ki je v njih, in pomagajo pri krščanskem oblikovanju sveta; pri tem naj naravne vrednote, pritegnjene v celostno pojmovanje po Kristusu odrešenega človeka, prispevajo k blaginji celotne družbe«.[5]

Anton Trstenjak je v Metodiki verouka opredelil končni smoter verouka s treh vidikov:

– Prvi cilj verouka je *versko znanje*, to je umsko obvladanje snovi – verskih resnic in zapovedi. To znanje vpliva predvsem na človekov razum, smoter pa je *versko izobražen človek.*

– Drugi cilj verouka je krepostno življenje. Smoter verouka je *modrost*, ki je hkrati poglavitna moralna krepost. Gre za vzgojo, ki vpliva predvsem na voljo, njen cilj pa je *kreposten človek.*

– Smoter verskega pouka je *versko življenje.* Verouk ne vpliva samo na razvoj razuma in volje, marveč vpliva zlasti na rast milosti, na razvoj nadnaravnega življenja. Z drugimi besedami, smoter verouka je *utrditev učenca v veri, upanju in ljubezni.*[6]

[3] E. J. Korherr, *Religiozni pouk v javnih šolah v Evropi,* v: *BV* 54 (1994), 303.
[4] *Splošni katehetski pravilnik,* Ljubljana 1971, 17 (odslej: *SKP*).
[5] *Izjava o krščanski vzgoji,* v: *Koncilski odloki,* Ljubljana 1980, 2.
[6] Prim. A. Trstenjak, *Metodika verouka,* Ljubljana 1941, 18.

Krščansko zrelost kot temeljni smoter župnijske kateheze bi lahko v teološko-bibličnem pomenu opisali z najbolj splošnim pojmom kot poklicanost k *svetosti*. Le-ta je »pogoj za končno odrešenje. Svetost – to je nov človek v Kristusu, nov način delovanja in predvsem nov način biti«.[7] Krščanska svetost je rast, zorenje v poslušnosti duhu, v pokorščini Božjemu glasu, ki se odraža predvsem v hoji za Kristusom, ki je hoja v veri, upanju in ljubezni.

Župnijska kateheza želi biti cerkvena dejavnost. Prav izraz župnijska kateheza želi poudariti eklezialno razsežnost, ki jo prepoznavamo v štirih osnovnih značilnostih prve krščanske skupnosti. »Bili so stanovitni v nauku apostolov in bratskem občestvu, v lomljenju kruha (evharistija) in molitvah« (Apd 2, 42).

Zvestoba nauku apostolov: človek v življenju potrebuje jasne poglede in življenjsko usmeritev. Vera ni samo stvar navade ali čustva, ampak ji je potreben tudi nauk. Krščanska kateheza predpostavlja sprejetje Jezusovega nauka.

Lomljenje kruha in poslušanje Božje besede (evharistija): Božja beseda je svetilka našim korakom in v naših odločitvah. Lomljenje kruha je znamenje medsebojne povezanosti in edinosti, ki upošteva tudi različnost.

Bratska ljubezen: zrela krščanska vera se udejanja v diakoniji, v služenju, v ljubezni. Bratska ljubezen, ki jo srečamo pri usmiljenem Samarijanu in se zrcali v ljubezni do sovražnikov, nedvomno predstavlja višek splošno človeške in krščanske zrelosti.

Molitev: štejemo jo med bistvene sestavine krščanskega življenja. Krščanska zrelost se odraža tudi v uresničevanju načela sv. Benedikta: »Moli in delaj!«

Šolski pouk o religiji teži predvsem k vsestransko razviti osebnosti s poudarkom na zrelosti s psiho-sociološkega in moralnega vidika, ki prav tako ne izključuje religiozne razsežnosti. Brez omenjene zrelosti se ni mogoče funkcionalno vključiti v družbo in se prilagoditi njenim normam, prav tako se ni mogoče razviti v etično zrelo osebnost. Da to dosežemo, moramo tudi otroka pravilno motivirati, ga seznaniti z nagibi, ki ga navajajo k uresničevanju vrednostne lestvice v njegovem življenju. V mladostniški dobi je psiho-sociološki in etični vidik verske poučenosti – vzgoje toliko bolj pomemben, kolikor se mladostnik zavestno srečuje z ne-vrednotami. »V razvojnih letih pa je vzgoja osebnosti v odločilni fazi, saj je tu samozavest in poudarek na osebnih vrednotah kar v središču vsega mišljenja in vseh nagibov. V tem času se otrok tudi že učinkovito sooča z nevrednotami, ki jih srečuje, in ki jih mora odklanjati, da mu ne zmaličijo osebnostne podobe.«[8]

Temeljni smoter šolskega pouka o religiji pomaga otroku in mladostniku, da se lažje znajde v času, ki ga označuje ne le pluralizem miselnih tokov, temveč tudi pluralizem najrazličnejših verskih izkustev, celo pluralizem v predstavah o Bogu znotraj iste religije. To nam dokazujejo najrazličnejša gibanja z verskim predznakom, kot so gibanja in verska izkustva, ki iščejo navdih v starih azijskih religijah. Takšen okvir religioznih predstav in izkustev vključuje tudi razne oblike ljudskih pobožnosti, na primer prikazovanja in ozdravljenja. Zaradi vedno večjega vpliva sekularizacije, indiferentnosti in nepoučenosti, kar se odraža v pomanjkanju čutenja z nekaterimi zgodovinskimi religijami, se dogaja, da vsa ta najrazličnejša izkustva nekritično sprejemamo kot normalna ali pa jih v celoti zavračamo.

[7] Prim. G. Groppo, *Educazione cristiana e catechesi*, Torino 1972, 76-77.
[8] A. Trstenjak, *Oris sodobne psihologije II*, Maribor, 1971, 161.

André Godin, priznan strokovnjak za psihologijo religije, je skrbno proučil nekatera izkustva, ki so značilna za današnji čas. Sprašuje se, če obstaja povezanost med raznimi krizami v sodobnem svetu (gospodarska, kulturna, duhovna) in naraščanjem raznih doživetij in izkustev – osebnih in skupinskih, včasih celo množičnih – ki se želijo istovetiti z religioznimi izkustvi. Mnoga bivanjska vprašanja, sredi katerih živijo otroci in mladi, so kompleksna in jih je treba reševati z različnih vidikov, tako z vidika teoloških kakor z vidika antropoloških ved, ki skupaj osvetljujejo družbene, kulturne, psihološke in religiozne razsežnosti teh izkustev.[9]

Smoter in narava šolskega pouka o religiji v zahodnih državah je informacija o religiji in še posebej o krščanstvu. Gre za poglobljeno poznavanje religije do tiste meje, dokler v njej ne prepoznamo vrednote in pomena, ki ga ima za vernega človeka. Šolski pouk o religiji ne zahteva, da učenec da osebni pristanek veri, gre za to, da dojame pomen in vrednote religije. Odkrivanje pomena religije je vedno tesno povezano s človekovimi bivanjskimi vprašanji. Smoter šolskega pouka o religiji je torej tudi v tem, da poleg religije razumemo ljudi, ki verujejo. Ta vzgojni smoter želi ljudi zbliževati in jih navaja na sožitje z različnimi nazori v pluralistični družbi.

Smoter šolskega pouka o religiji je rast in zorenje človekovega odnosa do religije. Pri tem ne gre toliko za krščansko zrelost kot za splošno človeško zrelost, ki omogoča objektiven pogled na religijo in posebej na krščanstvo. Ta smoter pomaga učencu premagati nepoučenost o religiji, neprizadetost, predsodke in otroške predstave o religiji. Tudi pomaga oblikovati življenje na osnovi krščanske vere. Prvi hip zveni trditev nekoliko v nasprotju s trditvijo, da šolski pouk o religiji ne želi postati župnijska kateheza, kot je zapisano v mnogih razpravah in študijah. Šolski pouk o religiji ne more izključevati cilja, da bodo nekateri učenci v religiji in krščanstvu odkrili osnove za graditev njihovega življenja po krščanskih načelih. Upoštevanje tega cilja pa še ne pomeni, da gre pri šolskem pouku o religiji za zlorabo. Če učenci prisluhnejo predmetu glasbe ali umetnosti in se zanju navdušijo, je to popolnoma v skladu s šolskimi smotri.

Šolski pouk o religiji ne uporablja katehetske metode, vendar so cilji v marsičem sorodni. Za učenca, ki je že kristjan, je šolski verouk izziv, da postane njegova verska odločitev še bolj zavestna, da se izogne površnosti in nezrelosti. Tistim, ki živijo odmaknjeni od religije in krščanstva, pa bo nudil možnost, da ponovno presodijo svoje poglede in stališča, ali pa jim bo pomagal, da bodo bolje razumeli verujoče.[10]

3. Veda, ki proučuje župnijsko katehezo in šolski pouk o religiji

Katehetika je veda o katehezi v vseh njenih razsežnostih in dejavnostih. Več stoletij so pojmovali katehezo kot katekizemski pouk, katehetiko pa kot umetnost ali vedo o tem pouku. Danes ima katehetika mnogo širši pomen, saj obsega študij vseh oblik krščanskega pouka in vzgoje. Zato je predmet katehetike kot

[9] Prim. A. Godin, *Psicologia dell'esperienze religiose,* Brescia 1983, 8.
[10] Prim. J. Gevaert – R. Giannatelli, *Didattica dell'insegnamento della religione,* Torino 1988, 25.

znanstvene vede o katehezi celotna stvarnost kateheze, to je kateheza v vseh njenih oblikah in okoljih:

– študij katehumenalne kateheze in kateheze krščanskega uvajanja (otroci, mladi, odrasli)

– župnijska ali cerkvena kateheza, družinska kateheza, razne oblike priložnostne kateheze

– študij o naravi, ciljih, sredstvih in metodah kateheze, o pogojih krščanske zrelosti, o kulturnem in družbenem okolju, v katerem poteka kateheza.[11]

Katehetika je razmeroma mlada veda, stara približno eno stoletje. Tudi prej so razmišljali o katehetski praksi, vendar ne po merilih, ki veljajo danes. Skrb za versko vzgojo zasledimo že v času nastajanja Cerkve. Koncem prejšnjega stoletja se pojavijo prve katehetske revije (Katechetische Blätter, Christlich – pädagogische Blätter, Il catechista cattolico itd). Pomemben prispevek k znanstveni katehetiki so dali avtorji med obema vojnama, tako na primer M. Pfliegler, Der Religionsunterricht, 3 deli (1935 – 37). Odločilno pa se je razvila v letih med drugo svetovno vojno in po njej.

Utemeljitelja sodobne katehetike sta prav gotovo Anton Trstenjak z *Metodiko verouka* (Ljubljana 1941) in J. A. Jungmann z delom *Katehetik* (Wien 1953). Primer najobsežnejše sinteze katehetske vede pa je katehetika J. Colomba *Le service de l'Evangile* v dveh delih (Paris 1968).

Pedagogika religije je veda, ki proučuje šolski pouk o religiji. Kakor se razlikujejo različni modeli šolskega pouka o religiji, tako pozna različne poudarke pedagogika religije v različnih deželah. Ker se je šolski pouk o religiji najprej pojavil v nemško govorečih deželah, se je tudi veda »Religionspädagogik« najbolj razvila prav tam.[12]

Naj se povrnemo na začetek sedanjega stoletja. Leta 1905 se prvič pojavi izraz »Religionspädagogik« (O. Eberhard) v zvezi z reformističnim katehetskim gibanjem. Po mnenju H. Schillinga se tako pojavi pedagogika religije znotraj katehetike, ki vedno bolj poudarja pedagoški vidik, ker je tudi pouk v veri dobival vedno bolj šolski značaj. Tako se iz katehetike, ki zgubi kerigmatični značaj, razvije pedagogika religije.[13]

Osnovno izhodišče pedagogike religije je religiozna razsežnost vzgoje in poudarja, da je to ena od osnovnih razsežnosti človekovega bivanja.

Pedagogika religije je del poklicnega oblikovanja bodočega učitelja religioznega pouka. Pomaga mu, da bo dejavno prispeval k celostni vzgoji učencev, ki so mu zaupani. Bodoči učitelj šolskega pouka o religiji se bo srečeval z mnogovrstnimi vprašanji mladih ljudi in z njihovim iskanjem življenjskih smotrov. Pedagogika religije ni religiozni pouk, ampak je strokovna veda, ki pomaga učiteljem šolskega pouka o religiji pri njihovi etični, socialni in religiozni vzgoji.[14]

[11] Prim. J. Gevaert, *Studiare catechetica I,* La catechetica come scienza, Roma 1981, 4-18.

[12] Prim. E. Feifel – R. Leuenberger – G. Stachel – K. Wegenast, *Handbuch der Religionspädagogik I,* Religiöse Bildung und Erziehung: Theorie und Faktoren, Zürich 1973; II Didaktik des Religionsunterrichtes-Wissenschaftstheorie, Zürich 1974; III Religionspädagogische Handlungsfelder in kirchlicher Verantwortung, Zürich 1975.

[13] Prim. G. Groppo, *Origine del dialogo tra pedagogia e teologia,* v: H. Schilling, *Teologia e scienze dell'educazione,* Roma 1974, 26.

[14] Prim. F. Škrabl, *Uvodna poglavja v pedagogiko religije,* Ljubljana 1994, str. 3.

4. Splošna metodologija katehetike in pedagogike religije

Tako katehetika kot pedagogika religije uporabljata metodologijo interdisciplinarnega raziskovanja, vendar je treba poudariti, da ima metodologija pri eni in drugi veji znanosti specifičen značaj.

Katehetika ne obravnava samo bibličnih in teoloških vsebin, ampak se dotika celotnega procesa pouka in vsega, kar se dogaja v otroku, mladostniku in odraslem. Za katehezo ni pomembna le vsebina (krščansko sporočilo), prav tako je pomemben »namembnik« (otrok, mladenič, odrasel, skupina), ki mora v vsem svojem bivanju postati kristjan. Katehetiki zaradi takšne narave kateheze ne zadostujejo teološke biblične vede, ampak se zateka še k pedagoškim (antropološkim) vedam. Podobno kot se na primer eksegeza zateka k svetnim vedam (lingvističnim analizam, arheologiji, hermenevtiki) ali kakor cerkvena zgodovina upošteva stroge metode svetnega zgodovinopisja, tako tudi katehetika upošteva antropološke vede (psihologija religije, sociologija religije).

Katehetika se sicer poslužuje metodologije interdisciplinarnega raziskovanja, treba pa je poudariti, da je njeno glavno težišče na teoloških (bibličnih in pastoralnih) vedah. V katehetiki prevladuje deduktivna metoda, pri čemer pa induktivna metoda ni izključena. »Kateheza zahteva deduktivno metodo, ki razlaga in opisuje dogodke tako, da izhaja iz njihovih vzrokov. Vendar pa deduktivni povzetek doseže svojo polno moč šele po induktivnem postopku.«[15] Kateheza je po svoji naravi v službi Božje besede, je oznanilo Kristusa, zato ne more odkriti bistveno novih odgovorov na vprašanje človekovega odnosa do Boga in na vprašanje o njem samem.

Metodologija znanstvenega raziskovanja pri pedagogiki religije ima težišče in poudarek na pedagoških vedah. Ker je šolski pouk o religiji sestavni del šolskih programov, je zaradi dobrega vključevanja le-tega potrebno večje poznavanje pedagoških (antropoloških) ved.

Pedagogika religije se poslužuje bolj induktivne metode. »Induktivno metodo predstavlja opazovanje in raziskovanje dejstev z namenom, da bi v njih razbrali pomen, ki ga imajo v krščanski skrivnosti. Ta metoda se lepo ujema z odrešitvenim dogajanjem, ustreza pa tudi eni izmed najbolj značilnih zahtev človeškega duha, ki s pomočjo vidnih reči pride do spoznanja pojmov.«[16]

5. Priročniki in vsebina župnijske kateheze in šolskega pouka o religiji

Razlikujemo katekizme in druge priročnike za šolski pouk o religiji ali druge oblike priložnostne kateheze. »Poleg uradnega katekizemskega besedila so nastajali že od začetka tiska in se potem širili z napredovanjem šolstva tudi drugi priročniki za religijski pouk, bodisi župnijski, bodisi šolski.«[17]

Poleg razlike v vsebinski zasnovi je pomembna razlika glede odgovornih izdajateljev. Za priročnike župnijske kateheze je odgovorna samo Cerkev. Za priročnike šolskega pouka o religiji pa daje soglasje šolska institucija z večjo ali manjšo soudeležbo oz. sodelovanjem Cerkve. Kjer šolski pouk o religiji del-

[15] *SKP*, 72.
[16] *SKP*, 72.
[17] *KPL*, 511.

no nadomešča še redno cerkveno katehezo (npr. Avstrija, Nemčija), tam ima zagotovo Cerkev večji vpliv tudi pri pripravljanju priročnikov. Običajno takšne priročnike pripravljajo ustrezni instituti. Pri sestavljanju priročnikov se moramo ozirati na naravo ene in druge dejavnosti.

Kaj obsega vsebina župnijske kateheze in česa ne sme prezreti, nam najbolj jasno pove Katekizem Katoliške Cerkve. »Katekizem mora zvesto in organsko podajati učenje Svetega pisma, živega izročila v Cerkvi in verodostojnega cerkvenega učiteljstva, kakor tudi duhovno dediščino cerkvenih očetov, svetnikov in svetnic Cerkve, da bi bilo mogoče bolje spoznati krščansko skrivnost in poživiti vero Božjega ljudstva. Upoštevati mora razlage nauka, ki jih je Sveti Duh v potekanju časov navdihoval Cerkvi. Potrebno je tudi, da pomaga osvetliti z lučjo vere nove razmere in nova vprašanja, ki se v preteklosti še niso pojavila.«[18] Kljub posodobitvam pa za KKC velja, da povzema »stari« razpored, ki je tradicionalen in mu je sledil že katekizem Pija V. Vsebino razčlenjuje v štiri dele: veroizpoved, zakramenti, deset zapovedi in krščanska molitev (Oče naš).

Katekizem je posebna zvrst knjige o veri, ki je namenjena katehezi in je postala splošno znana v 16. stoletju. Danes so katekizmi sodobno urejeni pripomočki, ki upoštevajo didaktična načela, medtem ko so bili včasih katekizmi suhoparne zbirke obrazcev, vprašanj in odgovorov.[19]

Morda nekateri še danes v spominu hranijo podobo takšnih katekizmov in čutijo do njih odpor, ker niso seznanjeni z novimi.

Priročniki šolskega pouka o religiji so sestavljeni bolj na osnovi kurikularne motode, ki se ne zadovolji z vsebinskim izborom, tudi ne s samo didaktiko, ampak vključuje celoten potek učenja, kjer so zajeti cilji, vsebine, kvalifikacije, to je usposobljenosti, organizacija, preverjanje in drugo.[20] Programi šolskega pouka o religiji so odvisni tudi od šolske zakonodaje v različnih deželah. »Izdelovanje programov mora ohraniti zlato sredino med zavezujočimi predpisi (osnovanimi na logičnih, teoloških, antropoloških, psiholoških, didaktičnih in katehetskih pogledih) in potrebno 'odprtostjo' za različne potrebe učiteljev in učencev.«[21]

Priročnike, ki jih uporablja šolski pouk o religiji, po vsebini delimo na doktrinarne (ko prevladuje teološko-šolska sinteza), kerigmatične (s posebno biblično in liturgično razlago) in antropološke (s širokim prostorom za človeško izkušnjo ter integracijo med vero in življenjem). Poleg osnovnih besedil so še drugi pripomočki, ki usmerjajo k praktičnemu delu (delovni zvezki). Ponavadi se od teh priročnikov ne zahteva takšna popolnost vsebine kakor od katekizma. Mogoče je tudi izbirati in bolj poudariti nekatere posebne razsežnosti krščanskega dogodka ali nauka.[22]

Vsebino priročnikov narekujejo osnovni smotri šolskega pouka o religiji. Z ene strani gre za splošno informacijo o religijah in sistemih vrednot, z druge strani pa gre za posebne vsebine šolskega pouka o religiji, ki se vsekakor razlikujejo od katehetskih vsebin.

[18] *Katekizem Katoliške Cerkve,* Ljubljana 1993, 12.
[19] Prim. *KPL,* 511.
[20] Prim. *KPL,* 336.
[21] *KPL,* 521.
[22] Prim. *KPL,* 512.

a) *Študij krščanske religije.* Poudariti je treba, da gre v evropskih deželah predvsem za študij krščanske veroizpovedi. Glede na to se šolski pouk o religiji razlikuje od splošne fenomenologije (sociologije) religije in sistemov vrednot. Res je, da živimo v pluralistični družbi, in da je treba učence vzgajati v tem duhu, toda naloga šole je tudi, da pripravlja učence na sožitje z ljudmi različnih nazorov. Verouk prispeva le en del te priprave, ne more pa biti v celoti zasnovan kot predstavitev več enakovrednih religij. Vsebina šolskega pouka o religiji mora biti v našem prostoru predvsem pouk o krščanski *religiji.*

Predvsem v srednjih šolah se srečujemo s prakso, ko verouk zamenjajo različne razprave psihološke, sociološke in ideološke narave, o temah vseh vrst. Res je, da učencem te razprave ugajajo, toda vedno ne zadostujejo za pravo predstavitev krščanstva. Vsebine je treba izbrati tako, da učencu omogočijo srečanje z odločilnimi in bistvenimi potezami krščanstva. S tem ne zanikamo pomena življenjskih vprašanj, s katerimi se srečujejo učenci, toda reševanje le — teh in pogovor o njih ni naloga samo predmeta o religiji, ampak celotne šolske vzgoje.

Nevtralnost do vseh religij, torej tudi do krščanstva, je v bistvu ideološki pogled na religijo na sploh, ker vse religije relativizira.[23]

Treba je tudi poudariti, da se šolski pouk o religiji ne more enačiti s cerkveno (župnijsko) katehezo, niti z vidika smotrov niti z vidika vsebin. Razlika v primerjavi s katehezo je vidna predvsem iz sledečih razlogov: šolski pouk o religiji izključuje vaje in izkušnje molitve, verska slavja, izkustva krščanske skupnosti v smislu karitativne dejavnosti, socialno in apostolsko angažiranost. Šolski pouk o religiji temeljiteje obravnava vsebinska področja, kot so tradicija, kultura, identiteta.

b) *Osrednje razsežnosti krščanske religije.* Pomembno je, da šolskega pouka o religiji ne omejimo na dogmatiko, zakramentalko ali moralko. Njegovo vsebino določajo sledeče razsežnosti krščanstva:

— *Biblična razsežnost*: glavna poglavja Svetega pisma, glavna biblična izkustva z avtentično razlago, ki jih ni mogoče zamenjati s sodobnimi izkustvi.

— *Krščanska tradicija* ima posebno mesto med različnimi kulturami. Pri tem gre za cerkveni nauk in versko prakso v najrazličnejših izraznih oblikah, od časa, ko je nastala prva veroizpoved, pa vse do danes.

— *Slavje in zakramenti*: v krščanstvu je pomembna zakramentalna praksa in bogoslužje. Pri tem gre za številna vidna znamenja (verska simbolika), ki izražajo nevidno Božje delovanje.

— *Antropološka razsežnost*: krščanska vera in odrešenje sta zaradi človeka. Krščanstva ni mogoče razumeti, če ne poznamo dobro človekovega bivanjskega položaja, šele potem lahko daje odgovor na osnovno vprašanje o smislu življenja.

— *Etična razsežnost*: kot vsaka religija, ima tudi krščanstvo svoje etične norme, ki povezujejo vero s konkretnim življenjem.

— *Cerkvena razsežnost*: pomen organske povezanosti v Cerkvi.

[23] Prim. J. Gevaert, *Natura e finalita dell'insegnamento religioso nella scuola,* v: J. Gevaert — R. Giannatelli, n. d., 29.

6. Metode dela in način komuniciranja

Razlika med župnijsko katehezo in šolskim poukom v religiji je razvidna tudi v delovnih postopkih ali metodah in v načinu komuniciranja. Prvo, česar ne smemo zanemariti pri župnijski katehezi, je katehetski pouk: »Razumu, zlasti otrok in mladih, je treba s pomočjo sistematičnega pouka pomagati do spoznanja temeljnih dejstev in žive vsebine tiste resnice, ki nam jo je Bog dobrohotno razodel, in ki jo je Cerkev skušala v teku svoje dolge zgodovine izraziti na vedno bogatejši način. Nihče ne bo oporekal, da je treba ta pouk podajati tako, da oblikuje navade krščanskega življenja, ne pa da ostane samo pri razumu.«[24] Osebni stik je tista oblika (metoda) oznanjevanja pri župnijski katehezi, ki pouku o resnicah dodaja še osebno pričevanje. »Ne bi se smelo dogajati, da bi zaradi tega, ker je nujno potrebno prinašati veselo oznanilo množicam ljudi, pozabljali na tisto obliko priobčevanja, s katero se približamo osebni človekovi zavesti, ki jo prizadene čisto izredna beseda, katero naj naslovi nekdo drug.«[25]

Splošni katehetski pravilnik v 46. točki omenja, da je mnogo oblik in poti, po katerih je mogoče krščansko oznanilo posredovati ljudem v različnih obdobjih in v različnih položajih. »Potrebno je skrbno metodološko raziskovanje, ki naj odkrije, katero katehetsko metodo naj izberemo za različne primere« (SKP 46).

M. Bliem navaja sledeče katehetske metode:

– »Metode, ki zadovoljujejo osnovne potrebe življenja, to so vera, upanje, ljubezen;

– metode, ki pomagajo človeku iskati srečo in polnost življenja;

– metode, ki odkrivajo smisel življenja, metode, ki pomagajo človeka peljati od smrti v življenje;

– metode, ki napravijo človeka svobodnega in mu pomagajo živeti z večjo polnostjo;

– metode, ki vodijo človeka k Bogu.«[26]

Če se pri župnijski katehezi bolj poudarjajo oznanjevalne metode, osebno pričevanje, je pri šolskem pouku o religiji bolj poudarjena večja strokovnost v metodološko didaktičnem pomenu in v prilagodljivosti šolski organizaciji in načinu dela.

Tudi pri šolskem pouku o religiji govorimo o mnoštvu učnih metod, ker to zahteva razvoj pedagoških ved in didaktika učenja. Sodobni priročniki religijskega pouka[27] zahtevajo razne metode, ki jih določajo priročniki, včasih pa mora veroučitelj izbirati z lastno spretnostjo in iznajdljivostjo. Ena sama lekcija lahko zahteva različne delovne postopke. Razne delovne metode napravijo učni proces dinamičen, toda hkrati zapleten. E. J. Korherr navaja sledečo razdelitev metodoloških poostopkov:

– pretežno govorjeni delovni postopki
– pretežno vizualni delovni postopki
– skupinsko usmerjeni delovni postopki

[24] Pavel VI., *O evangelizaciji,* Ljubljana 1976, 44.
[25] Pavel VI., n. d., 46.
[26] M. Bliem, *Metode, poti in oblike kateheze za odrasle,* Mirenski grad 1981, 1.
[27] Prim. E. J. Korherr, *Methodik des Religionsunterrichts,* Jugend und Volk, Wien-München, 19.

– udejstvovanja, ki zahtevajo ustvarjalnost
– biblično katehetski delovni postopki.[28]

Pri šolskem pouku o religiji, pa tudi pri župnijski katehezi, ne smemo pozabiti na celotnost metodičnih postopkov (da se na primer držimo samo skupinskega dela in pozabimo na razlaganje in pojasnjevanje). Zlasti za župnijsko katehezo velja, da se je treba naučiti nekaj verskih učnih in molitvenih obrazcev, ki omogočajo natančno izražanje misli in omogočajo vernikom, da govorijo skupni jezik.[29]

7. Pristojni ali izvajalci župnijske kateheze in šolskega pouka o religiji

Kateheza je v izključni pristojnosti Cerkve. Na različnih stopnjah je Cerkev odgovorna za celoten potek kateheze, zato je tudi večplastna povezanost (odvisnost) med Cerkvijo in katehezo. Beseda, ki jo poglablja kateheza, je izvor Cerkve. Cerkev nastaja ob oznanjevanju Božje besede. Beseda prenavlja, očiščuje in preverja Cerkev. Cerkev ni samo varuhinja Božje besede, ampak ji mora vedno znova prisluhniti. V luči evangelija preverja svojo prakso. Odvisnost v razmerju med Božjo besedo in Cerkvijo pa poteka tudi v obratni smeri. Božja beseda namreč živi v Cerkvi. Z oznanjevanjem Božje besede in življenjskim pričevanjem postane krščansko razodetje 'živa tradicija'. »Kar pa so apostoli izročili, obsega vse tisto, kar pospešuje sveto življenje Božjega ljudstva in pomnožuje njegovo vero. In tako Cerkev s svojim naukom, z življenjem in bogočastjem trajno nadaljuje in vsem rodovom predaja naprej vse, kar sama je, kar veruje« (BR 8).

Ker je Cerkvi naročeno, da evangelizira, pridiga in katehetizira, je njena naloga, da določa oznanjevalce ter vsebino in načine oznanjevanja. »Kateheza je bila vedno in bo ostala dejavnost, za katero Cerkev mora in hoče čutiti odgovornost. Pastirji imajo na različnih ravneh največjo odgovornost za pospeševanje, usmerjanje in usklajevanje kateheze. Duhovniki in redovnice imajo v katehezi prednostno področje apostolskega dela« (*Catechesi tradendae,* 16).

Takšna praksa pa nikakor ne izključuje laiških sodelavcev pri katehezi. Marsikje narašča število laiških katehistov in katehistinj, vedno več je tistih, ki čutijo odgovornost za katehetsko oznanjevanje v družini ali pri župnijski katehezi.[30] Če pri župnijski katehezi sodelujejo laiki, je Cerkev tista, ki jih izbira in postavlja za oznanjevalce, za katehiste in katehistinje s tem, ko jim podeljuje 'missio canonica'.

Torej je pri župnijski (cerkveni) katehezi izvajanje kateheze in postavljanje katehistov in katehistinj izključno v pristojnosti Cerkve (cerkvenega učiteljstva), številčno pa prevladujejo kleriki, redovnice, redovniki.

Izvajalci ali učitelji šolskega pouka o religiji so lahko kleriki ali laiki. V zadnjem času narašča število laiških učiteljev. Njihov položaj v šoli je lahko tudi

[28] Prim. E. J. Korherr, *Methodik des Religionsunterrichts,* 19.

[29] Prim. *SKP,* 73.

[30] Prim. I. Rojnik, *Identiteta in usposabljanje italijanskih katehistov,* v: *Znamenje* 14 (1984), 144-153; *KPL:* »Poleg duhovnikov in redovnikov so vedno opravljali sistematično katehezo tudi laiki. Danes jih je vedno več. Njihova zavzetost je rodila pravo 'gibanje', ki ga imamo za enega najbolj značilnih sadov 2. vatikanskega koncila. Večje število laiških katehetov je sad večje cerkvene zavesti in pastoralnega delovanja, ki je poudarilo prvenstveno vlogo božje besede v življenju Cerkve« (273).

zapleten, zlasti še, če niso dorečene pristojnosti šolske institucije (družbe) in Cerkve. Zdi se, da so problemi v zvezi z veroučitelji najbolj zapleteni, ker je razpet med šolsko institucijo in Cerkvijo (dvojna pripadnost). Temu je treba dodati še vprašanje o njegovem subjektivnem prepričanju, o pravnem in ekonomskem položaju ter vprašanja v zvezi z njegovim osnovnim in nadaljnjim usposabljanjem. Zelindo Trenti takole razmišlja v italijanskih razmerah: »Naloga učitelja šolskega pouka o religiji je, da v šolo vstopi z zrelo zavestjo, da daje svoj specifični prispevek vzgojnemu načrtu. Njegov delež naj bo prepričljiv in priznan.«[31]

Pri reševanju vprašanj v našem prostoru se ponuja rešitev glede strokovne usposobljenosti s tem, ko je mogoče vpisati teologijo kot dvopredmetni študij. Če bi naša družba, podobno kot sosednja Italija, priznala vrednost verske kulture in upoštevala katoliška načela, ki so sestavni del zgodovinske dediščine našega naroda, ter zagotovila, da se bo v okviru šolskih programov uvedel predmet šolskega pouka o krščanski religiji (in drugih verstvih),[32] potem bi laiški teologi lahko rešili vprašanje izvajalcev, oziroma učiteljev šolskega pouka o religiji. Cerkev, ki je soudeležena pri uvajanju posebnega predmeta o religiji, bi morala podpreti vključitev laikov – diplomiranih teologov v šolski vzgojni sistem. S tem bi napravila velik zgodovinski korak pri vključevanju laikov v vzgojno delo, kakor to podpira 'Prosinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih' papeža Janeza Pavla II. (1988). »Treba je namreč pripravljati krščanske laike, da se bodo posvečali vzgojnemu delu kot resničnemu in posebnemu cerkvenostnemu poslanstvu... Sinodalni očetje so izrazili besede spoštovanja in opogumljenja vsem krščanskim laikom, možem in ženam, ki v civilnem in krščanskem duhu razvijajo vzgojno nalogo v šoli in vzgojnih ustanovah« (*Christifideles laici,* 62).

8. Namembniki župnijske kateheze in šolskega pouka o religiji

Danes je kateheza namenjena katehizirancem vseh starostnih obdobij, zato govorimo o katehezi otrok, o katehezi mladih in o katehezi odraslih. Ko so začeli poučevati verouk v šoli, je to posredno vplivalo, da se je krščanski pouk omejil na otroško obdobje. Dolgo je veljalo nezapisano pravilo, da verski pouk v otroški dobi zagotavlja odraslega vernika, kristjana. Razne spremembe in vplivi v svetu in v Cerkvi so močno omajali to pravilo. Nekatere cerkvene listine kot na primer SKP 20, Catechesi Tradendae 43, Kateheza odraslih v krščanski skupnosti 1990, omenjajo katehezo odraslih kot poglavitno obliko kateheze in so vse druge oblike naravnane na to katehezo. Za župnijsko katehezo se katehiziranci svobodno odločajo. Zato je kateheza namenjena omejenemu številu namembnikov, tistim, ki se želijo tako poučiti v krščanstvu, da bodo lahko pristopili k zakramentom. Župnijska kateheza je namenjena tistim, ki se želijo poučiti o Božjih zapovedih in jih sprejeti kot življenjsko vodilo.

Šolski pouk o religiji je namenjen celotni šolski populaciji, tudi nekrščenim in nevernim. Prav zaradi nevernih slušateljev nima katehetskih namenov. Snov podaja s kulturno motivacijo, predstavi pomen katolicizma in religije za kulturo,

[31] C. Bissoli – Z. Trenti, *Insegnamento della religione e professionalita docente,* Torino 1988, 8.

[32] Prim. J. Gevaert – R. Giannatelli, n. d., 65.

[33] Prim. C. Bissoli, *Identita e statuto giuridico dell'insegnamento della religione cattolica in Italia,* v: J. Gevaert – R. Giannatelli, n. d., 51-53.

in to v skladu s šolskimi cilji ter na način šolskega podajanja. Toda z druge strani je treba poudariti, da šolski verouk na tej osnovi nikakor ne pomeni nasprotje katehezi, temveč njeno dopolnilo.[33]

Šolski pouk o religiji je namenjen vsem, toda ne želi biti obvezen za vsakogar, zato se zanj slušatelji odločajo svobodno. V naravi šolskega pouka o religiji je razvidno spoštovanje svobodne vesti otrok in dijakov. S tem so slušatelji zavarovani pred raznimi pritiski doktrinarne ali vedenjske narave, se pravi, da bi bili prisiljeni k sprejetju kake doktrine ali vsiljevali kake vedenjske drže.

Svoboda odločanja je organizacijsko različno izpeljana. V nekaterih državah poznajo prakso, da se otroci in dijaki priglasijo za šolski pouk o religiji, v drugih državah pa lahko otroke do *14. leta* opravičijo starši, starejši pa se opravičijo sami.

9. Prostor za župnijsko katehezo in šolski pouk o religiji

Čeprav se zdi vprašanje okolja za izvajanje kake dejavnosti nepomembno, v resnici ni tako. Poleg velikih prednosti obveznega verouka, ki so ga v 18. stoletju uvedli v šolo, J. A. Jungmann profani prostor ocenjuje za pomanjkljivost.[34] Ta ocena velja za prakso, ko sta kateheza in šolski verouk nastopala izmenoma, se pravi tedaj, ko je šolski verouk nadomestil župnijsko katehezo. Danes pa nastopata (oziroma naj bi se izvajala) vzporedno vsak s svojimi osnovnimi smotri. Pripomniti pa je treba, da bi bilo nesmiselno pričakovati, da bomo danes v profanih šolskih prostorih lahko dosegli osnovne smotre kateheze. Katehetska dejavnost potrebuje takšno okolje, ki nudi ugodno vzdušje za versko uvajanje, tudi za versko prakso (opravljanje obredov), ki je prav tako sestavni del kateheze. Takšno okolje za katehezo nudijo cerkev, župnišče, oratorij.[35] Ker okolje neposredno vpliva na sprejemanje snovi, smo med drugim tudi iz tega razloga označili katehetsko dejavnost za župnijsko, cerkveno.

Podobno velja za šolski pouk o religiji. Zaradi večje strokovnosti in zaradi šolskih zahtev so zanj primernejši šolski prostori. Če je njegov osnovni smoter sodelovanje pri splošni vzgoji otrok in mladih, bo ta cilj laže dosegal v ustanovi, v okolju, ki je namenjeno splošni vzgoji in izobraževanju.

Sklep

Po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru je Cerkev poudarjala prilagajanje verske vzgoje različnim krajevnim cerkvam. Danes se zato lahko srečujemo z različnimi modeli župnijske kateheze in šolskega pouka o religiji. Skoraj nemogoče je odkriti popolnoma enako prakso v dveh deželah. To ugotavlja E. Korherr v svojem predavanju na Teološki fakulteti v Ljubljani 4. maja 1994. »Učni načrti in veroučne knjige v posameznih evropskih državah izražajo mnogovrstnost in zelo različne koncepte ter cilje religioznega pouka.«[36] Tudi vsebine

[34] Prim. J. A. Jungmann, *Katehetika,* Ljubljana 1966, 22.

[35] Prim. *KPL:* »Izvirna oblika oratorija je prostor za sprejemanje, pastoralo in vzgojo najmlajših, otrok in mladih. S svojo značilno priljubljenostjo ustvarja dinamično napetost med osebno in skupnostno razsežnostjo pedagoško pastoralnega dela. Kateheza je v oratoriju hkrati podajanje odrešenjskega oznanila, odgovarjanje na vprašanje o smislu življenja in vere, pričevanje odraslih za vero, uvajanje v molitev, zakramentalno življenje, dejavno ljubeze« (459).

[36] Prim. E. J. Korherr, *Religiozni pouk v javnih šolah v Evropi,* 299-310.

religioznega pouka se spreminjajo tako hitro kot še nikoli doslej v zgodovini. Prav tako velja za katehezo, ki se je razvijala na različne načine v različnih deželah.

V razpravi smo podali osnovne značilnosti župnijske kateheze in šolskega pouka. Kljub raznolikostim, ki izhajajo iz izkušenj v različnih deželah, lahko opišemo naravo ene in druge dejavnosti.

Šolski pouk o religiji je sestavni del osnovnih smotrov šole in kot takšen sprejema njeno pedagoško-didaktično strukturo. V zahodnoevropskih deželah daje vsebinsko prednost krščanstvu, toda s tem se ne omejuje na teološke in biblične teme, ampak vsebuje tudi vzgojne, antropološke in socialne teme ter daje možnost za srečanje z drugimi religijami in pogledi na svet. Veroučitelji so glede naslova in plačila izenačeni z drugimi zaposlenimi na šoli. Cerkvi se navadno dovoljuje sodelovanje glede veroučiteljev in učnih pripomočkov. Programe običajno odobrita država in Cerkev.[37]

O šolskem pouku o religiji ne moremo govoriti na osnovi domačih izkušenj, lahko pa visoko ovrednotimo našo župnijsko katehezo, ki v celotnem obdobju osnovne šole sistematično uvaja v krščanstvo in nedvomno predstavlja enega najbolj uspešnih modelov župnijske kateheze v zadnjih desetletjih. Za to gre priznanje našim katehetom (A. Trstenjak, J. Demšar, V. Dermota, F. Godinič, D. Oberžan, J. Pogačnik, J. Oražem, J. Bogovič idr.) in številnim duhovnikom, redovnikom, redovnicam in laiškim katehistom, ki so v težkih povojnih razmerah župnijsko katehezo postavili na noge.

Razprava podpira zamisel, da bi pouk o religiji tudi v naših razmerah postal šolski predmet. Te odločitve pa si ne moremo predstavljati s preprostim preklicem dekreta iz leta 1951, ki je verouk izključil iz šole. Do takrat je bil šolski verouk edina oblika krščanskega pouka. Danes želimo ohraniti župnijsko katehezo in poleg nje poiskati našim razmeram primeren model šolskega pouka o religiji, ki bo v skladu s krščansko tradicijo in sodobnimi pedagoškimi načeli.

Povzetek: **Ivan Rojnik, Župnijska kateheza in šolski pouk o religiji**

V razpravi smo predstavili župnijsko katehezo in šolski pouk o religiji kot dva modela verske vzgoje in izobraževanja. Naravo obeh dejavnosti smo osvetlili z zgodovinskega vidika, na osnovi temeljnega smotra, z vidika priročnikov, vsebin, metod dela in z vidika pristojnih oz. odgovornih. Osnovna motivacija za župnijsko katehezo izvira iz cerkvenega poslanstva. Cerkev ima nalogo, da oznanja, uvaja v krščanstvo, pripravlja otroke in mlade za prejemanje zakramentov. Župnija je idealno okolje za takšno dejavnost. Motivacija za šolski pouk o religiji izvira predvsem iz sodobne, demokratične, pluralistične šole, ki vidi v predmetu sodelovanje pri etični, religiozni in socialni vzgoji mladih. S tem zagotavlja celostno in solidno oblikovanje učencev. Pri nas je krščanstvo vraščeno v kulturno in narodno zgodovino in je sestavni del naše civilizacije. Glede na to je upravičena zahteva po uvedbi šolskega predmeta o religiji. Šolski predmet je namenjen vsem, toda ne želi biti obvezen za vsakogar. Zato se slušatelji zanj odločajo svobodno. Nesmiselno bi namreč bilo komu vsiljevati informacijo o religiji. Šolski verouk lahko nekomu vzbudi zanimanje za nadaljnje uvajanje v

[37] Prim. C. Brissoli, *Identita e statuto giuridico dell'insegnamento della religione catolica in Italia*, v: J. Gevaert – R. Giannatelli, n. d., 13.

krščanstvo, zato mora župnija tudi v prihodnje opravljati katehetsko poslanstvo. Primerno je, da ga še izpopolni z vidika mladinske kateheze in kateheze odraslih.

Summary: **Ivan Rojnik, Parish Catechesis and School Classes about Religion**

In the treatise parish catechesis and school classes about religion are presented as two models of religious education. The caracter of either is illustrated from the historical aspect, in view of its basic aim, with respect to manuals, contents and working methods as well as from the aspect of those responsible for it. The basic motivation of parish catechesis comes from the mission of the Church. The task of the Church is to preach, to initiate into Christian faith, to prepare children and young persons for the sacraments. The parish is an ideal environment for such activity. The motivation for school classes about religion comes especially from the modern democratic and pluralistic school that sees this subject as a part of the ethical, religious and social education of young persons. Thereby a complete and sound formation of the pupils is ensured. In our country christianity is a constituent part of our cultural and national history and a component of our civilisation. Hence it is a just claim that a school subject about religion should be introduced. The school subject is intended for everybody but does not want to be obligatory for everybody. The students freely decide whether they want to take it. Namely, it would be pointless to force information about religion on anybody. Religious instruction at school may wake somebody's interest in further initiation into Christian faith hence the parish will have to carry out its catechetic mission also in the future. It should be supplemented by the catechesis of young persons and of adults.

Anton Mlinar

Splav in etične dileme onkraj splava*

Uvod

Moralni problem splava je prisoten pri vseh ljudstvih v vseh kulturah v vsej zgodovini. Toda pozitiven zakon je vedno in povsod ščitil nerojeno življenje. Prepoved direktnega splava je bila vedno eden ob bistvenih sestavnih delov zapovedi: Ne ubijaj!

Situacija splava in položaj okrog njega sta v zadnjem času nova zaradi nekaterih nemajhnih podrobnosti: tehnika izvršitve splava se je razvila do popolnosti; pozitiven zakon je »tehničen« in ne ščiti porajajočega se človeškega življenja v celotnem obdobju nosečnosti, s tem pa načelno tudi ne posameznika pred interesi družbe; različne indikacije in nekatere vsebinske distinkcije, ki so bile še »tik pred zdajci« obupen poskus medicinske etike, kako se kompetentno vmešati v legalizem nove dobe, so imele za posledico sprtost raznih moralnih konceptov, njihovo vse večjo svetovnonazorsko opredeljenost in njihovo »pravico do užaljenosti«; etična presoja položaja naenkrat ni več enakovredna tehnični ali logistični presoji in zato »nepotrebna«; glede na to, da je v situaciji postala nepotrebna, se ji je zgodilo, da mora svojo »potrebnost« kar naprej dokazovati. V socialnem okolju to ni popolnoma nov pojav, toda tako »nepotrebna«, kot je etika v sodobnem socialnem okolju, še ni bila nikoli. Predvsem pa je novo to, da sta uveljavljanje pravice do splava in izvedba splava taki, da v bistvu odpirata vrata evtanaziji in ne ščitita pred evtanazično miselnostjo.

Moj prispevek ima pred očmi predvsem elemente nekakšne »svobode«, se pravi arbitraže, ki ji je nerojeno življenje izpostavljeno na milost in nemilost, pa ne samo nerojeno človeško življenje, ampak bolj ali manj že vsako le domnevno »človeka nevredno življenje«. Najprej govorim o splavu kot problemu vesti. V triadi »zakon, vest, morala« ima vest ne le vlogo pomiritelja med dvema nasprotnima državama, držo zakona, ki je pri nas in v svetu ta čas zelo liberalna in krivična do porajajočega se življenja, in držo morale, ki je izraz svojevrstne človekove nemoči in žal tudi znamenje sprtosti deklarativne etike s formalizmom v praksi, ampak ima tudi ukazujoč značaj, saj je zadnja norma osebne nravnosti. Vsega ne utemeljuje ta ali on zakon, ampak potrjuje avtoriteto naravnega zakona. Zgolj morala brez za vest značilnega načela poslušnosti ni prepričljiva, ker ni plod duha sprave; hoče biti prepričevalna in se ne brani vzvodov

* Predavanje za »Izvedenstvo '93: Splav na Slovenskem«, Portorož 13. 5. 1993.

moči. Splav je problem vesti, se pravi globokega soglasja med objektivno normo in poslušnostjo vesti. Do za-vesti prihaja, da splav vpliva še na mnoga druga področja, ki jih pozitiven zakon in morala komajda slutita. Splav je eno najusodnejših znamenj neupoštevanja dostojanstva človeške osebe. Govori o značaju sodobne kulture, ki ne mara življenja. »Visoka« kultura je proizvedena, ne omogočena, in tudi sama proizvaja, ne omogoča. Pogostnost uveljavitve »pravice do prekinitve nosečnosti« je vznemirljiva. Z moralnega stališča je verjetna in utemeljena domneva, da stoji za splavom k molku prisiljen konflikt, ki zapira usta mnogim drugim problemom, ki bi jih bilo treba verbalizirati, pa zaradi položaja ne smejo ali ne morejo do besede.

Nadalje me zanima, kakšno je razmerje med krščansko etiko in strokovno medicinsko etiko (deontologijo). Krščanska etika o splavu ne govori drugače kot katerakoli druga etika, gotovo ne drugače kot medicinska deontologija, dokler ta kot etika nazorsko ni obremenjena in dokler temelji na naravnem zakonu, se pravi dejanski praktičnosti tega zakona. Medicinska etika, podobno kot krščanska, vidi zlo splava v direktnem splavu, »to je *hotenem* bodisi kot cilj bodisi kot sredstvo ...« Tako nov *Katekizem Katoliške Cerkve*.[1] Direkten splav je izraz globokega nestrinjanja z moralnim redom. Tako krščanska kot medicinska etika ne govorita le o doslednem spoštovanju osebe ampak tudi iščeta poti za civilno uveljavitev dostojanstva osebe v družbi in državi. Nesorazmerja, do katerih prihaja na tem področju, niso izraz nasprotij znotraj moralne govorice, ampak so izraz globoke krize določene medicine, ki hoče biti »ne-dolžna«, znanstvena, arhitektonsko urejena, sholastična in po možnosti kodificirana. Ko medicino začne bolj zanimati ideja o človeku kot konkreten človek, se njena odgovornost spremeni v ideologijo.

Dalje bi rad poudaril, da duh razločevanja, ki ga omogoča etos (življenjski prostor) zdravnika, s tem pa načelno tudi vsaka etika, ne gleda na splav le kot na (moralni) problem, ampak je pozorna na vsa dogajanja v tim. bioetiki, ki je avtonomna zahteva medicine po samostojnejši antropologiji, se pravi tudi onstran sedanje zakonske ureditve, ki je krivična do nerojenega življenja in odprta pot do legalizacije evtanazije. Jus se na bioetičnem področju preprosto ne zna obnašati ali »noče videti«. To je eden od motivov za bolj intenzivno refleksijo o evtanaziji, ki bo s svojim obrazom, svojo držo in svojimi učinki neprimerno bolj kruta kot zakon, ki razglaša splav za eno od pravic žene-matere, za zdravnikovo dolžnost in za neproblematičen postopek. Direkten splav je »hoten«. Z medicinskega stališča je prepovedan in nepotreben poseg; ta splav je izraz moralnega nereda v njej. Sedanja zakonodaja je »alarm« pred to nepredstavljivo, toda možno, verjetno in v preteklosti že preizkušeno krivičnostjo pozitivne zakonodaje, etike, ki je ideologija.

Cilj predavanja je pokazati, da je diskusijo o splavu potrebno vrniti vesti. Splav je problem vesti, šele nato moralni in šele nato legalni problem. Da je splav problem vesti, najprej pomeni, da je zadeva vsakega posameznega človeka kot osebe. Zlo splava ni samo v tem, da nasprotuje določenim moralnim, socialnim in drugim kriterijem sožitja med ljudmi, ampak v tem, ker človek ni več stvar (kreatura), ampak sredstvo, in ker to počne človek. Zastrašujoče je, da je

[1] *Katekizem Katoliške Cerkve*, Ljubljana 1993, 2271. Malo naprej (2272) pravi: »Cerkev s tem noče omejevati prostor usmiljenja, ampak hoče samo podčrtati kriminalnost dejanja, nepopravljivo škodo, ki je povzročena nedolžnemu, staršem, družbi.«

bilo javno mnenje ob sprejemanju zakonodaje tako prepojeno s propagando, da ljudje niso vedeli, o čem se odločajo. V sprejemanju zakonodaje o splavu se je javnost obnašala kot neusmiljena publika na stadionu, ki je hotela »kruha in iger«. Mar ji je, da mora to početi človek. Cilj: diskusijo o splavu vrniti vésti nima pred očmi dokazov, kako škodljiv je splav. Gre namreč za zavest, da je splav ena od oblik spodbijanja načela slehernega argumentiranja. Kdo ne ve, kakšnemu skepticizmu je izpostavljen sodobnik, ko mora »dokazovati«, da je še potreben? Splav je eno od najbolj dramatičnih znamenj podkupljenega razuma, ko je ta prepuščen samemu sebi. Kakšnega človeka sooblikujemo? Gladiatorja? Uspešnika? Morilca? Stroj?

1. Splav – problem vesti

Zagovorniki splava si prizadevajo predvsem za to, da naj splav ostane zasebna stvar, in da je pravica do posameznikove svobodne izbire pomembnejša kot nemoralnost splava. Vest to vprašanje postavlja na bolj svetel prostor in pravi, da je splav problem individualne, družinske, socialne in politične etike. Človekovo življenje ni zasebna stvar. Splav je problem vesti zato, ker je vest avtentična priča naravnega zakona in bistveno nepodkupljiva ali, z drugimi besedami, praktična. Ne gre za beg stran od problematike, ampak za soočenje z njo brez hladne distance trenutne zakonodaje, ki je nadomestila nelegitimnost splava. Splav je problem vesti tudi zato, ker vest ni bojno razpoložena, ampak na tem področju razkrinkava siljenje raz-uma v vojno proti naravi. Splav ne bo nikoli stvar človekove arbitraže. Rešitev sedanjega stanja ni v tem, kot je že bilo rečeno, da se bi ukvarjali samo s splavom, da bi ga bodisi legalizirali bodisi prepovedali. Rešitev tudi ni v sprtosti zaradi splava. Splav povzroči globoke krize, ne le spore. Rešitev problema ni v nekakšnem konsenzu ali v kričanju »za« ali »proti« splavu. Vrnitev tega problema vesti je v tem, ali nas življenje nagovarja ali ne. Če splav ni problem vesti, smo oglušeli in oslepeli za življenje. Vest ne le da ve in vidi, za kaj pri splavu gre, ampak tudi ve, da nravno vedenje spada k nauku o človeku. Popolnoma nerazumljivo je, da tisti, ki zagovarjajo splav, pravijo, da do težav prihaja zato, ker nismo spremenili mnenja o splavu. Vest kliče k odgovornosti za to, ker nagovarja po naravi. Dostojanstva osebe in temeljne pravice do življenja človek ne prejema od zakona ali od morale, nasprotno: naravna nravnost spada k bistvu človeka. Vest je priča za to, da dostojanstvo človeške osebe nikogar ne obremenjuje ali omejuje. Individualna ali moralna ter socialna odgovornost ali zakonska urejenost sta nujni za polni razvoj dostojanstva osebe. Povsem druga stvar je, kako bo to definirano. Zadeva vesti ni v tem, da bi se zapletali v diskusijo o tem, ali je splav zadeva posameznika ali ne, ampak v tem, da je dilema znamenje, da je ovira za diskusijo moralna, ne noetična. Nevednost je »hotena«. Vest ne dela nobene krivice, ko razsoja o stvareh, ki so njej lastne: potrjevanje avtoritete (ali poslušnost avtoriteti) naravnega zakona in razkrinkavanje človekove samovolje.

Splav je v vrsti družbenih dejstev tisto, ki je izraz krutih notranjih nasprotij v družbi, ki povzročajo nepotrpežljivost in nečlovečnost tudi na drugih področjih življenja. Znamenje tragičnega nesporazuma v tolmačenju judovske postave je v stavku, ki ga navaja evangelist Janez: »Mi imamo postavo in po postavi mora umreti« (Jn 19, 7). Postava, ki dovoljuje (zahteva) umor, ni več postava.

Zakon sam ni odgovoren za brezvestnost, a je tudi ne more zajeziti. Država ali družba, ki vest preganja ali jo je pustila zaspati ali jo v to sili ali jo celo poskuša odpraviti (ubiti), se mora zelo resno vprašati, kako razume svoje naloge, če sama prvo od svojih bistvenih nalog, to je varovanje posameznika pred interesi skupnosti ter varovanje in zagotavljanje enakih pravic za vsakega človeka, razglaša za privatno stvar. Ta položaj pojasnjuje apostolsko pismo *Familiaris consortio*.[2] Seveda ne gre za zakon, ki naj bi ustrezal vesti, ampak za zakon, ki nikoli ne more zahtevati absolutne poslušnosti mimo osebne vesti. Zaradi značaja vesti gre v tem primeru za primerno formulacijo zakona in aktualizacijo postave, ki ji lahko rečemo stvarjenjski red ali naravni zakon. Ta ni teoretično-abstrakten, ampak je, podobno kot izrazi vesti, praktičen in kreativen. Vest je živa identiteta postave, ki izpričuje, da na tem svetu ni nobene stvari, ki bi bila indiferentna. Zato je vest najprej taka interpretacija naravnega zakona, ki je obenem njegova identiteta.

Potemtakem je splav problem vesti na dva načina. Najprej je to vprašanje vesti kot osebnega središča, ki je »garant« soočenja s konkretnim dejstvom, ki hoče splav z legalizacijo posplošiti, osamiti in minimizirati in končno legitimirati kot privatno zadevo. Danes sta legalizacija in legitimacija že izvršeni dejstvi. Zato je, drugič, splav problem speče in (ali) mrtve (ubite) vesti. Največji problem splava, pa ne le splava, je molk o nemajhnih malenkostih. Speča ali celo mrtva vest je lahko tudi rezultat poudarjanja delne resnice, morda celo tiste »resnice vesti«, ki spre na videz nasprotujoča si osebno svobodo in naravni zakon. Medtem ko je vest občutljiva za konfliktne situacije, pa ima posplošenje konflikta tisto, kar vest prisili k molku. Vest konflikta nikoli ne posploši. Če pride do posplošitve, to izvaja nekdo, ki uzurpira položaj vesti in na njeno mesto vsili svojo privatno sodbo. To se je zgodilo pri splavu. Splav je z molkom pokrit »nemi krik« in s kričanjem pokrit molk. Propaganda o splavu, ki jo podpira celo oblast, kriči polresnice in s tem razodeva, da v njej ni več prostora za odzivanje vesti. Kdor se ji pridruži, mora postati brezbrižen za resnico. To je bistvo nesreče, kajti z resnico izgubi človek tudi svobodo. Splav je problem »mrtve« vesti. Prava nesreča je, da je prikrivanje resnice o splavu stvar hotene nevednosti. V določenem družbenem okolju je hotena nevednost isto kot načelo neodločenosti, drugod morda posledica tega načela, brezvestnost. To je običajen okvir, v katerem morala tudi propade. Moč, ki deklarira moralo za nepotrebno, najdemo v načelu neodločenosti, enem najbolj dramatičnih dejstev našega stoletja.[3]

Zakonodaja in miselnost, ki se skrivata za njo, se zdi, da sta diskusijo pripeljali do konca. Toliko bolj sta prepričani o tem, ker je zakonodaja o splavu v mnogih evropskih deželah, pri nas sicer ne, bila sprejeta po referendumski poti. Danes se ob prilikah, ki so nenavadno podobne izražanju ljudske volje o splavu, vprašujemo o legalnosti in legitimnosti referenduma ali o kršenju referendumskega načela. Seveda ne gre postavljati pod vprašaj javnega izražanja

[2] Apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio* (22. nov. 1981), 30. Ko papež med drugim govori o tem, da sta družbeni in kulturni položaj danes pripeljala do življenju sovražne miselnosti, pravi: »Zato Cerkev obsoja kot hudo žalitev človeškega dostojanstva in pravičnosti vse tiste dejavnosti vlad in drugih javnih oblasti, ki na kakršenkoli način omejujejo svobodo zakoncev, da bi sami odločali o potomstvu. Ustrezno temu je treba popolnoma obsoditi in odločno odkloniti vsak ukrep teh oblasti za preprečevanje spočetja ali celo za sterilizacijo ali splav. Prav tako je treba šteti za hudo krivico dejstvo, da je v mednarodnih odnosih gospodarska pomoč za napredek nerazvitih mnogokrat odvisna od programov za kontracepcijo, sterilizacijo in splav« (30, 6).

[3] Prim. V. von Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*, Stuttgart 1951, 47 sl.

ljudske volje na referendumu, ampak gre za to, da ne bi spregledali »zmote« zamolčanosti resnice o splavu, ki je spremljala sprejemanje zakonodaje. To kaže na nevarno in *hoteno* izkrivljanje javnega mnenja. Krščanska etika govori o krivičnosti tega početja, čeprav se zaveda tudi formalnih pogojev, se pravi konteksta, v katerem danes krivde ni mogoče niti prav prepoznati niti je priznati. Ne gre za lov na krivce, ampak za krivdo, ki jo poraja načelo neodločenosti in njegovo razglašanje določenih okolij za indiferentna. Načelo neodločenosti je sad človekove omamljenosti od znanosti in »dela«, ki ga je tako obvladalo, da nima več časa biti svoboden. Ta človek je dal prednost tehtnici in hote ali nehote zavrgel svojo osebno zgodovino. Dejstvo, da je človek neodgovoren in se izogiba odgovornosti, govori o tem, da ga te stvari ne nagovarjajo več in da se je vsled njih prepustil toku, ki je zanj dolgoročno usoden. Malo ljudi danes izpričuje, da se v njem razumski razlogi pokrivajo z njegovo svobodo. Mnogo več jih je, ki jih tok dogodkov nese s seboj s tako silovitostjo, da se ne vedoč niti ne vprašajo več, kaj verjamejo ali kaj ne, in tako sami sebe prisilijo v stečaj vere.[4] Najnevarnejši je prepričujoči skepticizem, ki okamenel od golega spoznanja in ločen od dinamike bivanja sili v formalne poteze, ki ga razkrinkujejo ne le kot »laično alternativo«, ampak tudi kot protikrščansko fronto in s tem tudi generator neobčutljivosti, zmot in krivic, prikritih kot »pravice«. Te opravičujejo na javnem področju, na notranjem pa uveljavljajo zakon praznega prostora in perverzijo moči (oblasti). Najusodnejši izsledek je, da je za pomiritev neke določene medicinske »vesti« bilo treba nosečnost razglasiti za bolezen.

Pri nas veljavna zakonodaja o splavu,[5] je v bistvu tak dekret za zdravnike, kaj naj počno ob uveljavljanju te pravice. Ta zakonodaja je proti vsem medicinskim etičnim dokumentom, ki govorijo o človeškem življenju po spočetju in pred rojstvom. Interpretacija zakona slepi z izrazom »civilizacijska pridobitev«. Bistvo vprašanja o splavu ni v tem, da si v njem stojita nasproti dva moralna koncepta, ampak v tem, da se ne ve več, kdo je nasprotnik. Nasprotje ni konstitutivno, ampak kaotično. V njem nasprotniki okamenijo.

Nemajhna težava je v tem, da zakon ukazuje boriti se proti nečemu (nekomu), ki je zgolj še okoliščina. Zakon torej pošilja v boj in nikogar ne varuje. Tisti, ki so v območju zakona, se glede temeljnih humanitarnih izhodišč strinjajo z nujnostjo etične razsodnosti, toda ko je položaj »praktičen«, je tisti, ki ne more izbirati na osnovi spoznanja v vesti, dobesedno prisiljen v boj proti svojemu lastnemu prepričanju in ne verjame več v moč argumentov. Bolj kot za argumente gre za antropologijo, ki je še prej žrtev »pravic« prav zaradi tega, ker na porajajoče se človeško življenje ne gleda kot na del materinega organizma in ker razkrinkava domnevno nujnost posega, ker potem ginekologija kljub vsemu socialni blagajni izda nalog za izplačilo za izvršen splav. Plaz nesorazmerij znotraj medicine in

[4] V. von Weizsäcker v omenjeni knjigi *Srečanja in odločitve* opisuje ta proces v okolju izobražencev v Nemčiji tik pred drugo vojno in med njo. Mnogi so bili prisiljeni »vztrajati v neodločenosti« do Cerkve in niso bili opredeljeni niti do tega, kar so bojda verjeli, niti do tega, kar je bilo naročeno naj verjamejo (*Begegnungen*, 35 ss). Neodločenost je filozofsko obdelal že Max Scheler, ki pravi, da formalni pomen neodločenosti v prekinitvi vezi z ontično etiko in ukinitev primata ljubezni. Kar je ostalo, so stavki brez vsebine in brez pomena. Prim. M. Scheler, *Von der Ganzheit des Menschen*, Bouvier, Bonn 1991, 3-32.

[5] *Zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok*, Ur. l. SRS 24 (1977), 11, 570-573.

vmešavanje prava na področju, ki ga pravo ali ne more ali noče spoznati, je pripeljal do tega, da je postalo materino telo najnevarnejši prostor na tem svetu.[6]

Konkretno gre za razum oziroma veljavnost razumskih spoznanj. Nihče ne dvomi v legitimnost zahteve, da ima država (družba) problem splava urejen s posebnim zakonom, saj se lahko samo tako sooči z nelegitimnim ali mazaškim splavom. Toda kaj je dosegla zakonodaja? Legitimen razlog za legalizacijo splava je bil mazaški (kriminalni) splav; povsem nerazumljivo je, da se je kampanja za zakonodajo obrnila proti tistim, ki so bili proti splavu, saj je bila omejitev splava prvi namen zakonodaje. Prevladal je povsem drug razlog, ki opravičuje vprašanje, kaj se je zgodilo z razumom. Samovolja ga je kupila in razum se je pustil prodati. Zakonodaje, ki so splav legalizirale, se sploh niso ustavile pri legalizaciji, ampak so v resnici legitimirale nelegitimen splav. Tako je prišlo do »heteronomne odločitve« za medicino, v kateri je bila prva žrtev razum. Zakon je zameglil dejanski problem skritega oziroma kriminalnega splava. Pokazal je, da je bil mazaški splav predvsem statistični problem. Še več, zakon sam je sprožil abortivno miselnost, ki ne dela nobenih razlik več med legalnostjo in legitimnostjo. Zakonodaja tako instituira dvojno mero. To je težka ugotovitev, da gre za zakon, ki daje prednost nazoru pred človekom.

Problem vesti je velika neresnost statističnih podatkov. Kjer je splav legaliziran, statistika govori izključno o številkah in ne o tem, da je legalizacija šele izjemno povečala število splavov. Bistven argument, da se odpravi mazaški splav, je odpadel. Toda zakonodaja se je kot branilka nezavarovanega nedolžnega povsem umaknila. Tako je splav na Japonskem ena od metod kontracepcije.

Človekova vest je srce človekovega dostojanstva. Najbolj jo prizadene zavestna pomešanost sredstev in ciljev. Večina tistih, ki soglašajo z zakonodajo in jih splav direktno ne zadene, točno vedo, da gre pri splavu za sredstvo in (ali) za cilj. Človeško življenje je povsem popredmeteno. Popolnoma je nezanimivo, da veliko večino splavov medicina izvede brez indikacij. Splav je problematičen predvsem zato, ker je hoten in ker človek (zdravnik) z njim zavestno in namerno uničuje zanj »ne-vredno« življenje. Legalen splav, ki medicinsko ni indiciran, ni bolj čist ali manj nevaren kot tako imenovani nelegalen (mazaški) splav; v nekem pogledu je še večje zlo, saj je zlo tukaj »zakonita pravica«. Šele legalizacija splava, ki jo poznamo kot metodo demografske politike, je povzročila mnoge probleme, ki bi jih morala rešiti. Zakon je šele prav sprožil plaz nečlovečnosti, ki jo legalizira. Država ne brani več posameznika pred interesi skupnosti. Če ne brani posameznika, ne brani nikogar in načelno ogroža vse tiste, ki bodo tako ali drugače prišli v območje vetra, ki ga povzroča taka ali podobna zakonodaja.

2. Nravno spoznanje je temelj razmerja med medicinsko in krščansko etiko

Razsoden odrasel človek pred porajajočim se človeškim življenjem natančno ve, da more to mlado življenje s svojo ljubeznijo šele v resnici omogočiti. Noben človek ne more živeti brez pomoči drugih vsaj do petega leta starosti. O tem, kdaj se človekovo življenje začne, je mogoče razpravljati pod mnogimi

[6] Prim. R. Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?*, v: R. Röw, *Bioethik*, Communio, Bonn 1990, 48.

vidiki. Vse teorije o začetku človeškega življenja soglašajo, da se novo življenje začne s spočetjem. Vsaka teorija posebej pa je v nevarnosti, da postane »razlog« za izgovor, češ, da se človeško življenje v resnici začne šele po rojstvu. Ker je večina zakonodaj o splavu neobčutljiva za meje, ki jih predpisuje sama (npr. splav v prvih desetih tednih), in postanejo spet občutljive šele po normalnem rojstvu otroka, se postavi vprašanje, ali za to obstaja objektiven razlog. V dnu zakonodaj čutimo pomanjkanje nravnega spoznanja, saj se zdi, da zakon ne brani človeka (osebe), ampak človeško vrsto; če brani človeško vrsto, potem brani samo osebnost, se pravi človeka z normalno zavestjo in racionalnostjo. Če so ljudje samo tisti, ki imajo »objektivno« možnost, da to dosežejo, se spet pojavi vprašanje, če miselnost, ki stoji za zakonom, ne misli na osebnost, ampak na tako imenovana osebnostna stanja, se pravi na racionalnost, in napravi pojem osebe dokončno za odveč. To se upira naravni razsodnosti. Nihče se ne more naučiti biti človek brez človeka, ki z njim govori, ga ljubi ter mu tako pripoveduje, da je oseba. Biti osebnost je določen dogovorjen sklop spoznanj, medtem ko je »biti oseba« nekaj, kar človeka dviga nad »species« (vrsto). Vsekakor naglašamo, da gre za bistvo same razsodnosti: razsoja namreč človek; vsi etični koncepti imajo za svoj temelj dejstvo, da gre za specifično človekovo dejavnost. Sodba kot nekaj specifično človeškega je v protislovju z juridičnim »razsojanjem«, ki cela področja razglaša za »prosta«, »neopredeljena«, za »terra nullius«, ki naj bi jih objektivizacija šele »osvojila«. Govorimo namreč o človeku, osebi, ki je določenega spoznanja deležen po naravi, vsaj kolikor gre za tako imenovano nravnost njegovega spoznanja.

Pri splavu gre za presojo odraslega in razsodnega človeka, ki se opredeli proti življenju. Embrij (fetus) je neopredeljena stvar. Temeljno vprašanje etike (legitimnosti) je priznanje opredeljenosti in vrednosti stvari samih na sebi. To nakazuje že človekova vest. Nastajanje novega življenja lahko opazujemo le s prebujeno vestjo. Ona dokazuje, da je spoznanje »nravno« dejstvo in zato priznа subjekt. Legitimnost ni splošen pojem. Je odmik od predstav o stvareh in je pristop k stvari. Čeprav je sistematiziranje naravnih procesov v teorijah, ki govorijo o začetku življenja, lahko predstavlja določeno pridobitev na znanju, je objektivno spoznanje brez »vnosa subjekta« pravo nasprotje občutljivega ravnanja z življenjem, ki ne krepi legitimnosti, ampak zgolj logičnost.

Zagovorniki splava so povsem razvrednotili nravno motrenje življenja, ga osamili in takega izročili sistematiziranju naravnih procesov. Zdi se, kot da gre diskusiji za pridobitev časa, ki bo moralno diskusijo ločil od bistva vprašanja in jo potisnil med čisto izčrpavajoča dejstva. Neopredeljenost je ena od značilnosti tehnične etike, ki celotna področja v bioetiki izroča tehnični arbitraži. Njeni zagovorniki so dosegli, da se »etika« ukvarja z obrobnimi vprašanji, in da je to, s čimer se ukvarja, obrobno. Svoj čas so bile to indikacije. Položaj je danes paradoksalen: Ginekolog, ki ženi ne omogoči vseh mogočih preiskav pred rojstvom, stori kaznivo dejanje, splav je pa pravica. Socialna indikacija, kjer jo še poznajo, je postala izgovor za to, da socialna država ni več sposobna omogočiti situacije, v kateri ne bi prišlo do uboja nedolžnega. Cinizem državnih in sanitarnih institucij prisili nosečo ženo v situacijo, v kateri mora postati gospodarica nad življenjem in smrtjo svojega otroka. Svobodna odločitev matere za splav je samo toliko »svobodna«, da se država in institucija še enkrat opraviči, da nima nič zraven. Glede na stanje bi bilo treba govoriti o tem, da se v ustavo socialne države vnese člen, s katerim bi zavarovali mater, da bi se odločila za

življenje, ne za smrt. Sedanje stanje je tako perverzno, da se tudi v krščanskih skupnostih širi mnenje, češ da je treba odločitev za splav »spoštovati«. O kakšnem spoštovanju je tukaj govor? Govor je o rezultatu načrtovanih laži in lažnih informacij v času propagande za liberalizacijo splava. O tem je že bil govor.

Gre seveda za interese. Za zadonodajo so interesi, med drugim verjetno tudi spor okrog moralne ocene splava. Zanimivo je, da tudi tisti, ki nosečnost razglašajo za nikogaršnjo zemljo in so v bistvu neopredeljeni, naglašajo, da je splav moralni problem. Splav v tem primeru seveda ni moralni problem, ampak je ogledalo tehnične in individualistične morale, ki vse, kar ima pred seboj, razglaša za predmete.[7] Naš odnos do njega je naše ogledalo. Naš dotik govori o naši distanci. Šele globlja preiskava prikaže življenje v kategorijah komplementarnosti. Sv. Avguštin je menda hotel s knjigo *De civitate Dei* »rešiti« nedvoumne prednosti imperialnega reda; ko jo je že pisal, mu sv. Ambrož piše: »Urejenost rimskega imperija ni noben razlog za njegovo preživetje.« Imperij je bil moralno na tleh. Prav to se godi z »imperialno« politiko, politično zakonodajo ter poniževalno diskusijo o človekovih pravicah, ki jo poslušamo konec 20. stoletja. Zakonodaja daje videz pravno urejene družbe, v resnici pa pravni red družbo razjeda od znotraj. Zakonodaja o splavu ni edina, ki je uzurpirala legitimnost in se usmerila proti človeku in tudi proti sebi samemu. Je zakon močnejšega, ki lahko avtorizira karkoli, tudi nasilje. Ko beremo poročila o Finkielkrautovem zavzemanju za narode,[8] verjetno ne bo težko razmišljati še naprej in ugotoviti, da se danes nahajamo na meji nove (imperialne) delitve in novega reda. Kaj se dogaja? Predmet, o katerem bo govor, se vzame morali, objektivizira, osami in raz-vrednoti in postavi v meglo. S tem so kriteriji za odločanje brez distance in brez kontakta gotovi.

Kakšen pomen ima morala v sodobni družbi? Od tega je namreč odvisna ugotovitev, da instanca, ki funkcionalizira to, o čemer ni mogoče odločati, v kritičnih trenutkih loči med seboj svobodo in postavo, se pravi suspendira moralno držo z drugo moralno držo in se odloči, konkretno, proti življenju. V dejanski krizi torej pride do odločitve. Toda kaj je tukaj odločitev? Ali ne gre namreč za odsotnost temeljne odločitve? Šele prek temeljne odločitve je mogoče pojasniti, da je tako imenovana odločitev proti življenju znamenje, da poznavanje razmer in krize konkretne odločitve ne podpira, ampak jo onemogoči. Kdor se odloči proti življenju, ne da bi bil v življenjski nevarnosti, se ni odločil, ampak je izbral nasilje. Odločitev v razumu je izbira nasilja. Z razumom človek noče hoteti, ampak bi rad mogel, pa nima dovolj moči. Povečanje moči (znanja) odločitve ne omogoči, ampak jo povzroči. V osnovi ne gre za odločitev, ampak za ideološki nastavek, ki ne spoštuje legitimnosti (smeti) in deontologije (morati), in se prek objektivizacije »zgodi« kot nujnost brez odločitve. V teoriji o boju za obstanek bomo sicer našli kakšen razlog za nujnost, toda boj za obstanek je gramatikalen dokaz za to, da v njem ne gre za odnose, glagole, ki kažejo na subjekt,[9] ampak za prirastek na moči, ki uveljavlja, kolikor je še sploh mogo-

[7] Prim. B. Häring, *Frei in Christus III*, Freiburg 1989, 49.

[8] Prim. A. Finkielkraut, *Mora 20. stoletja ostaja*, v: *Nova revija* 9 (1992), 123/124, 784-788; *Evropa med Homerjem in Harlekinom* ter *Prebujenje majhnih narodov* — Odlomki iz pogovora A. Finkilekrauta z redakcijo revije Politique internationale, v: *Nova revija* 9 (1992), 125, 963-978.

[9] V. von Weizsäcker, *Gestaltkreis*, Georg Thieme, Leipzig 1940, 162 sl.

če govoriti o morali, skrajno kolektivizacijo zavesti. Morala, o kateri govorimo, je v bistvu rasistična.

Vloga morale (etike) je v tem, da ponižno služi vesti, se pravi civilnemu uveljavljanju resnice. Na nek način gre tudi za preseženje objekcije legalistov, ki pravijo, da je stvar »jasna« in da je treba prepričati le še najbolj trmaste nasprotnike. Toda še mnogo bolj je morala, ki je zasidrana v resnici, prosta diktature duha in ponovno čuti, da njena naloga ni v spopadanju s hoteno nevednostjo, saj ji zgolj moralna sredstva nikakor ne zadostujejo, ampak da je njeno avtentično področje opazovanje in varovanje geneze življenja, ki ima vse značilnosti subjektivnega dogajanja. Nravno spoznanje je v tem, da človek, ko to spozna, to tudi prizna. Žalostno dejstvo sporov med različnimi koncepti moral je eden od uspehov propagande za splav. Ko je postalo nejasno, s čim naj se etika sploh ukvarja, se je etika pustila preslepiti in postati bojevita. Ali je njena naloga res kritika zakonov in pravilnikov ali pa je njeno temeljno počelo poslušnost? Morala v pravem pomenu besede je pozorna do teh, ki jo žalijo, in je pripravljena prostovoljno trpeti, če se ji godi krivica, in prostovoljno sprejeti nase bremena, četudi prizadenejo njeno pravico. Morala je v bistvu postava ljubezni, brez katere noben narod ali družbena skupnost ne more narediti nobene zares družbeno koristne in civilne stvari. Morala je tudi postava resnice. Človek je v njej poklican, da preseže živalskost in egoizem. Morala, ki je nravno spoznanje, ni odvisna od same sebe in ne potrebuje priznanja, da se lahko izrazi. Celo nasprotno: ravno zato, ker je nasprotnik ne prizna, zasveti njena luč.[10]

S tega zornega kota je splav stvar krščanske dobe. Ugovor vesti je ena od »nepotrebnih izjem«.[11] Ugovor razkrinkava hladno vojno proti življenju. Ugovor vesti je dejstvo, da se lahko človek zanese nanjo. Vprašanje nravnega spoznanja ali visoke moralnosti ni stvar določene skupine ljudi, ampak je dostopna vsakomur. Gotovo je zahtevna in težka, toda v bistvu je tako preprosta, da je nihče, kdor jo spozna in sprejme, ne bo več postavljal pod vprašaj. Ko govorimo o značaju morale, ne moremo mimo dejstva, da je ugovor vesti najprej spoznanje, da je v imenu vesti popolnoma neprimerno nasprotnika siliti, naj prizna svojo zmoto, in ga prepričevati o novi zmoti. Ni je namreč večje zmote kot škodovati življenju.

Pri nas »uradna« interpretacija ugovora vesti pravi, da sicer ta člen zares ščiti zdravnika in zdravnik res ni »prisiljen« opraviti splava, če mu vest govori drugače, da pa je zato kot zdravnik »dolžan omogočiti«, da pride do uveljavitve pravice, ki izhaja iz trenutne zakonodaje. Interpretacija je znamenje, da ima dejstvo nravnega spoznanja tudi na juridičnem področju več kot le resno delo, predvsem v tistih zadevah, v katerih je jus po nepotrebnem postal vzvod politike, v našem primeru demografske politike, in začel vsiljevati moralne argumente scientizma, ki abruptno ukinjajo »subjektiviteto« predmeta, ki ga obravnavajo. Nravno spoznanje pravi, da je izvor nravne govorice o življenju udeležba na njem. Gotovo lahko rečemo tudi obratno: Kdor se hoče življenja udeležiti, ga mora tudi razumeti, hoteti razumeti. Znanstveno spoznanje stvari pred seboj ne

[10] Prim. C. Drevet, *Massignon e Gandhi*, Il contaggio della verit, Marietti, Casale Monferrato 1984, 66 sl.

[11] Pripomniti je treba, da je pravica do ugovora vesti stvar civilne nepokorščine. Civilna tukaj pomeni nenasilna, nasprotje od kriminalna. Civilna nepokorščina izvira iz spoznanja nravne vesti, da se je treba odkrito upreti tistemu nasilju zakona, kjer je izpolnjevanje zakona samo po sebi nečastno in celo kriminalno.

individualizira, ampak jih ravno nasprotno opazuje z distance in jih generalizira, objektivizira. Kjer ni prostora za subjektivitete, tudi ni prostora za mnogovrstnost, tudi ne za odgovornost.

Juridično področje žal ne pripada jusu. V mnogih zadevah so bila jusu usta zavezana. Jus je potem na krivičen način zavezoval usta moralnim argumentom in vsiljeval svoje, se pravi politične. V dolgih letih legitimiranega nasilja so ti argumenti v jusu postali znamenje njegove strahopetnosti pred resnico. Ugovor vesti je instanca, ki jo človeku ne more nihče dati ali vzeti. Človek je rojen za resnico. Moralne dolžnosti, ki izhaja iz tega, ne more omejiti noben pozitiven zakon. Ugovor vesti je namreč znamenje občutljivosti vesti za naravno postavo ali za tako imenovani »biološki čas«. Nravno spoznanje individualizira biološko dogajanje. Ne zanika tipičnosti tega ali onega dogajanja. Prav nasprotno: vest opozarja, da je na človeškem področju tipično to, kar je in-dividualno, se pravi ne-razdeljivo in osebno. Individualizacija organskega dogodka pomeni resno upoštevanje celotnega dogajanja, to pa je zares mogoče šele z zavestnim priznanjem, da je pred nami dogodek s svojo subjektiviteto, avtonomijo, ki je popolnoma različna od okolja in popolnoma povezana z okoljem. Omejitev na subjekt, če je govor o odnosu do porajajočega se življenja, ali omejitev na svobodo (omejitev svobode na priznanje subjekta), če je govor o nravnem spoznanju, je nujen in brezpogojen korak do ustrezne opredelitve formule: ugovor vesti.

Vsaj pri nas je ena največjih ovir za spremembo položaja v prepričanju, da je trenutna zakonodaja »najboljša« in da bi vsaka sprememba prinesla le redukcijo pravic »ad infinitum«. To prepričanje je gluho za svobodo in za resnico. Kdor ne vidi, da ta zakonodaja terorizira s podarjanjem neke svobode, ki je hkrati izraz nemoči zakonodaje, da bi storila karkoli pozitivnega, tudi noče videti, da je cilj zakonodaje čista politična samovolja in nenazadnje tudi poniževanje vsakega, ki bi upal ugovarjati.[12] Popolnoma gotovo je, da zakonodaja, ki liberalizira splav, igra na karto potvorjenih informacij. V Ameriki so nekateri zdravniki, ki so izstopili iz programa nacionalne varnosti, priznali, da so zavestno potvarjali resnico o splavu, da bi zagovorniki splava imeli v rokah dovolj adutov.[13] V najbolj sekulariziranih družbah postaja to dejstvo toliko bolj boleče, kolikor večji je odpor do tistih, ki kličejo k osveščenju. Ugovor se glasi: polarizacija je nepotrebna. Nevarnost vsake polarizacije je farizeizem. Toda v primeru zakonodaje o splavu ne gre za farizeizem, ampak za poglabljanje moralne in kulturne teme, za nevarnost tihega pristanka na neko novo pravico do življenja, ki jo postavlja novodobna miselnost, in ki človeka v prvih mesecih razglaša za del materinega telesa, v času njegovega življenja pa za del družbe. Nedoumljiva nevarnost nasilja nad posameznikom v materinem telesu išče svoj nov prostor. Moč zakonodaje je v tem, da izvaja nasilje in da ga tudi spočenja. Fertilnost krivičnega zakona je premosorazmerna z »lomljenjem hrbtenic«. »Po tehtnem premisleku lahko rečem, da je nesodelovanje z zlom dolžnost kakor je dolžnost sodelovanje z dobrim,« je rekel Gandhi.[14] Pravniki in mnogi zdravniki in zdravstveno osebje, ki stojijo za to sedanjo zakonodajo, menijo, da je nesodelovanje z

[12] Prim. *Kaj pravijo jugoslovanski škofje o splavu*, v: *Družina* 18 (1969) 3, 1. Zahteve škofov so oblasti energično zavrgle.

[13] Prim. *Exposing the Planners*, Pogovor z Jacqueline Kasun, *The Catholic World Report* 3 (1993), April, 39-41.

[14] Prim. C. Drevet, n. d., 76.

zakonom enako nasilnemu rušenju pravnega reda. Ta zakonodaja legalizira in legitimira nasilje.

Preverjanje rojenosti za resnico pomeni uveljavljanje resnice in ponovno občestveno branje soodgovornosti. Zagovorniki liberalizacije splava na nek način računajo na nezvestobo tistih, ki na zunaj poudarjajo pravico do ugovora vesti, pa se v resnici ne ravnajo po vesti, ne sodelujejo med seboj, niso brezpogojno na strani življenja in ne dajejo zgleda, da jim gre res za resnico. Za vso »meglo« niso odgovorni samo tisti, ki zagovarjajo splav, ampak tudi tisti, ki vedo, da je nravni zakon zapisan v človekovo srce. Na eni in na drugi strani prihaja tako do ločitve med človekovm in njegovo naravo, se pravi njegovim okoljem, do vladanja umetne inteligence in seveda več ali manj nujno tudi do zmotnega pojmovanja o življenju kot neke vrste surovini in o drugih v skupnem človeškem prostoru kot neke vrste oviri svobode. Ta svoboda je umetna tvorba, kakor je umetno tudi okolje, predvsem družbeno okolje, v katerem postaja brezpogojnost priznanja sočloveka vse manj samoumevna.

Vsaka »odločitev« za splav je kompleksna in tragična. Nič ne pomagamo, če si dopovedujemo, da je splav mogoče vračunati v življenje kot eno od civilizacijskih pridobitev. Medčloveški prostor je edini avtentični prostor preverjanja nravnosti. Na osnovi tega lahko sklepamo, da je in kako je zakonodaja o splavu vplivala na medčloveške odnose, na poklic medicinca, na zakon in na družino, na politične odločitve itn. Če je v zakonu splav vkalkuliran, je prišlo že pred tem do ločitve med spolnostjo in posredovanjem življenja ter med spolnostjo in ljubeznijo. Ženo emancipacija veliko stane: namesto da bi bila subjekt, postane objekt spolnosti. Toliko slabše se godi ženi izven zakona. Zavestna izbira splava ne prizadene le spolnega življenja, ampak rodovitnost ljubezni in vzgojo otrok.

Glede na povedano in glede na neizrečeno lahko zaključimo, da je vprašanje nravnega spoznanja najprej stvar odraslega, ki lahko presoja. Izhodišče diskusije ni fetus ali embrij, ampak svoboden in odgovoren človek, ki ne more reči, da ne ve, za kaj gre. Splav ni stvar privatne odločitve: ne gre za privatno zadevo, če se odločim proti nekomu drugemu, in ni od-ločitev, če je zgolj ločitev. Tudi liberaliziran splav ni avtomatizem. Zanj se »odloča« odrasla oseba. Najbolj prizadet je otrok. V trenutni zakonodaji je otrok objekt brez subjekta. Zato je v zakonodaji govor o uboju groba insinuacija proti zakonu in proti ustanovi, kjer se splav izvaja. Na »uboj nedolžnega« trenutna zakonodaja ne reagira. Nedolžen je vsak človek, ki ga ima zakon za objekt brez subjekta. To pa je po zakonu tudi zdravnik. Ali je to dovolj za »opravičilo«? Vprašanje je ironično, saj tajitev socialne razsežnosti splava pomeni tudi tajitev socialne razsežnosti osebe kot take, se pravi oseb, ki so vpletene: obeh staršev in zdravnika.[15]

Nihče ne more resno dvomiti, kaj se dogaja v začetnem obdobju človeškega življenja. Zato pa je toliko lažje in s toliko večjo gotovostjo mogoče reči, da je za

[15] Za razumevanje tega vprašanja je treba vedno znova redefinirati stališče krščanske etike do splava, ki odklanja »direkten splav, se pravi hoten bodisi kot cilj bodisi kot sredstvo« (KKC 2271). Tako opravljen splav potegne s svojimi moralnimi konsekvencami tudi mnenje o nedolžnem in slabotnem. Zaradi tega iz splava ipso facto sledi izključitev iz občestva. Bistvena sestavina nravnega spoznanja je tudi to, kakšen odnos do nerojenega življenja ima krščansko občestvo. Krščanstvo ne govori o neki abstraktni dolžnosti »Ne ubijaj!«, ki bi veljala samo za neposredno udeležene, ampak govori o človeku kot osebi, se pravi o tem, kaj pomeni biti oseba. Pri uboju nedolžnega je bistveno prizadet etos, sožitje, občestvo.

posredovanje življenja najbolj bistveno to, da je spočeto v ljubezni, da v ljubezni raste in da je kasneje vedno znova »rojevano« v ljubezni. Prvo obdobje življenja je danes kljub tolikim teorijam in končno tudi kljub brezvestni manipulaciji spočetja »za stekleno steno«, nemalokrat tudi v eksperimentalne namene, potisnjeno v »meglo«. Toda zaman je govoriti, da zarodek še ni človek. Ko pride na vrsto vprašanje, kdaj je človek človek, je to vedno znova naslovljeno na svobodno in odgovorno odraslo osebo. Prekinitev življenjskega procesa na poljubni stopnji ni nikoli prekinitev. Nobena teorija o filogenezi sama po sebi ne dovoljuje prekinitve življenjskega procesa. Nihče se ne more zgovarjati na to, da je prekinil življenje človeku podobnemu bitju.

3. Občutljivost za vprašanja onstran splava

Večina avtorjev, ki govorijo o etični in pravni problematiki splava, govorijo vse glasneje in vse pogosteje o povezanosti splava z drugimi problemi, ki niso manjši, kot je splav, in so sami morda še bolj odvisni od »razvojnih perspektiv« in sredstev ali pa so po naravi izrazito znanstveni projekti: gre za genetski engineering in manipulacijo genov, poseg v prenatalno življenje, umetno porajanje življenja, kloniranje, presajanje organov itn. Med najbolj žalostnimi argumenti za širjenje abortivne miselnosti je okuženost matere z virusom aidsa. Splav na tem področju je izključno »preventivni ukrep«.

Med najbolj sorodni področji spadata splav in evtanazija. Ko se je splav pri materah, okuženih z aidsom, začel imenovati preventivni ukrep, se lahko vprašamo, kaj je namen nekaterih postopkov v medicini, npr. s prenatalno diagnozo (»screening« biomase). Najprej gre samo za eno vprašanje: kaj motivira medicinske posege, ki sicer ne prenašajo okužbe, ki pa so kljub temu okužba z miselnostjo, da je dobra smrt neboleča, in da je »neboleče« to, kar medicina definira kot neboleče. Evtanazija (neboleča smrt) počasi prodira v kapilare sodobne družbe. Ima več obrazov kot splav in je še bolj mračna od njega. Evtanazija sicer pomeni »dobro smrt«. Kako dolgo še? Nimamo tujke za »nebolečo smrt«. Evtanazija postaja nosilec še enega novega pomena, nekako že znanega iz obdobja nacizma, kjer se uveljavi prek »Zakona o uničenju človeka nevrednega življenja«.[16] To je bil eden prvih zakonov, ki jih je uspel Hitlerjev režim spraviti skozi parlament. Najprej so bili na vrsti »duševno prizadeti«. Zakonodaja o splavu odpira vrata evtanaziji, ki ni nikakor »dobra smrt«, in je ne izvajajo tisti, ki ubijajo iz usmiljenja, ampak tisti, ki ubijajo premišljeno in načrtovano.

Onstran legalizacije splava, ki ne bo nikoli legitimna, ker je izraz zavestne in hotene nevednosti o tem, kaj je splav, je mogoče ponoviti v nespremenjeni obliki, da je tako zlo splava kakor zlo evtanazične miselnosti v tem, da ima človek drugega človeka (osebo) za predmet in da domneva, da ga zato, ker je predmet, tudi ne more »boleti«. To je načrtovano in to počne človek. Do istega zaključka pride refleksija o vojni: Zlo vojne je v tem, da je načrtovana, hotena. Ali je abortivno ali evtanazično mišljenje kaj drugega kot »kapilarna vojna« in etnično čiščenje sredi svojih lastnih vrst? In če je govor o »neboleči

[16] Prim. V. von Weizsäcker, *»Euthanasie« und Menschenversuche*, Heidelberg 1947. Analiza procesov proti zdravnikom je pokazala, da so pojem »nevrednega življenja« bistveno prekoračili zaradi interesov vojske, da je medicina te zdravnike obsodila, da pa se ni branila njihovega preko zločina pridobljenega znanja.

smrti«, ne o »dobri« – očitno ni več dobra, – je upravičen strah, da ta smrt ni namenjena starim ljudem, ki so že blizu smrti, ampak tistim, ki so svojevoljno razglašeni za nezaželjene, in celo med tistimi, ki so morebitni darovalci organov. To niso insinuacije, kajti to se je dogajalo. Da je paradoks še večji, se je bolnica sredi Berlina, v kateri so pridobivali organe za transplantacije z otrok iz Romunije, imenovala »Charité«, Usmiljenje.

Ne manjka tistih, ki se upirajo legalizaciji evtanazije, toda javno mnenje je ranljivo. *Priporočilo 776/1976* z zasedanja Sveta Evrope, ki govori o pravicah bolnih in umirajočih, pravi, da je treba precizno razlikovati med zdravniškim posegom, ki je individualen (namenjen enemu in ne-deljiv), in splošnostjo posegov, ki jih omogoča legalizacija. Istega leta je nemška škofovska konferenca izdala dramatičen dokument *Pravica do življenja in dostojne smrti*, v katerem se škofje spominjajo državnega zločina in njegovih posledic. Svetovno zdravniško združenje je leta 1983 govorilo o »zadnji fazi bolezni«. Smisel dokumenta je nesporen.[17]

Evtanazija kot problem legalizacije se v evropskem parlamentu v Strassbourgu pojavi leta 1985. V smislu legalizacije so šli najdlje v Holandiji. V Združenih državah so se prestrašili izida poskusnega glasovanja, ki so ga izvedli novembra 1991. Nemci posebno po letu 1990 opozarjajo, da je sovraštvo do tujcev vmesna faza do evtanazične zakonodaje. V Nemčiji mnogi ugotavljajo, da prognoze o rojstvih govorijo o Nemčiji, ki bo leta 2010 dežela starcev, ter o Nemčiji, kjer bodo tujci nujno (vitalno) pomembni za preživetje socialne države. Celotna Evropa postaja dežela starcev. Ideja socialne države, kot jo poznamo danes, je v veliki nevarnosti. Zaradi izredno nizke resistenčne stopnje proti nemoralnemu vedenju in zaradi socialno nevzdržnih razmer se lahko zgodi, da bodo države »prisiljene« seči po metodi, ki jim zagotavlja fizično preživetje in moralno smrt. Nemški časopis *Zeitschrift für medizinische Ethik* je leta 1993 celo številko posvetil problematiki evtanazije in aktualnosti vprašanja v mnogih evropskih in izvenevropskih deželah.[18]

Povezanost med splavom in evtanazijo je zaradi opisanega še dosti bližja. Splav je namreč ena od evtanazičnih variant: »Neboleča« smrt. Evtanazija je ena od variant abortivne miselnosti. Nihče ne vprašuje več, kako je ali če še boli, saj so tehnike vse bolj prefinjene in popolne, in dokazujejo, da so »neboleče«. Kmalu smrt ne bo več smrt, ampak neboleč postopek.

Papež Janez Pavel II. pravi, da se je že pri splavu pokazalo, da »moralne obsodbe evtanazije ne poslušajo in ne razumejo tisti, ki so... prežeti s pojmovanjem življenja, ki je nezdružljivo s krščanskim oznanilom in prav tako ne s prav umevanim dostojanstvom človeške osebe«.[19] Temeljni problem je absurdno in nečloveško uničevanje življenj, se pravi dejstvo, da tega ni mogoče ozavestiti prek objektivnih in premišljenih argumentov. Iluzija je »prepričevanje prepričanih«; iluzija je, kdor misli, da je to treba argumentirati. Stvar, o kateri je govor, je problem prevladujoče kulture. Ne le splav, ampak evtanazija je »dramatičen po-

[17] Prim. D. Tettamanzi, *Bioetica*, Casale Monferrato 1991, 491 sl.

[18] Prim. D. Giesen, *Euthanasie und Sterbehilfe aus juristischer Perspektive*, v: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 39 (1993), 151-171.

[19] Janez Pavel II., *Nagovor na zborovanju Katoliške univerze v Rimu*, 6. 12. 1984, v: *Cerkveni dokumenti 28*, Ljubljana 1985, 34 sl.

ziv, namenjen vsem ljudem dobre volje, da se zavzamejo in z vsemi sredstvi na vseh ravneh pospešujejo pravilno kulturno izbiro.«[20]

Kakor je nemogoče govoriti o zdravniški indikaciji za splav, če zdravnik ne ve, kdo je človek in da je pred njim oseba, pa ne najprej tisti človek, ki bo moral umreti, ampak tisti, ki se odloča in bo to izpeljal, tako je tudi na polju evtanazije absurdno govoriti o nevrednosti življenja, ne da bi vedeli, da gre za kršenje zapovedi »Ne ubijaj!«[21] Zgodovinska nesreča nacional-socialističnega režima v Nemčiji je bila zakonodaja, ki je človeka zavestno razvrednotila do kraja. Nihče ni mogel reči, da je šlo za »uničevanje človeka nevrednega življenja«, če ne bi vedel, da je bil pred njim človek. Priznati drugega je bilo vedno vprašanje tesnobe ali »ozke poti«. Ozka pot je prostor, kjer preprosto nihče ne more mimo drugega, ne da bi se ga dotaknil. Judovsko-krščanska tradicija kaže v podobi ozke poti velik posluh za zgodovino tega sveta. Končno vprašanje kristjana je vedno v tem, kako živeti *skupaj*. Evolucionistične teorije o človeku, ki so danes kot miselni blok nedostopne za vsako neposredno soočenje s »tujim« in »drugačnim«, posebno pa so doktrinalne in vase zaprte v vprašanje, ki ni brezinteresno, so nepripravljene voditi dialog s tipično judovsko-krščansko odprtim časom, ki je za verujočega vedno prilika preverjanja resničnosti določenih težkih teoretičnih vprašanj. Potrebnost dialoga na tem področju diagnosticira vedno vsaj eno prazno mesto. Lahko bi tudi rekli: Če je človek sam in mu je ostala samo njegova pamet, potem bo njegov odgovor nasilen, čeprav z jasnim spoznanjem in prav tako zavestnim zanikanjem, da gre za nasilje. Koga ni na njegovem mestu? Mnogi vidijo, da svet drvi v nesrečo, in da bodo preostali, ko bo ta mimo, prišli do višje zavesti in do večjega sodelovanja. Obnovitev bo tako ali drugače zgodovinska. V tem je zanka. Evtanazična miselnost govori o njej. Podobe pričakovanja za preostale niso niti dejanski niti upravičen motiv za refleksijo o evtanaziji.

Nedotakljivost človeka ni abstraktna norma. Nedotakljivost je v tem, da nihče ne sme ostati nedotaknjen.[22] Kristusova pot je »ozka« v tem pomenu: Človek je nedotakljiv ravno zato ali kljub temu, da se ga je treba dotakniti. Nobene evangeljske zapovedi ni, ki je ne bi mogli preveriti v dotiku. Nikodemov motiv za pogovor z Jezusom je primer, na katerega bi pristal marsikateri intelektualec, toda tudi Nikodem ni pričakoval, da se nahaja v taki konfesionalni ožini in da »pogovarjati se z Jezusom« pomeni v tej ožini spustiti mimo še nekoga, čeprav zanj ni prostora. Morda je težavnost priznavanja drugačnosti na intelektualni ravni lahko okvir za pogovor o evtanaziji, za katero ni nobene medicinske indikacije in iz katere hoče določena miselnost narediti »nebolečo« smrt, da bi pridobili nazaj občutek za evtanazijo v pravem pomenu besede kot »dobro smrt«, kot osebno umiranje, ne umiranje osebe, kriterij in kritiko »neboleče smrti«. Propagandni stroj neboleče smrti, splav, je v teku. V evtanaziji (dobri smrti) ne gre in ne sme iti za nobeno pojmovno definicijo smrti; evtanazija marveč predstavlja določeno ravnanje. Pred dejstvom smrti se ljudje med seboj zelo razlikujejo. So taki, ki bi radi v smrti čim več izkusili, spet drugi bi pa o smrti radi čim manj vedeli. In obratno. Veliko ljudi misli na »dobro« smrt kot na hitro in nebolečo smrt. Vsakemu pa, ki si svojo smrt (umrljivost) zavestno kliče v spo-

[20] Janez Pavel II., n. d., 35.
[21] Prim. V. von Weizsäcker, *»Euthanasie«*, 20.
[22] Prim. C. Drevet, n. d., 81.

min, je jasno, da ne zadostuje katerakoli definicija, ampak da je za osebo v čisto posebni situaciji samo en odgovor, ki ni plod samovolje niti ne plod mišljenja, ampak odgovor, ki je izraz celotnega človeka in je odgovor na celoten položaj.

Velikokrat si pogled na smrt (ubijanje) zapiramo zgolj zaradi vztrajanja na bioloških kategorijah, znotraj katerih je smrt bodisi uničenje ali samouničenje. Kolikor bolj je smrt nekaj destruktivnega in kolikor bolj se človek zapira v imanentno ali v svoje zasebno področje in ne vidi, da je po naravi transcendentno bitje, toliko bolj verjetno je, da bosta miselnost in dejavnost destruktivni, med seboj ločeni in nepripravljeni videti, da življenje, ki ga nekdo živi, njemu odkriva svojo pripravljenost za sprejem smisla. Evtanazija v pravem pomenu besede je dejavnost vseh v krogu z umirajočim, tako da vrata za sprejem smisla niso zaprta. Veliko pomeni že to, če ni čutiti deklarativnega in vsiljivega nesmisla in postavljanja barikad na pot upanja. Ni nujno, da gre za eksplicitno vero v vstajenje. V umiranju je bistveno vprašanje smrt, ki ni prepuščena enodimenzionalni definiciji nečesa »pasivnega«, ampak pomeni tudi določeno dejavnost. Ker je v to dejanje vključen razum in ker je v mišljenju vključeno določeno ravnanje, je evtanazija poklic, v katerem je tisti, ki umira in tisti, ki so zraven, še vedno »ti«.

Namesto sklepa

V Deklaraciji o evtanaziji[23] beremo, da je evtanazija danes, žal, povezana z novo določitvijo pomena besede. Določitev pomena in smisla smrti je pomembna za vsakega posameznika. To je celo ena od bivanjskih nalog, ki spada k dostojanstvu osebe. Danes beseda nima več originalnega pomena, ampak pomeni direkten poseg medicine v življenje nekoga drugega, ki trpi, in mu medicina lajša bolečine, ali pa v ožjem pomenu tudi pomeni radikalno odstranitev trpljenja z dejanjem hotene smrti iz usmiljenja. Tukaj ne gre za definicijo smrti, ampak za opredelitev določene skupine ljudi, ki so samo in predvsem breme. »Z vso trdnostjo je potrebno ponoviti, da ne more nič in nihče ukazati uboj nedolžnega človeškega bitja, fetusa ali embrija, otroka ali odraslega, starega, bolnega ali borečega se s smrtjo. Nihče ne more zahtevati tega morilskega dejanja zase ali za koga drugega, za katerega je odgovoren, ali soglašati niti eksplicitno niti implicitno. Nobena oblast je ne more legitimno ukazati ali dovoliti. Gre za kršenje božje postave, napad na dostojanstvo človeške osebe, za zločin proti življenju in za atentat na človeštvo.«[24]

Med krizami, ki razjedajo sodoben svet, je moralna kriza najgloblja. Ta je znamenje vseh kriz, vzrok in posledica hkrati. Kriza (razpoka) je sicer konstantna spremljava človeka v vseh obdobjih. Toda kriza, o kateri govori splav, ni katerakoli in v kateremkoli obdobju; je kriza družbe, ki jo ta družba pretežno rešuje na ramenih medicine. Obraz sodobne krize, o kateri govori splav, je v bistvu problem nespravljivosti s krizami, preko katerih mora vsak človek, in problem utelešenja miselnosti, ki je razvrednotila življenje in v kateri ni prostora za antropološko medicino. To je razvidno iz odgovorov na specialna moralna vpra-

[23] Kongregacija za nauk vere, Deklaracija o evtanaziji *Iura et bona*, v: AAS 72 (1980), 1542-1552 (*Enchiridion Vaticanum VII*, 346-373).

[24] *Iura et bona*, *Enchiridion Vaticanum VIII.*, *356.*

šanja, kot so bioetična. Odgovori niso neodvisni. Razpoke so globoke. Človek se ob teh vprašanjih ne znajde in zdi se, kot da bi pozabil, da je ustvarjen za dobro.

Še nedavno tega se je bioetika ukvarjala z nepotrebnimi delitvami splava glede na indikacije in druge kriterije. Samo po sebi je to kot dimna zavesa pred dejstvom, da gre pri direktnem splavu, se pravi pri hotenem bodisi kot sredstvo bodisi kot cilj, za umor.

Obstajata dve ideji medicine. Prva ideja govori o medicini, v kateri obstaja objektivna krivda, zadolženost, saj se ta medicina loteva bolezni in celega človeka kot da bi bil nikogaršnji predmet. Značilno je, da v bolezni vidi objekt, ne pa določen način življenja. Ta medicina se, podobno kot zakonodaja, distancira od človeka in gleda nanj kot na predmet. Medicina (in zdravnik) se obnaša, kot da (lahko tudi) ni odgovorna za celotno dejanje. V njej ni nobene obrambe pred nečlovečnostjo in nesmiselnostjo posegov. Obstaja še druga zamisel o medicini, ki bi ji lahko rekli »antropološka«. Njena nezavarovanost pred nečlovečnostjo je drugačne vrste. Če si namreč ta medicina zastavlja cilj, da bo sprejela človeka kot človeka in ga vodila k človečnosti, jo bo spremljala stalna zadolženost pred človekom. Nikoli ne more z gotovostjo reči, ali lahko stori to, kar bi morala storiti, ker v celoti ne ve, kaj pomeni: »biti človek«. Že samo z biološkega stališča ni dovolj, če bi imela nekoga »samo« za človeka. Če zdravnik odmisli dejstvo človekove presežnosti, mu bo že samo s tem, ko ga bo imel samo za človeka, v bistvu onemogočil biti človek. Po V. Franklu in P. Tournierju gre za to, da se zdravnik temu vprašanju ne sme niti izogniti niti ga jemati izven profesionalno zavarovane personalne unije s pacientom.[25] Antropološka medicina se tega zaveda in o tem ne molči. To pa je tudi eden od razlogov, zakaj je treba biti pozoren ne le na hladne odnose med različnimi moralnimi koncepti, ampak predvsem za krizo etike znotraj same medicine.

To ni lahko priznati, ker to ni osamljen primer. Tudi na drugih področjih, ne le v medicini, ima etika mesto »dekle« in ji je služenje v pravem pomenu besede onemogočeno. Ni enostavno izključena, toda tudi vključena ni. Ravnanje, ki gre mimo nje in se vrednotam posmehuje, zato ni zmota, ampak napaka, ni zlo, ampak »problem«. Mar naj potem rečemo, da je splav dovoljen predvsem zaradi pomiritve državnega kazenskega zakonika? Mar je bila evtanazija v tretjem rajhu res samo blažja oblika izvajanja visoke zahteve o rasni čistosti in bi v strožji obliki »biti prizadet« pomenilo »kaznivo dejanje«? V judovstvu se je zamisli o vstajenju upirala aristokratska inteligenca, ki pa občutka krivde, se pravi podzavestne krivde, ni mogla pregnati. Antropološka medicina se zaveda, da je to, kar počne danes medicina v imenu humanosti, višje kvalitete življenja in blagostanja drugih in kot dekla družbe ter sistema oblasti, njen počasen samomor.

Končno gre za upravičeno pripombo, zakaj omenjati zamisel o antropološki medicini, če pa je vendar vse razmeroma jasno. Je to res? Menim namreč, da je samo v antropološki medicini popolnoma razvidno tisto, kar je medicini najbolj lastno in nekakšen kriterij vseh moralnih razmerij do stvarnosti, odnos s človekom kot osebo in zavest o človekovi nedokončanosti. To je medicini najbolj lastno in tega se ni mogoče naučiti niti ne nadomestiti z brkljavo pomiritvijo vesti. Temu lahko rečemo priznanje ali uvedba subjekta v objekt (človek) in razlikovanje med »ontičnim« in »patičnim« v človeku. Krivda v antropološki medicini

[25] Prim. *Altes Ethos – Neues Tabu*, Dokumentation, Lindenthal Institut – Kolloquium, Köln 1974, 103.

ni tiste »sorte«, ki bi jo pregnali z »občutkom« in ostali »nedolžni«, ampak je tista, ki sedaj v medicini ponovno odkriva bistveno vprašanje vesti: po-moč, služenje. Smisel pomoči je v tem, da pomaga človeku biti človek. Najprej to velja za tistega, ki se sklanja nad človeka ali k človeku, da bi pomagal. »Pomoč« je med drugim tudi eminenten teološki pojem, saj ga srečamo na neštevilnih mestih v razodetju in pomeni pot, po kateri prihaja Bog. Vse človekovo hrepenenje in pričakovanje sta v tem odrešujočem razmerju »pomoči«.[26] Ni mogoče pomagati brez nenasilja. Vest človeka varuje pred prepotentnostjo.

Najslabše bi bilo, če bi se v diskusiji o vprašanju splava in moralni problematiki onstran njega držali načela »Ujemite tatu!« in menili, da je vse dobro, le da nekateri hočejo nekaj svojega. Diskusija mora odpreti nova in relevantna etična vprašanja, ne pa po navdihu časa legitimirati, kar je pravo legaliziralo. Legitimnost v medicini sledi iz zamisli o medicini kot po-moči. To je razlikovanje med dobrim in zlim. Dobro in zlo ne prenehata biti to, kar sta, če začnemo govoriti o dobrih namenih. Sicer pa se vprašanje legitimnosti ne ukvarja z obsojanjem idej, ampak z osveščanjem tega, da je zlo lahko tudi načrtovano.

Ironija je v tem, da tisti, ki se sklicuje na situacijo, se pravi na vojno, nevzdržne socialne razmere, na bedo itn., zdravniku vsiljuje prepričanje, da naj zdravi. Zdravnik naj predvsem pomaga, ozdravljati ne more. V medicini je smrt včasih znamenje poraza znanosti, ki hoče zdraviti in ne zna (noče) pomagati. Ko pride tako daleč, je to obenem poraz človečnosti. Noben zdravnik ne more obljubiti ozdravljenja. V tem smislu je splav dvojna ironija, ki jo navidez pokrije »situacija«, ki opravičuje. Ne bi smeli spregledati, da je krščanska etika v zadnjih dvajsetih letih[27] v zvezi s splavom nehala govoriti o indikacijah predvsem zato, ker je splav namerno poseganje po nasilju. Ni res, da je vojna razlog za uvedbo izrednih razmer. Stiska ni nikoli razlog, da bi lahko prišlo do suspenza tiste moralne norme, ki je nesporna in utemeljena na naravnem zakonu. Poglobitev in potrditev neodločenosti je odločitev za zlo. Danes vsak od diskutantov nekako ve, da gre v soočenju s problematiko splava tudi za poslavljanje od določene preživete ideje o medicini, ki proizvaja, ne omogoča.

Povzetek: **Anton Mlinar, Splav in etične dileme onkraj splava**

Krščanska etika gleda na splav predvsem kot na problem vesti. Drža morale je brez upoštevanja vesti znamenje globoke sprtosti med ljudmi glede moralnih načel in ugotavljanje nemoči pred dejstvom, da deklarativne etike in moralne sodbe danes nihče ne jemlje resno. Splav kot problem vesti je zavest, da ta diskusija ni končana in da splav vpliva še na mnoga druga področja, ki jih zakon in deklarativna morala komaj slutita. Govori o značaju sodobne družbe, ki ne mara življenja. Mogoča je domneva, da splav zapira usta drugim vprašanjem in problemom, ki tako ne morejo do besede.

V iskanju odgovora na to vprašanje me zanima, kakšno je razmerje med krščansko in strokovno medicinsko etiko. Menim namreč, da nravno stališče do splava ni odvisno od tega, ali ga postavljamo s krščanskega ali medicinskega stališča, marveč da različnost in razhajanje med stališči ene in druge plati pome-

[26] Prim. H. Spaemann, *Was macht die Kirche mit der Macht*, Freiburg 1993, 48 sl.

[27] Prim. Kongregacija za nauk vere, *Izjava o namernem splavu*, v: *Cerkveni dokumenti 4*, Ljubljana 1980, 21-32.

ni, da je diskusija nazorsko obremenjena in da je zlo direktnega, to je »hotenega« splava pustilo svoje sledi tudi na čutenju nestrinjanja z moralnim redom.

Krščanska etika ne naglaša le doslednega spoštovanja dostojanstva človeške osebe, ampak tudi išče poti za civilno uveljavitev njenega dostojanstva. Načelno torej ne sme mimo tega, da jo dejstvo splava in problematika onstran njega kličeta k novemu presojanju položaja, da se tudi sama ne bi zanašala na golo avtoriteto. Problem splava, v sodobnem času še posebej, je problem praskušnjave človeka, kako bi se mu posrečilo absolutno obvladovanje. Močnejši je vsiljiv fizično, psihično in duhovno. Človekova vest razkrinkava splav kot nasilje in perverzno uporabo moči. To je tudi razlog, zakaj se ne ustavljam pri splavu kot razmeroma dobro izoliranem problemu, ampak gledam onstran sedanje zakonske ureditve na odprto pot do uzakonitve evtanazije, ki bo v svojih učinkih neprimerno bolj kruta kot zakonodaja o splavu. Sedanja zakonodaja bi morala biti »alarm« pred to nepredstavljivo in možno krivičnostjo pozitivne perverzije pravnega reda.

Summary: **Anton Mlinar, Abortion and the Ethical Questions beyond Abortion**

Christian ethics views abortion primarily as a problem of conscience. The attitude of morals without consideration for conscience is a sign of disagreement among moral viewpoints and an avowal of helplessness in the face of declarative ethics and moral judgement are not beeing taken seriously at all. Abortion as a problem of conscience is the awareness that this discussion is not finished and that abortion influences many other spheres which law and declarative ethics can hardly have in mind. It witnesses the evil of modern society that rejects life. The assumption can be made that abortion silences other questions and problems that therefore are pushed in the background.

Searching for answer to this question I'm interested in the relationship between christian and professional medical ethics. I consider that the ethical standpoint on abortion does not depend on whether we look at it from the christian or medical point of view. I also think that diversity between the standpoints on one side or the other means that the discussion is ideologically burdened and that the evil of a direct i.e. »deliberate« abortion has lessened the sense of moral order.

Christian ethics not only stresses a consistent respect of human dignity but also looks for ways for its civil enforcement. In principle christian ethics scould not overlook that the fact of abortion and problems beyond it call for a new discernement of the situation in order not to call upon authority alone. The problem of abortion, especially in our time is the problem of man's primeval temptation to gain complete control of his situation. The more powerfull agent imposes his own will physically, psychically and spiritually. Human conscience evidences abortion as an act of violence and as a perverse use of power. This is the reason why I don't stop at abortion as an isolated problem. However, I look beyond the present legislation and consider it as an open way to sanctioning (legalisation) of euthanasia that will be much more cruel in its effects than the legislation about abortion. The present legislation scould be an »alarm signal« in front of this unimaginable but possible injustice which lies in this positive perversion of the legal order.

Ivan Štuhec

Današnje labilno razmerje med osebo in naravo*

Vprašanje splava in vseh razprav okrog njega, ki so pogosto polemične in izrazito ideološko-politične narave ni mogoče razumeti, če se ne soočimo s temeljnimi vprašanji antropologije. S stališča katoliške antropologije ne gre samo in v prvi vrsti za teološko argumentirano antropologijo, ampak za soočenje le-te s celotno duhovno dediščino človeštva. Novoveško razumevanje človeka kot subjekta, je sicer vneslo dinamiko v antropologijo, ki je temeljila predvsem na človekovi fiziološki naravi, a je danes sama v globoki krizi. Ker je subjektivistična razlaga človeka pripeljala do relativizma, v katerem človek izgublja smisel bivanja, smo danes priče pojavu nekakšnega kozmičnega determinizma, h kateremu se sodobni človek zateka zato, da bi zavaroval svoje bivanje. Pojmovanje človeka je tako danes razpeto med dvema skrajnostima: ali se ga istoveti z naravo in njenimi zakonitostmi, ki jim je človek popolnoma podrejen in zato brez svobode, ali pa se ga pojmuje kot popolnoma svobodno in nevezano bitje, kar vodi človeka v popoln individualizem.

Med osebo in osebnostjo

Naše izhodišče je človek kot oseba, ki je nosilec svobode in odgovornosti, s tem pa tudi nravnih oziroma etičnih dejanj. Zato nas zanimata izvor in pomen besede »oseba«, da bi mogli pokazati na dostojanstvo človekove osebe in na njegovo etično odgovornost. V zvezi s splavom pa je posebej pomembno vprašanje, od kdaj naprej lahko govorimo o človeku kot osebi?

Iz grške tradicije prevzet pojem »persona« je skozi dvatisočletno zgodovino dobival vedno nove pomene. V krščanski misli se prvič srečamo s tem pojmom pri Tertulijanu, v 3. stoletju po Kristusu, in sicer v zvezi z odnosi med tremi osebami v enem Bogu. V enem božanskem bitju obstajajo tri med seboj stvarno različne hipostatične (gr. hypo - pod; histanei - postaviti, položiti) osebe in odnosi med njimi: Bog Oče, Sin in Sveti Duh. To Tertulijanovo razumevanje nam predstavlja osebo tako v njeni individualni kakor relacijski razsežnosti.

V 6. stoletju po Kristusu je Boecij prvič opredelil osebo kot nedeljivo substanco razumne narave (Persona est naturae rationalis individua substantia). Ta

* Predavanje je bilo pripravljeno za simpozij o *Splavu na Slovenskem*, ki ga je organiziralo sodno izvedenstvo pod vodstvom dr. Antona Dolenca 13. maja 1993 v Portorožu. Organizator je prosil, da predavanje izročimo za objavo v *Medicinskih razgledih*. Uredništvo MR je predavanje odklonilo z obrazložitvijo, da razprava spada v družboslovno revijo in ne v MR.

definicija je postala za zahodno teologijo in s tem tudi za antropologijo zavezujoča, čeprav vsebuje močan individualistični značaj. Vidik odnosa, ki je za pojmovanje osebe bistvenega pomena, obnovi kasneje Tomaž Akvinski zopet v zvezi z razumevanjem troedinega Boga.

Immanuel Kant razlikuje osebo od stvari kot umno naravo. Oseba ima absolutno vrednost in je »sama sebi cilj«, medtem ko stvari lahko uporabljamo kot sredstvo. Iz tega razlikovanja izhaja tudi Kantov kategorični imperativ: Umna narava obstaja kot tista, ki ima sama sebi namen. Praktični imperativ se glasi: Delaj tako, da boš svojo lastno človečnost, kakor človečnost drugega, vedno imel za cilj in ne za sredstvo. Zanj je zadnji konstitutivni element osebe svoboda – avtonomija – od vsakršne tuje določitve ali določenosti – heteronomija.

Oseba torej pomeni tisto enkratno nedeljivo celoto človeka v njegovi telesno-duševni in duhovni tubitnosti, ki je časovno- prostorsko določena. Končno pomeni nezamenljivo svobodno uresničitev človečnosti ali vsaj možnost za to uresničitev. Biti oseba pomeni tudi biti prežet in nošen od soljudi, od njih odvisen in določen, tako z zgodovinskim izročilom kot s sodobnimi določljivkami.

V psihologiji se danes pogosto namesto o osebi govori o osebnosti. Ta dva pojma seveda nista istovetna. Za razliko od osebe opredeljujemo z osebnostjo to, kar človek v svobodnem razpolaganju s samim seboj lahko naredi oziroma v kar se razvije. Dostojanstvo osebe ni posledica izoblikovanja osebnosti, ampak jo ta predpostavlja. Tudi v primeru, da je neka osebnost zlomljena zaradi bolezni ali da je celotna duhovna potenca človeka uničena, ostane človek bitje s sebi lastnim dostojanstvom, ki ga je potrebno ščititi pred vsem in vsemi. Njegovo varnost je potrebno tudi ustavno zagotoviti. Teološko gledano osebo ljubi Bog ne glede na njeno stanje ali stopnjo njene osebnostne razvitosti.

Življenje osebe kot dar

Življenje je dar, ki ga človek lahko samo sprejme od svojih staršev. Teološko rečeno - od Boga. Kristjani izhajamo iz prepričanja, da je vsak človek kot oseba odraz, odslikava Boga, Božja podoba, in da so kljub grehu vsi ljudje poklicani k odrešenju, ki nam ga je pridobil Jezus Kristus. Biti oseba z vsem, kar Bog daje človeku kot odprto možnost, je torej dar in naloga. Zato človek svoje osebe ne sme zlorabljati ali z njo razpolagati na uničevalen način.

Po krščanskem razumevanju ima vsak človek vse do svoje telesne smrti pravico, da se ga obravnava v skladu s človekovim dostojanstvom. K nepogrešljivim temeljnim človekovim pravicam spadajo človekove osnovne pravice, kot sta telesna nedotakljivost in življenjsko nujna pomoč, ki je človeku ne smemo odreči. V večini demokratičnih družb je dostojanstvo človekove osebe pravno zaščiteno, s čimer vsi soglašajo. Kljub temu pa se danes pojavljajo težnje po tem, da bi dostojanstvo človekove osebe relativizirali; pri tem izhajajo iz osebnosti in ne iz osebe.

Peter Singer, filozof in direktor Inštituta za bioetiko na Univerzi Clayton v Avstraliji je napisal knjigo Praktična etika, ki je izšla leta 1984 v nemščini.[1] njej je krščansko razumevanje osebe opredelil kot posebno krščansko moralo, ki ni utemeljena. Trdi, da človekovemu življenju ne moremo pripisovati njemu lastnega dostojanstva zgolj zaradi tega, ker gre za življenje posebne vrste. To, da

1 Prim. J. Grundel, *Leben aus christlicher Verantwortung*, Dusseldorf 1991, 66.

kako živo bitje pripada določeni vrsti, samo na sebi nima etičnega pomena. Pač pa je varovanje človekovega življenja potrebno postaviti v odvisnost od stopnje sposobnosti tega bitja, da se samega sebe zave, oziroma od stopnje njegove občutljivosti. Popolno dostojanstvo ima človek šele takrat, ko je prebujen v samoosveščenosti in ko v svobodi lahko določa samega sebe. To pa seveda v primeru dojenčka še ni uresničeno. Zato Singer novorojenčkom v prvih tednih po rojstvu odreka popolno dostojanstvo osebe in jih uvršča celo za odraščajočimi mladiči drugih sesalcev. Posledično Singer odobrava usmrtitev težko prizadetih otrok takoj po rojstvu. Za utemeljitev svoje teze se Singer sklicuje na krščansko-zahodno civilizacijo, ki do 22. tedna nosečnosti na podlagi genetskih indikacij dovoljuje splav. 22. teden je namreč čas, ko zarodek postaja sposoben preživetja. Podoben ukrep bi tako moral biti možen neposredno po rojstvu, saj med zarodkom pri 22. tednu in po rojstvu ne gre za bistvene razlike. Dalje argumentira upravičenost usmrtitve prizadetega otroka s tem, da bi mu tako bile odvzete nepojmljive bolečine, ki bi jih kasneje doživljal. Varstvo občutljivih živali je tako pomembnejše kakor pa varovanje življenja človekovega zarodka, ki še ni občutljiv. Ljudje, ki se jim niso razvile možganske funkcije ali pa so le-te bile prizadete pri nesreči ali bolezni, po Singerju niso potrebni nobene zaščite. Zato se embrije lahko uporablja za znanstvene namene ali pa za teste različnih zdravil in oblik zdravljenja. Preprosto, smemo jih »uporabljati«. Motiva, zaradi katerih je potrebno varovati človekovo življenje, sta po Singerju izključno stopnja sposobnosti zavedanja in pa stopnja zdravja.

Res je, da obstajajo različne stopnje v razvoju človekovega življenja in različne stopnje uresničitve tega življenja. Vendar pa kriterij stopenj razvoja ostaja podrejen kriteriju celovitosti. Zaradi pomanjkljive osebnosti še ne moremo sklepati na pomanjkljivo osebo.

Singerjev pogled ni daleč od tistega, ki je vsesplošno razširjen v naši sodobni potrošniški družbi, v kateri se presoja človekovo življenje po koristnosti in uspešnosti, katerih predpogoj je visoka stopnja razvitosti.

Besedo življenje pogosto uporabljamo v zelo analognem pomenu. Že v moškem semenu in v ženskem jajčecu je prisotno življenje, ki izvira od človeka. Pri oploditvi ženskega jajčeca z moškim semenčecem pride do enkratne genetske kombinacije tega bodočega človeka, četudi pri tem njegova spolna opredelitev še ni jasna. Tri mesece star zarodek, ali rojen človek, ki mu manjkajo bistveni deli možganov (anenzephalus), je človeško življenje. To bi moralo biti nesporno.

Lahko pa razpravljamo o tem, ali je zarodek v vseh svojih razvojnih stopnjah dokončno in v polnem pomenu besede individualna oseba, se pravi nedeljivo človekovo življenje. Teološko rečeno, ali je Bog nad tem bitjem že izrekel svoj dokončni Da tako, da bo takšno bitje že deležno večnega življenja? Srednji vek je poznal stopenjsko vdihovanje duše. To je pomenilo, da je človek v svojem razvoju prehodil različne stopnje svojega nastajanja: najprej materialno, potem vegetativno prek čutnega k duhovnemu življenju. V povezavi z biološkimi predstavami grške antike je bilo sprejeto prepričanje, da moški zarodek dobi dušo v četrtem tednu, ženski pa komaj v osmem mesecu nosečnosti. Nauk o stopenjskem oživljanju je v visokem srednjem veku zavrnil Albert Veliki (+ 1280). Ta teorija je vsekakor temeljila na izkušnji, da človekovo življenje nastaja v določenem razvoju.

Stališče Katoliške Cerkve o varovanju človekovega življenja izhaja iz spoštovanja človekovega življenja od spočetja naprej. Ta nauk ostaja veljaven. Danes mu dajejo veljavo tudi znanstveni dokazi: biologija priznava, da se v

oplojenem jajčecu oblikuje biološka identiteta novega človeškega bitja. To stališče je v glavnem nesporno. Pogreša pa se določen diferenciran pogled na nastajanje človekovega življenja. Ne oziraje se na dejstvo, da je vsaka razvojna stopnja bitja, ki je nastalo iz človeških celic, nujno človeško bitje, se da zagovarjati tudi druga stališča. Če izhajamo iz individualnosti človeka kot nečesa nedeljivega, kakor je to pojmoval že Boecij v 6. stoletju, in ga je sprejelo zahodno krščanstvo, potem se pri človekovem zarodku tako dolgo ne da govoriti o individuumu, dokler je možna delitev na dvojčke ali trojčke ali četvorčke, to časovno pomeni do vgnezditve. Po tem prepričanju je zarodek vsekakor značilno človeško življenje in ne kakršnakoli brezimna materija. Toda specifikacija rodu še ni nujno specifikacija individualnosti. Zato obstaja pomislek, ali je res mogoče govoriti o individualnem osebnem človeškem življenju pred 9. oziroma 14. dnem, se pravi pred vgnezditvijo, dokler je mogoča delitev na več individuumov.

Kdor zagovarja to stališče, seveda še ne more takoj sklepati, da je mogoče z oplojeno žensko celico eksperimentirati in manipulirati po mili volji. Saj obstaja tudi zelo velika možnost, da individualno osebno življenje nastane prej. Nahajamo se torej na skrajni meji našega vedenja. Enoumna, jasna in razvidna meja ali trenutek začetka individualnega človeškega - osebnega življenja bi se lahko določila samo pozitivistično, to pomeni na temelju različnih točnih podatkov in spoznanj. Zaenkrat pa nam to ni dano in je vprašanje, ali nam sploh kdaj bo. Zato je v primeru tako temeljne dobrine, kot je človekovo življenje, potrebno ravnati skrajno varno.

S krščanskega vidika naj bi človekovo življenje spoštovali od začetka do konca. Zakaj so takšna razmišljanja sploh potem potrebna? Zato, ker so možni taki primeri, ko se je treba zaradi različnih dejavnikov odločati med večjim in manjšim zlom in se odločiti v prid enega življenja na račun drugega. Zato je potrebno vedeti, kdaj je tveganje za takšne odločitve bistveno manjše ali pa ga sploh ni.

Med statičnostjo in dinamičnostjo narave

Tako kot oseba je tudi narava tisti antropološki pojem, ki igra odločilno vlogo pri razumevanju človeka in njegovega ravnanja, tudi v primeru splava. Pojem narava, ki izvira iz grške besede »fysis« (fyesthai - fyo = nastanem, rastem, poganjam) in latinske »natura« (nasci = rojevam se, rodim ali porajam se) ima v zgodovini človeške misli zelo raznolike pomene. »'Narava' lahko pomeni življenjsko počelo, bistvo, nagon ali nagnjenje, temperament ali splošni značaj ali pa sklop nujnosti in determinizmov, ki narekujejo delovanje kakega živega bitja. To so tako imenovani formalno-ontološki pomeni tega izraza, kjer gre za misel na bolj ali manj globoko zajet notranji ustroj kakega bitja.«[2] Gre torej tako za dinamični kakor za statični vidik notranjega ustroja bitja, kar vpliva tudi na delovanje. Odgovor na vprašanje, ki se postavlja ob naših odločitvah, je odvisen prav od tega, čemu dajemo prednost pri delovanju: ali statičnim danostim ali dinamičnim možnostim. Ob teh formalno ontoloških vidikih narave, govorimo tudi o njenem materialno-ontološkem vidiku, ko mislimo na ves zunanji svet, ki je predmet našega spoznanja in delovanja. Danes se največkrat govo-

[2] A. Stres, *Človeška narava — kočljivo vprašanje filozofske antropologije*, v: *BV* 39 (1979), 276.

ri o naravnem, ko se misli na spontano in čutno razpoloženje človeka, za razliko od kakršnihkoli vzorcev vedenja, ki človeka omejujejo. Naravno je v nasprotju z etičnim ali pravnim redom, je ustvarjanje civilizacije svobode, ki ne prenese nobene normativnosti. Naravno je individualno razpoloženje in čutenje, ki naj se samouresničuje brez vsake konvencionalnosti. Naravno kot obče veljavno in za človeka zavezujoče in obvezujoče izgubi vsakršno težo in pomen. Dilemo, ki je s tem povezana, filozof in teolog Anton Stres tako opredeljuje: »Če vzamemo za izhodišče našega razmišljanja dejstvo, da narava največkrat pomeni to, kar ni narejeno, kar torej ni zgodovinska, kulturna danost, se nam odpreta dve možnosti: ali pojmujemo razmerje med naravo in človekovo zavestno in svobodno dejavnostjo tako, da ima premoč narava, ali pa tako, da ima nad naravo premoč človek.«[3]

Ta dilema je prisotna skozi vso zgodovino človekovega duha in različni nazori so za svoje izhodišče enkrat dajali prednost naravi kot determinanti, drugič pa te narave niso upoštevali ali pa so jo absolutno podrejali človekovi svobodi. Oboje izhaja iz dveh pristnih izkušenj, ki jih ne gre postavljati v nasprotje, ampak v medsebojni dopolnjujoč odnos. V zvezi s tem pravi dr. Anton Stres: »Kdor poudarja samo premoč narave nad svobodo ali pa nasprotno premoč svobode, kulture in zgodovine nad naravo, dokazuje, da ni sposoben njune različnosti in drugačnosti artikulirati drugače, kot da eno od njiju podredi drugi ali pa ju med seboj celo - kot eksistencializem - popolnoma odtuji. Rešitev je treba iskati v takem nazoru, ki pojmuje človekovo naravo in njegovo svobodo kot dva pola, ki sta naravnana drug na drugega«.[4]

Tomaž Akvinski je avtoriteta, h kateri se lahko vračamo tudi danes, ko gre za odgovor na to vprašanje. Po njem je posebnost človeške narave v tem, da človek s svojim umom spoznava temeljne zahteve narave in se po njih tudi ravna. Človek po Tomažu ni preprosto podvržen tem zakonitostim, ampak jih odkriva in jih tudi sam sprejema za svoje moralno ravnanje. Danes moralni teologi govorijo v podobnem okviru o avtonomiji moralnega subjekta, ki pa nima nič skupnega s kakršnokoli samovoljo. Franc Böckle je govoril o tem, da je temeljna naravna zahteva prav človekova moralna samouresničitev. Problem, ki pri tem nastaja, zadeva vprašanje, do kod sme posegati človek s svojo svobodo v naravne danosti, ki so mu dane na voljo? Človek nima samo pasivnega odnosa do svoje lastne narave, ampak aktivno deleži na Božjem zakonu. Bog je dal človeku razum, da bi si z njegovo pomočjo oblikoval moralni zakon. Sodobni moralisti zato na nek način izenačujejo človečnost, pametnost in moralnost, ker izhajajo iz prepričanja, da je človekova umna narava tista človekova posebnost, s katero se razlikuje od drugih živih bitij, in da je moralno tisto, kar je pametno za človekovo človečnost. Na podlagi tega izhodišča je potem o naravnih moralnih normah mogoče govoriti na univerzalen, vsem ljudem priobčljiv način. S tem pa seveda ni rečeno, da razodetje ne vsebuje elementov, ki presegajo človekovo naravo in njene zakonitosti. Razodetje poleg naravnega zakona vsebuje tudi motive za dejanja, ki so »nespametna«, ker so onkraj naravnega. Tako je s samskim življenjem zaradi Božjega kraljestva in s prostovoljnim sprejetjem smrti za življenje drugega.

[3] A. Stres, n. d., 278.
[4] A. Stres, n. d., 292.

Spremenljivost in nespremenljivost narave - in s tem tudi naravnega zakona - sta danes v veliki meri odvisni od različnih humanističnih ved, ki se ukvarjajo na različne načine s človekom, in tudi od človekovega izkustva. Vendar pa je vsa ta različna spoznanja potrebno umestiti v neko celoto, ki jo lahko predstavlja teološka antropologija. Potrebnost takšne integracije se vse bolj kaže tudi v zahtevah po etiki v različnih strokah. Prav odnos med medicino in antropologijo lahko v veliki meri pripomore k razjasnjevanju tega, kaj je človekova stalnica in kaj se spreminja.

Kakor smo z vidika osebe ugotovili, da moramo ob nastanku človeškega zarodka govoriti o človeškem življenju in ne o čem drugem, tako smemo tudi z vidika narave trditi, da je žensko oplojeno jajčece z moškim semenom zasnova človekove narave, ki se bo razvijala do svoje, sebi lastne polnosti. Z nečim, kar predstavlja osnutek človekove narave, pa je potrebno ravnati skrajno previdno.

Vsak poizkus opredeljevanja človeka, najsi bo z vidika osebe ali z vidika narave, naleti na mejo, za katero razum ne seže. Pred vsako nejasnostjo pa se je potrebno odločiti med dvema možnostima: ali se obnašamo tako, kakor da vse vemo in zato smemo tudi z vsem razpolagati, ali pa je to motiv za trenutek molka in začudenosti. Do kakšnih konkretnih posledic nas pripelje eno ali drugo stališče, je mogoče opazovati tako v odnosu do odraslih kakor komaj spočetih ljudi.

Povzetek: **Ivan Štuhec, Današnje labilno razmerje med osebo in naravo**

Pričujoča razprava izhaja iz novoveške dileme o človeku kot bitju, razpetem med subjektivnim in objektivnim. Tako pojem osebe kakor pojem narave v svoji tradiciji pokažeta na težave, ki so povezane s pojmovanjem človekovega življenja od spočetja do smrti. Zgodovina človekovega duha se nam po teh pojmih razkriva ali v monistični ali v dualistični tendenci. Krščanski pogled na človeka pa si prizadeva za vzajemen odnos med posamičnim in množtvom, med statičnim in dinamičnim. Upoštevanje navideznih nasprotij v njihovi povezanosti, soodvisnosti, enosti in celovitosti predstavlja tisti pogled na človeka in njegovo življenje, ki ga je potrebno zaščititi do največje možne mere. Vprašanje o splavu je tako predvsem antropološko vprašanje.

Summary: **Ivan Štuhec, Contemporary Delicate Balance Between Person and Nature**

The present treatise is based on the modern dilemma of man as a being living in a tension between the subjective and the objective. The concept of person as well as the concept of nature in their tradition show the difficulties connected with the outlook on human life from conception to death. Just through these concepts the history of human spirit shows its tendencies either towards monism or towards dualism. Christian view of man tries to reach a reciprocal relation between the individual and the plurality, between the static and the dynamic. Considering the apparent opposites in their closeness, interdependence, unity and completeness represents the outlook on man and his life that should be protected to the largest possible extent. Thus the question of abortion is mainly an anthropological question.

France Oražem

Duhovništvo v dokumentih cerkvenega učiteljstva (1908 – 1993)

Ob 15. obletnici izvolitve Karla Wojtila za papeža (1978) in ob izidu Posinodalne apostolske spodbude *Pastores dabo vobis* je Tommaso Stenico – pastoralist in uslužbenec na Kongregaciji za duhovščino – pripravil izbor dokumentov cerkvenega učiteljstva, ki se nanašajo na duhovništvo. Ta izbor dokumentov 20. stoletja naj bi ne dal duhovnikom samo vpogleda v to duhovno bogastvo, temveč naj jim bo predvsem v pomoč pri njihovem nenehnem oblikovanju, o čemer govori šesto poglavje spodbude *Pastores dabo vobis.* Zbrani dokumenti morejo duhovnikom pomagati pri stalnem oblikovanju po velikem duhovniku Kristusu dobrem pastirju. Vedno bolj naj bi se zavedali svoje deležnosti pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve in hkrati stalno zoreli z oblikovanjem svoje osebnosti v človeški, duhovni, umski in pastoralni razsežnosti.

Ob pozornem branju dokumentov našega stoletja odkrijemo bogato snov o duhovništvu v teološkem in duhovnem pogledu. V nobenem stoletju prej ni čutila Cerkev tolike nujnosti, da se obrne k svojim duhovnikom s številnimi dokumenti, okrožnicami, apostolskimi spodbudami, pismi, poslanicami in kratkimi govori ob priložnostnih srečanjih.

V petinosemdesetih letih o duhovništvu

V začetku našega stoletja je duhovnikom spregovoril papež Pij X. ob svojem zlatomašniškem jubileju. Njegova apostolska spodbuda *Haerent animo* z dne 4. avgusta 1908 je vsa prežeta z očetovskimi vabili k svetosti in molitvenemu življenju, in to v znanih klasičnih oblikah, ki pa so vedno aktualne. Devet let kasneje, 15. junija 1917, je izšla okrožnica papeža Benedikta XV. o oznanjevanju Božje besede *Humani generis redemptionem.* Papež razlaga, kako nepogrešljiva je Božja beseda za spreobrnjenje, za rast v veri in vztrajanju v njej. Pij XI. je v okrožnici *Ad catholici sacerdotii* 20. decembra 1935 prvi podal sintezo nauka o katoliškem duhovništvu. V drugem delu okrožnice pa izrečno govori o duhovniški vzgoji. Mejnik v nauku cerkvenega učiteljstva o duhovništvu je prav gotovo spodbuda Pija XII. *Menti nostrae,* objavljena 23. septembra 1950, ob sklepu njegove 50-letnice duhovništva (1899-1949). Spodbuda je v teologiji duhovništva in v njegovi duhovnosti v mnogih pogledih še vedno veljavna. Tudi Pij XII. je posvetil velik del svoje spodbude vzgoji klerikov, katerim se je potrebno zaradi

vojnih posledic posvetiti še z večjo skrbjo in ljubeznijo. Ob stoletnici smrti arškega župnika Janeza Vianneya je papež Janez XXIII. 1. avgusta 1959 napisal okrožnico *Sacerdotii nostri primordia.* Na zgledu tega svetega duhovnika zelo neposredno spodbuja duhovnike k svetemu življenju. Posebej še zato, ker ta duhovnik časovno ni preveč odmaknjen, po pastoralnih problemih, s katerimi se je spopadel pa je celo blizu. Arški župnik je duhovnikom zgled svetega življenja in neutrudne pastoralne službe.

Zdaj pridejo odloki Drugega vatikanskega koncila, ki govorijo tudi o duhovništvu. *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* (Lumen gentium) z dne 21. novembra 1964 v 10. členu govori o skupnem (krstnem) duhovništvu, ki je za lastno zveličanje temeljna in odločilna stvarnost. Pokaže tudi na bistveno razliko med skupnim in službenim duhovništvom. V 28. členu govori posebej o službenem duhovništvu. Na temelju zakramentalnega posvečenja imajo duhovniki – vzporedno s škofi – delež pri Kristusovi trojni službi. *Odlok o pastirski službi škofov* v Cerkvi (Christus Dominus) z dne 28. oktobra 1965 govori v členih od 28 do 32 o škofijskih duhovnikih, ki so en sam zbor ali prezbiterij s škofom. V ospredju je želja za novo oblikovanje razmerja med škofom in duhovniki. *Odlok o duhovniški vzgoji* (Optatam totius) z dne 28. oktobra 1965 je v celoti posvečen vzgoji bodočih duhovnikov, to je oblikovanju njihovega duha in srca ter vsega življenja. Zaželena prenova vse Cerkve je v veliki meri odvisna od duhovniške službe, ki jo oživlja Kristusov duh. Zato je tako pomembna duhovniška vzgoja, ki pa mora upoštevati spremenjene časovne okoliščine. Posebej je duhovnikom posvečen *Odlok o službi in življenju duhovnikov* (Presbyterorum ordinis) z dne 7. decembra 1965. Odlok postavlja temelje duhovniške duhovnosti. Duhovnik naj bi se vztrajno bližal idealu duhovništva-Kristusu. Po njegovem zgledu naj bi ljubezen do Boga in bližnjega navdihovala vse duhovnikove apostolske dejavnosti. Tako morejo te dejavnosti v veliki meri že same po sebi dajati duhovniku prepotrebno hrano za rast njegovega duhovnega življenja. Dve leti pozneje, 24. junija 1967, je papež Pavel VI. izdal okrožnico *Sacerdotalis caelibatus.* Čeprav tu ne govori o sami naravi duhovništva, je vendar celibat v latinski Cerkvi obvezen pogoj za duhovništvo in popolnoma v skladu z zahtevo brezpogojne hoje za Kristusom. Zaradi spremenjenih razmer, vznemirjanj in današnje miselnosti, ki skuša razvrednotiti razloge za celibat, in obljuba, ki jo je dal papež na koncilu, da bo poglobil razloge za celibat, jih je zdaj predložil današnji Cerkvi v tem dokumentu. Tako se je rodila – lahko rečemo – kratka razprava o duhovniški duhovnosti, kjer je celibat prikazan v luči novosti Kristusove službe, v polni podaritvi Cerkvi in v povezanosti s polnostjo duhovnega življenja. Kot krona te okrožnice je njegova poslanica ob sklepu leta vere (1967-1968), 30. junija 1968, *Messaggio a tutti sacerdoti della Chiesa cattolica.* To je globoko razmišljanje o duhovniškem življenju, ki more biti duhovnikom še danes v spodbudo pri pastoralnem delu in skrbi za osebno posvečenje. Kongregacija za duhovništvo je 4. novembra 1969 izdala navodilo o nenehnem oblikovanju duhovnikov *Inter ea.* To je prvi korak pri uresničevanju koncilskega naročila o stalnem spopolnjevanju duhovnikov. Škofovska sinoda leta 1971 je pripravila zelo dober dokument *O službenem duhovništvu,* vreden vse pozornosti s teološkega, pastoralnega in duhovnega vidika.

Škofovska sinoda v Rimu je 28. oktobra 1990 pripravila *Messaggio al Popolo di Dio.* Poslanica je kratka, a bogata. Govori o duhovniški vzgoji v današnjih razmerah. Obrača se k laikom, duhovnikom, semeniščnikom in mladim vsega sveta in jih vabi, naj o duhovništvu razmišljajo z novim zaupanjem, z velikodu-

šnim srcem, da bi bili sposobni, da se tudi oni darujejo Bogu, če jih kliče v duhovniški poklic. Na vprašanje, ki ga postavlja škofovska sinoda, kako oblikovati duhovnike, da bodo na ustrezni ravni našega časa sposobni, da evangelizirajo današnji svet, skuša odgovoriti apostolska spodbuda *Pastores dabo vobis* (Dal vam bom pastirjev) papeža Janeza Pavla II. z dne 25. marca 1992. Spodbuda, ki je nekak skupek teologije in duhovnosti duhovništva, zaradi spremenjenih kulturnih okoliščin premika pozornost s problema o duhovniški identiteti na probleme, ki so povezani z oblikovanjem duhovniških kandidatov in s kakovostjo življenja duhovnikov.

Prav je, da omenimo tudi nekatera pisma, ki jih je papež Janez Pavel II. napisal duhovnikom vesoljne Cerkve na veliki četrtek, to je na spominski dan duhovništva. Prvo je napisal 8. aprila 1979, v prvem letu svojega papeževanja, kar jasno pove že prvi stavek: »V začetku svoje nove službe v Cerkvi, čutim živo potrebo, da se obrnem na vas vse, škofijski in redovniški duhovniki, ki ste v moči zakramenta reda moji bratje« (Janez Pavel II., *Duhovnikom vesoljne Cerkve* 1). Bogato je pismo za veliki četrtek 1986, ki je posvečeno spominu Arškega župnika Janeza Vianneya ob dvestoletnici njegovega rojstva.

Nikakor ne smemo iti mimo še nekaterih dokumentov, ki govorijo o duhovništvu. Zelo pomembna je apostolska spodbuda *Evangelii nuntiandi* Pavla VI. z dne 8. decembra 1975, saj še zmeraj velja kot temeljna listina evangelizacije Cerkve po Drugem vatikanskem koncilu. Škofovska sinoda oktobra 1967 je govorila o prenovi semenišč. To je spodbudilo Kongregacijo za katoliško vzgojo, da je pripravila in 6. januarja 1970 izdala *Ratio fundamentalis sacerdotalis,* kjer so podane temeljne smernice in navodila za duhovniško vzgojo in izobrazbo.

Na veliki četrtek 1994 je Kongregacija za duhovništvo izdala *Direktorij za službo in življenje duhovnikov.* Direktorij je namenjen predvsem škofom, po njih pa vsem duhovnikom. Vsakemu duhovniku želi biti v pomoč, da poglablja svojo osebno duhovnost v vseh razsežnostih. Spodbuja ga tudi k zavzetosti v njegovi službi in k nenehnemu oblikovanju. Nova evangelizacija, o kateri toliko govorimo, potrebuje novih oznanjevalcev evangelija. To pa so duhovniki, ki si prizadevajo, da bi živeli svoje duhovništvo kot posebno pot k svetosti.

Obrisi nekaterih tem

Snov o katoliškem duhovništvu, ki jo obravnavajo navedeni dokumenti, je zelo obsežna. Res pa je, da se nekatera vprašanja oziroma teme skoraj povsod ponavljajo, seveda pod različnimi vidiki. Omenimo najpogostejše pomembne teme.

Duhovnik — Božji mož

V *Poslanici vsem duhovnikom* ob sklepu leta vere 1968 Pavel VI. zgoščeno izrazi to teološko razmerje duhovnika: »Duhovnik je Božji mož, Gospodov služabnik. Napraviti more dejanja, ki presegajo naravne zmogljivosti, ker deluje v Kristusovi osebi. Po njem deluje višja moč in je v določenih trenutkih duhovnik njeno vredno orodje; je 'vozilo' Svetega Duha. To je edinstveno razmerje, Božje zaupanje se ustvari med njim in Božjim svetom« (Pavel VI., *Messaggio ai sacerdoti* 1). Posebej je poudarjeno razmerje, ki je vedno v središču razmišljanja

o duhovništvu: najtesnejša povezanost s Kristusom. Zato ga tudi imenujejo drugi Kristus. Iz tega pa sledijo za duhovnika tudi posledice, kot velikokrat opozarjajo papeži, da duhovniki posnemajo Kristusa v vsem svojem življenju. Pij X. razmišlja: »Če je duhovnik deležen tolikšne Kristusove moči, mar ni dolžan, da ga posnema tudi v njegovem delovanju« (Pij X., *Haerent animo* 21). »Če je duhovnik v 'Kristusovem imenu poslan' (2 Kor 5, 20), mora tudi tako živeti, da bo mogel v resnici ponavljati apostolove besede: 'Posnemajte mene, kakor jaz posnemam Kristusa' (1 Kor 11, 1). Živeti mora kot drugi Kristus, ki s sijem svojih kreposti razsvetljuje svet« (Pij XI., *Ad catholici sacerdotii* 9). »Duhovnik je s svojimi navadami in svojim življenjem živa podoba Kristusa. Prizadevati si mora, da bo verodostojen Kristusov predstavnik. Prvi nagib, ki mora voditi duhovnikovo srce, naj bo ta, da se tesneje združi z Božjim Zveličarjem in da se v celoti in ponižno oklene zapovedi krščanskega nauka, ki naj jih uresniči v vsakem trenutku svojega življenja, in v tako obilni meri, da bo katoliška vera luč njegovemu življenju, ki bodi na poseben način odsev njegove vere. Svetloba kreposti naj ga vodi, da bo imel svoj pogled stalno uprt v Kristusa. Z največjo marljivostjo naj se ravna po njegovih naukih, dejanjih in zgledih. Naj bo trdno prepričan, da zanj ni dovolj, če izpolnjuje dolžnosti, ki vežejo preproste vernike, temveč mora vsak dan bolj težiti po tisti polnosti življenja, ki jo zahteva vzvišeno duhovniško dostojanstvo. Kakor izvira duhovniško življenje iz Kristusa, tako mora biti vsak čas k njemu usmerjeno. Kristus pa je Božja beseda, ki se ni branila sprejeti človeške narave. Živel je tu na zemlji, da bi izpolnil voljo večnega Očeta... Duhovniška služba ne bo mogla doseči svojih ciljev, ki bi v celoti ustrezali potrebam naše dobe, če duhovniki ne bodo ljudstvu svetal izraz te svetosti, če ne bodo 'vredni služabniki Kristusovi' in zvesti 'oskrbniki Božjih skrivnosti' (prim. 1 Kor 4, 1), uspešni 'Božji sodelavci' (prim. 1 Kor 3, 9), primerni za vsako dobro delo (prim. 2 Tim 3, 17)« (Pij XII., *Menti nostrae* 2).

Že v času pripravljanja na duhovništvo naj bi se bogoslovci naučili stalno živeti v prisrčnem odnosu z Očetom po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. »Ker bodo s posvečenjem postali podoba Kristusa duhovnika, naj se navadijo biti z njim kot prijatelji združeni tudi v najgloblji predanosti vsega življenja« (DV 8). Kristus naredi duhovnike deležne svojega lastnega poslanstva s posebnim zakramentom. »Čeprav svečeništvo duhovnikov sicer predpostavlja zakramente krščanskega uvajanja, se vendar podeljuje s posebnim zakramentom, s katerim se duhovnikom po maziljenju Svetega Duha vtisne posebno neizbrisno znamenje in se tako upodobijo po Kristusu duhovniku, da morejo delovati v osebi Kristusa, ki je glava Cerkve« (D 2). Duhovnik ni samo znamenje Kristusa, temveč tudi znamenje uresničevanja odrešenjskega načrta. »Duhovnik je znamenje večnega Božjega načrta, ki se danes oznanja in deluje v Cerkvi. On stori Kristusa, odrešenika celotnega človeka, zakramentalno navzočega med brati, in sicer v njih osebnem in socialnem življenju« (SD 1, 4). »Duhovniki so poklicani, da nadaljujejo navzočnost Kristusa, edinega in najvišjega pastirja, tako da uresničujejo njegov slog življenja, in da sami tako rekoč prosevajo njega sredi črede, ki jim je zaupana... Duhovniki v Cerkvi in za Cerkev zakramentalno zastopajo Jezusa Kristusa« (Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 15). »Duhovnik ima temeljni odnos z Jezusom Kristusom Glavo in Pastirjem, saj je na poseben in verodostojen način udeležen pri Kristusovem posvečenju« (Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 16).

Duhovnik – mož Cerkve

Duhovno življenje duhovnika mora biti prežeto s skrivnostjo Cerkve, saj duhovnik vedno deluje v imenu in v moči Cerkve. Kot živo orodje sodeluje duhovnik pri nastajanju in rasti Cerkve. Tudi svoj celibat naj duhovnik sprejema zaradi večje razpoložljivosti v službi Cerkve. »Prevzet od Jezusa Kristusa (prim. Flp 3, 12) do popolne predanosti njemu se duhovnik popolneje upodablja po Kristusu tudi v tisti ljubezni, s katero je večni veliki duhovnik ljubil Cerkev, svoje telo, in samega sebe popolnoma dal zanjo, da bi jo sebi napravil slavno, sveto in brezmadežno nevesto (prim. Ef 5, 25-27). V Bogu posvečenem devištvu služabnikov svetišča se namreč razodeva deviška ljubezen, s katero Kristus ljubi Cerkev, ter obenem deviška in nadnaravna rodovitnost tistega ženitovanjskega zedinjenja, iz katerega se Božji otroci rodijo ne iz mesa in krvi (prim. Jn 1, 13)« (Pavel VI., *Sacerdotalis caelibatus* 26). Cerkev torej vstopa kot bistvena razsežnost v duhovnikovo duhovno in teološko življenje. »Duhovnik ni samoten samotar, temveč je član (ud) urejenega telesa: vesoljne Cerkve, škofije in še prav posebno svoje župnije« (Pavel VI., *Messaggio ai sacerdoti* 3). »Kot vsako pristno krščansko duhovno življenje ima tudi duhovnikovo življenje bistveno in neodpovedljivo cerkveno razsežnost: je udeležba pri svetosti same Cerkve... Duhovnikovo pripadnost in predanost delni Cerkvi je treba imeti za njegovo vrednoto. Cerkvi pa dejansko niso pomembni samo organizacijski in disciplinski razlogi. Nasprotno, odnos do škofa v enotnem duhovniškem zboru, udeležba pri njegovi skrbi za Božje ljudstvo v konkretnih zgodovinskih in krajevnih razmerah delne Cerkve, so prvine, mimo katerih ni mogoče pri orisu duhovnikove podobe in njegovega duhovnega življenja... Potrebno je, da se duhovnik zaveda, da je njegov 'biti v delni Cerkvi' po svoji naravi označujoča prvina, ki mu pomaga živeti krščansko duhovnost. V tem pomenu najde duhovnik prav v svoji pripadnosti in predanosti delni Cerkvi vir pomenov, kriterijev za razločevanja in delo, ki oblikujejo tako njegovo pastoralno poslanstvo kot tudi duhovno življenje« (Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 31). »Duhovnik je na poseben način poklican, da zori v zavesti, da je član delne Cerkve, v kateri je inkardiniran, to je včlenjen z vezjo, ki je hkrati juridična, duhovna in pastoralna. Taka zavest domneva in razvija posebno ljubezen do lastne Cerkve, saj je živ in trajen cilj pastoralne ljubezni, ki mora spremljati duhovnikovo življenje. Vodi k temu, da deli s to delno Cerkvijo zgodovino in življenjsko izkušnjo v njenem bogastvu in krhkosti, v njenih težavah in upanju, da dela v njej za njeno rast. Vsak duhovnik mora torej skupaj z drugimi čutiti, da jih delna Cerkev bogati« (Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 74). Cerkev moramo ljubiti z njenimi napakami in pomanjkljivostmi. Ne ljubimo je zaradi njenih napak in pomanjkljivosti, temveč ker samo, če jo ljubimo, pomagamo, da se bo prenovila in zablestela v lepoti Kristusove neveste. Cerkev je tista, ki odrešuje svet, Cerkev je ista danes in jutri, in ima ob pomoči Svetega Duha in ob sodelovanju vseh svojih sinov in hčera moč, da se prenavlja in pomlaja, da more odgovarjati na nove probleme in vprašanja» (Pavel VI., *Messaggio ai sacerdoti* 3).

Duhovnik — človek za druge

Duhovnik je po svojem poklicu in posvečenju na nek način odbran sredi Božjega ljudstva, vendar ni ločen niti od ljudstva niti od posameznega človeka. Ne mogel bi biti Kristusov služabnik, če ne bi bil priča in delivec drugega življenja, kakor pa je zemeljsko. Ljudem ne bi mogel služiti, če bi mu bile tuje njihove življenjske razmere. Njegova služba še posebej zahteva, da se ne ravna po svetu, kolikor ga kvari greh. Vendar pa mu hkrati narekuje, naj v tem svetu živi med ljudmi in kot dobri pastir pozna svoje vernike in jim prinaša Kristusa. Pri svojem duhovniškem delu bo duhovnik gledal, da ne bo samo voditelj »svojih«, temveč bo pozoren do vseh ljudi, tudi tistih, ki niso v Cerkvi. Čim globlje je duhovnik povezan s Kristusom, tem bolj postaja človek za druge. »Duhovnik ni prejel dar duhovništva zase, temveč za druge. Duhovnik je človek skupnosti« (Pavel VI., *Messaggio ai sacerdoti* 3). »V resnici je duhovništvo dar občestvu, ki izhaja iz Kristusa samega iz polnosti njegovega duhovništva... Naša pastoralna dejavnost zahteva, da smo blizu ljudem in vsem njihovim problemom, tako njihovim osebnim in družinskim kot socialnim problemom; zahteva pa tudi, da smo vsem tem problemom blizu kot 'duhovniki'. Samo tako ostanemo sredi vseh teh problemov to, kar smo... Vsi se moramo zavedati: ne gre, da bi kdorkoli izmed nas zaslužil ime 'najemnik', se pravi človek, 'ki ovce niso njegove, ki ovce popusti in zbeži, ko vidi, da prihaja volk, in volk jih pograbi in razkropi. Najemnik za ovce ni v skrbeh' (Jn 10, 12-13). Skrb vsakega dobrega pastirja je, da bi ljudje 'imeli življenje in ga imeli v obilju' (Jn 10, 10), da se nihče od njih ne bi pogubil, temveč vsak dosegel večno življenje« (Janez Pavel II., *Pismo vsem duhovnikom Cerkve* za veliki četrtek 1979, 6). Ljudje, s katerimi se duhovnik srečuje v svoji pastirski službi, spadajo v različne kategorije: to so verni in neverni, praktični verniki in malodušni, mladi in stari, poročeni in redovniki, politiki in neopredeljeni, bolni in zdravi, sveti in grešniki, delavci in izobraženci, posamezniki in skupine. »Kristjan, naj bo v kateremkoli položaju ali stanu, se obrača k duhovniku, da bi mu z močjo milosti, ki jo je prejel od Boga, ohranjal in krepil njegovo nadnaravno življenje« (Pij XI., *Ad catholici sacerdotii* 73). »Bistvena vsebina pastoralne ljubezni je podaritev samega sebe, celotna podaritev sebe Cerkvi po zgledu in v povezanosti s Kristusovim darom. Pastoralna ljubezen je tista krepost, s katero posnemamo Kristusa v njegovi podaritvi sebe in njegovemu služenju. Ni samo to, kar mi delamo, ampak podaritev nas samih, kot nam jo razodeva Kristusova ljubezen do njegove črede. Pastoralna ljubezen določa način našega mišljenja in delovanja, način našega odnosa do ljudi. In je za nas posebno zahtevna« (Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 23).

Duhovnik se mora prizadevati za svetost

Vodilna misel vseh dokumentov cerkvenega učiteljstva in največkrat tudi njihov povod je prav ta temeljna zahteva duhovniškega življenja. Papeži pišejo svojim duhovnikom, da jih spodbujajo v svetosti, ki jo zahteva njihova služba. Pij X. piše: »Že na začetku naše spodbude vas opozarjamo na tisto svetost, ki jo zahteva dostojanstvo vašega stanu. Samo svetost nas napravi vredne našega poklica« (Pij X., *Haerent animo* 3). Pij XI., nadaljuje: »Duhovniško dostojanstvo samo po sebi zahteva višino duha, čistost srca, svetost življenja, ki ustreza

vzvišenosti duhovniške službe. To nalaga duhovnikom dolžnost stalnega prizadevanja za globoko svetost« (Pij XI., *Ad catholici sacerdotii* 84). V enakem duhu piše Pij XII.: »K popolnosti duhovnika posebej veže njegova služba. Vsako njegovo duhovniško dejanje mora biti že po svoji naravi k njej naravnano, saj ga je Bog prav zato izbral za duhovnika ter mu dal Božjo službo in Božje daritve. Duhovnik mora namreč z Jezusom Kristusom, edinim in večnim duhovnikom, marljivo sodelovati. Potrebno je, da hodi za njim, da posnema njega, ki tu na zemlji ni imel druge želje, kakor izpričevati svojo plamtečo ljubezen do Očeta, ljudem pa deliti neskončne zaklade svojega srca. Vzvišeno dostojanstvo zahteva od duhovnikov, da z največjo vestnostjo živi ustrezno svoji odgovorni službi. Ker morajo skrbeti za Božjo čast na zemlji ter za pospeševanje rasti skrivnostnega Kristusovega telesa, je nujno potrebno, da se tako odlikujejo po svetosti, da se po njih povsod razširja 'prijeten Kristusov vonj' (2 Kor 2, 15). Tisti dan, ljubljeni sinovi, ko ste bili povzdignjeni v duhovniško dostojanstvo, vam je škof v Božjem imenu slovesno naznačil vašo posebno dolžnost s temi besedami: 'Umevajte, kar delate; ravnajte se po tem, kar opravljate. Ker boste obhajali skrivnost Gospodove smrti in njegovega vstajenja, si prizadevajte, da boste v sebi zatirali vsako grešno nagnjenje ter hodili po poti novega življenja.' Vaše življenje naj bo povsem brez greha bolj kakor življenje navadnih vernikov, skrito s Kristusom v Bogu (prim. Kol 3, 3). In če vas bo krasila tista izredna krepost, ki jo zahteva vaše dostojanstvo, boste mogli nadaljevati delo odrešenja človeštva, za kar vas je pač določilo mašniško posvečenje. To je naloga, ki ste jo sprejeli svobodno in prostovoljno; bodite sveti, kajti, kakor veste, je sveta vaša služba« (Pij XII., *Menti nostrae* 2).

Janez XXIII. je ob stoletnici smrti Janeza Marija Vianneya že v začetku opozoril: »K vrhovom duhovniške svetosti nas vse kliče in močno spodbuja sveti Janez Marija Vianney. Da bi si za to prizadevali prav vsi duhovniki današnjega časa, z veseljem dodajamo tudi svoje spodbude. Poznamo njihove skrbi in prizadevanja, vemo, kakšne težave ovirajo njihovo delo. Kakor nam je hudo, da nekaterim begajo duha valovi današnjega sveta in so utrujeni in onemogli, nam je pa iz izkušnje pri mnogih drugih, veliko številnejših, tudi znana v viharju trdna vera in goreča vnema duha, s kakršno si mnogi prizadevajo za najboljše. Obojim je na dan mašniškega posvečenja rekel Gospod ljubeznive besede: 'Več vas ne imenujem služabnike, ampak prijatelje' (prim. Jn 15, 15). Naj naša okrožnica vsem duhovnikom pomaga, da to Božje prijateljstvo gojijo in množijo, prav v tem je obseženo vse veselje in ves uspeh duhovniškega dela« (Janez XXIII., *Sacerdotii nostri primordia* 7). Med mnogimi bogatimi mislimi Pavla VI. o duhovništvu omenimo tole: »Predvsem se mora duhovnik z vso ljubeznijo, katero mu navdihuje milost, truditi za prisrčno povezanost s Kristusom, poglabljajoč se v njegovo neizčrpno in osrečujočo skrivnost. Pridobi naj si globlji čut za skrivnost Cerkve, brez česar je v nevarnosti, da bi imel svoje življenje za zgrešeno in brez temelja. Duhovniška pobožnost, ki dobiva hrano iz čistih virov Božje besede in svete evahristije, ki živi iz obhajanja svetega bogoslužja v okviru cerkvenega leta in ki je prežeta z nežnim in razsvetljenim češčenjem preblažene Device, matere večnega velikega duhovnika in kraljice apostolov, bo vodila duhovnika k studencem pristnega duhovnega življenja, ki edino premore Bogu posvečenemu devištvu dati popolnoma trden temelj« (Pavel VI., *Sacerdotalis caelibatus* 75).

Ko govori Janez Pavel II. o poklicanosti k svetosti na temelju svetega reda, se nasloni predvsem na nauk Drugega vatikanskega koncila: »O duhovnem živ-

ljenju duhovnikov in o daru ter odgovornosti, da postanejo sveti«, nam koncilski *Odlok o službi in življenju duhovnikov* daje izredno bogat in spodbuden povzetek: 'Zakrament svetega reda upodobi duhovnike po Kristusu Duhovniku in jih napravi za služabnike Glave, da kot pomočniki škofovskega reda gradijo in zidajo celotno Kristusovo telo, ki je Cerkev. Sicer so že pri svetem krstu kakor verniki prejeli neizbrisno znamenje in dar tolikšnega poklica in milosti, da morejo in morajo kljub vsej človeški slabosti težiti za popolnostjo po Gospodovih besedah: 'Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče' (Mt 5, 48). Kot duhovniki pa so še na poseben način dolžni dosegati to popolnost; saj so s prejemom svetega reda Bogu na nov način posvečeni in so postali živo orodje Kristusa večnega duhovnika, da morejo v vseh časih nadaljevati njegovo čudovito delo, ki je prenovilo vso človeško družbo. Vsak duhovnik torej na svoj način zastopa Kristusa samega in je zato obdarjen tudi s posebno milostjo, da more v službi zaupanim mu ljudem primerneje težiti za popolnostjo tistega, katerega predstavlja. Za svojo človeško slabost dobiva zdravilo iz svetosti njega, ki je za nas postal 'veliki duhovnik, svet, nedolžen, neomadeževan, ločen od grešnikov' (Heb 7, 26)» (Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 20). In še razmišlja papež: »Za vse kristjane brez izjeme je evangeljska radikalnost temeljna in neodtujljiva zahteva, ki izvira iz Kristusovega klica, da hodimo za njim in ga posnemamo v moči globokega življenjskega občestva z njim po Svetem Duhu (prim. Mt 8, 18 sl.; 10, 37; Mr 8, 34 sl.; 10, 17-21; Lk 9, 5 sl.). Ta zahteva se znova predlaga za duhovnike, ne samo, ker so 'v' Cerkvi, ampak tudi zato, ker so 'na čelu' Cerkve, kot upodobljeni po Kristusu, Glavi in Pastirju, usposobljeni in zavezani za duhovniško službo, poživljeni s pastoralno ljubeznijo. Znotraj evangeljske radikalnosti in kot njen izraz je mnogo raznovrstnih kreposti in etičnih zahtev, ki so odločilne za duhovnikovo pastoralno in duhovno življenje, kot npr. vera, ponižnost pred Božjo skrivnostjo, usmiljenje in razumnost. Prvenstven izraz radikalnosti so različni 'evangeljski sveti', ki jih Jezus predlaga v govoru na gori (prim. Mt 5-7) in med njimi sveti, ki so najtesneje med seboj povezani, pokorščina, čistost in uboštvo. Duhovnik je poklican, da jih poglobljeno živi po načinu, namenih in izvirni značilnosti, ki izhajajo iz duhovniku lastne identitete« (Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 27).

Duhovnikovo prizadevanje za svetost veliko pripomore k uspešnosti njegove službe. Čeprav more Božja milost delo odrešenja izvrševati tudi po nevrednih služabnikih, pa vendar Bog redno rajši razodeva svoja čudovita dela po tistih, ki se dajo bolj voditi Svetemu Duhu in morejo zaradi svoje tesne zveze s Kristusom in zaradi svetosti svojega življenja reči z apostolom: »Skupaj s Kristusom sem križan; ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2, 20) (prim. D 12).

Duhovništvo zahteva primerno pripravo

Najbrž ni Cerkev v teku stoletij za nobeno stvar pokazala tolike skrbi in ljubezni kot prav za vzgojo duhovnikov. To je tudi razumljivo, saj duhovništvo po moči svoje Božje ustanove pomeni dejansko pot, po kateri se sadovi odrešenja velikodušno razdeljujejo ljudem, poklicanim, da postanejo deležni kraljestva pravice, ljubezni in milosti. Da bi bili Kristusovi služabniki in skrbniki Božjih skrivnosti (prim. 1 Kor 4, 1), v vsakem času na višini svojega poslanstva, je Cerkev vedno zahtevala za duhovniške kandidate zadosten čas priprave. Tako tudi

papeži od Pija XI. do Janeza Pavla II. govorijo o potrebni pripravi na duhovništvo. O pripravi na duhovništvo kar obširno piše Pij XI. »Cerkev dobro ve tole: kakor so verske in nravne razmere narodov odvisne od dela duhovništva, tako je tudi delo duhovnikov odvisno od izobrazbe in vzgoje, ki jo prejemajo. Kajti tudi zanje velja izrek Svetega Duha: 'Vzgajaj dečka primerno njegovi poti, tudi ko se postara, ne krene z nje' (Prg 22, 6). Zato je Cerkev po Božjem navdihu ukazala, da se povsod ustanovijo semenišča, kjer naj bi se prav posebno skrbno vzgajali pripravniki za duhovniški stan... Vsi hvalevredni napori za čim boljšo vzgojo in izobrazbo duhovniškega naraščaja ne bodo imeli veliko uspeha, če se ne bodo tisti, zaradi katerih so semenišča, izbirali z največjo skrbnostjo. Pri tej izbiri naj sodelujejo vsi, ki vodijo vzgojo in izobrazbo duhovništva. Z vso skrbjo morajo gojiti in krepiti poklic za duhovništvo, ki ga je Bog položil v srca mladeničev« (Pij XI., *Ad catholici sacerdotii* 95).

Da se je potrebno tudi v tej pripravi prilagajati časovnim potrebam, opozarja Pij XII.: »Da bo ta naša očetovska spodbuda učinkovitejša, pa mislimo sedaj, da bi bilo potrebno, ako bi določneje obravnavali nekaj stvari, ki so važnejše za vsakdanje praktično življenje. To je toliko potrebnejše, ker v sodobnem življenju nastaja često nov stvarni položaj in so na dnevnem redu nekatera nova vprašanja, ki zahtevajo od nas večje pozornosti in skrbnejšega proučevanja. Želimo torej z resnično očetovskim srcem opomniti vse duhovnike, posebno pa škofe, da se bodo iz vsega srca prizadevali pospeševati vse tisto, kar je v našem času najpotrebnejše. Vse tisto pa, kar se je oddaljilo od prave poti ali kar je popolnoma skvarjeno, naj popravijo... Če smo tako skrbno priporočali vsestransko umsko pripravo bogoslovcev, je lahko razumeti, kako nam mora biti pri srcu šele skrb za njihovo duhovno in nravno vzgojo. Kajti brez te ostane celo blesteče znanje brezplodno in more povzročiti nepreračunljivo škodo zaradi napuha in prevzetnosti, ki se tako lahko vselita v srce. Zato sveta mati Cerkev predvsem srčno želi, da polože mladeniči v semeniščih trdne temelje tiste svetosti, s katero bodo pozneje morali vse življenje razvijati in utrjevati« (Pij XII., *Menti nostrae* 5). Ob štiristoletnici semenišč je Pavel VI. 4. novembra 1963 izdal apostolsko pismo *Summi Dei Verbum.* Da bi poudaril pomembnost odloka Tridentinskega koncila o semeniščih, navaja besede kardinala Sforza Pallavicina: »Predvsem je bila obravnavanja deležna konstitucija o semeniščih. Mnogi so odkrito izjavili: tudi če bi nič drugega dobrega ne dobili od tega koncila, je že samo to dovolj vredno naporov in skrbi; saj je to treba imeti za najmočnejše sredstvo pri ozdravljanju propadlega nravnega življenja; saj za vsako pravilo velja, da bomo imeli takšne člane, kakršne bomo vzgojili« (Pavel VI., *Summi Dei Verbum* 8). Nato spregovori papež o današnji vzgoji duhovniških kandidatov. »V pričakovanju modrih določil, ki jih bo glede semenišč izdelal vesoljni koncil, menimo, da je dolžnost naše najvišje službe, opomniti vse, ki se posvečajo vzgoji duhovniških kandidatov, naj obenem dobro premislijo, katere nevarnosti ogrožajo učinkovitost tiste vzgoje, ki je zdaj v navadi v semeniščih, hkrati pa naj bolj vneto goje tiste elemente pri vzgoji kandidatov, ki to zaslužijo« (Pavel VI., *Summi Dei Verbum* 25). »Kogar torej Bog kliče k temu, da bi bil oznanjevalec-znanilec in služabnik Božje besede, Odrešenika vseh ljudi, se mora odlikovati po svetosti in znanju« (Pavel VI., *Summi Dei Verbum* 42).

Drugi vatikanski cerkveni zbor je dal veliko koristnih smernic za vzgojo duhovniških kandidatov. Zbrane so zlasti v *Odloku o duhovniški vzgoji.* Ovrednotil je spet vlogo velikih semenišč. »Velika semenišča so nujno potrebna za

duhovniško izobrazbo in vzgojo. V njih mora vse oblikovanje bogoslovcev imeti ta namen, da postanejo po zgledu našega Gospoda Jezusa Kristusa, učitelja, duhovnika in pastirja, pravi dušni pastirji... Zato naj bodo vsi vidiki vzgoje, duhovne, umske in disciplinske, soglasno usmerjeni v ta dušnopastirski cilj; vsi predstojniki in profesorji zvesto poslušni škofovi avtoriteti, naj si skrbno in vzajemno prizadevajo, da se to doseže« (DV 4). Posebej se je posvetila vzgoji duhovniških kandidatov v našem času škofovska sinoda 1990. Kot sad te sinode se je porodila posinodalna apostolska spodbuda *Pastores dabo vobis.* Temu vprašanju je posvečeno obširno peto poglavje, kjer je takoj na začetku poudarjeno, da je človeško oblikovanje temelj celotnega duhovniškega oblikovanja. »Če se človeško oblikovanje razvija v povezanosti z antropologijo, ki sprejema vso resnico o človeku, se odpira in dopolnjuje. Vsak človek, ustvarjen od Boga in odrešen s Kristusovo krvjo, je poklican v prerojenje 'z vodo in Duhom' (prim. Jn 3, 5), in da postane 'sin v Sinu'. V tem učinkovitem Božjem načrtu je temelj globoke religiozne razsežnosti človeškega bitja, kot jo sicer uvidi in prizna preprost razum: človek je odprt za nadnaravo, za absolutno; ima srce, ki je nemirno, dokler se ne spočije v Bogu... Bistvena vsebina duhovnega oblikovanja v točno določenem potnem načrtu naproti duhovništvu dobro izraža koncilski odlok o duhovniški vzgoji: 'Duhovna vzgoja naj skrbi za to, da se bodo bogoslovci naučili stalno živeti v prisrčnem odnosu z Očetom po njegovem Sinu Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. Ker bodo s posvečenjem postali podoba Kristusa duhovnika, naj se navadijo biti z njim kot prijatelji združeni tudi v najgloblji predanosti vsega življenja. Iz njegove velikonočne skrivnosti naj tako živijo, da bodo znali vanjo uvajati tudi ljudstvo, ki jim bo zaupano. Naučijo naj se iskati Kristusa v zvestem premišljevanju Božje besede; v dejavnem udeleževanju v svetih skrivnostih Cerkve, predvsem evharistije in duhovnih dnevnic; v škofu, ki jim daje poslanstvo, in v ljudeh, h katerim so poslani, posebno v ubogih, otrokih, bolnikih, grešnih in v nevernih. Z otroškim zaupanjem naj ljubijo in častijo preblaženo Devico Marijo, ki jo je na križu umirajoči Jezus Kristus dal učencu za mater'« (Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 45). S človeškim in duhovnim oblikovanjem je tesno povezano umsko oblikovanje. Predstavlja se kot nujna zahteva razumnosti, s katero je človek deležen luči Božjega uma (prim. CS 15) in skuša pridobiti modrost, ki se s svoje strani odpira in usmerja v spoznanje Boga in povezavo z njim. Po študiju, predvsem teologiji, se bodoči duhovnik povezuje z Božjo besedo, raste v svojem duhovnem življenju in se pripravlja za opravljanje svoje pastoralne službe. Umsko teološko oblikovanje in duhovno življenje, posebno pa molitveno življenje, se srečujejo in se med seboj krepijo, ne da bi kaj odvzeli resnosti raziskovanja niti duhovnemu okusu molitve (prim. Janez Pavel II., *Pastores dabo vobis* 51-53).

Sklep

Pregled dokumentov cerkvenega učiteljstva v našem stoletju razodeva koliko ljubezni, truda in skrbi je bilo vložene, da bi duhovniki v vseh mogočih okoliščinah in preizkušnjah postajali to, kar so, duhovni možje. Velika škoda bi bila, če bi mnoge globoke in tehtne misli o duhovništvu šle v pozabo. Danes govorimo o prepotrebnem nenehnem oblikovanju duhovnikov. Prav bi bilo, da bi ponovno vzeli v roke te dokumente, jih brali in premišljevali, kar nam more pomagati, da bo bolj prosojno zaživela med nami podoba Kristusa dobrega pastirja.

Roland Pietsch

Temeljne poteze filozofije Pamfila D. Jurkeviča

Filozofsko življenjsko delo najpomembnejšega ukrajinskega filozofa 19. stoletja, Pamfila Daniloviča Jurkeviča, ki je bil učitelj ruskega filozofa religije Vladimira Solovjeva, je tako na Zahodu kot na Vzhodu ostalo skoraj neznano. Tukaj bi rad na kratko predstavil življenje in delo tega pomembnega misleca.

I. Biografski podatki

Pamfil Danilovič Jurkevič se je rodil 16. februarja 1826 v Lipljavah, okrožje Zolotonoša v tedanji guberniji Poltava v Ukrajini kot sin ortodoksnega duhovnika. Svojo prvo izobrazbo je dobil v cerkveni vaški šoli, kjer je poučeval njegov oče. Leta 1841 je vstopil v semenišče (geistliche Lehranstalt) v Perejaslavl in je tam študiral do leta 1847. Istega leta vstopi v XV. tečaj kijevske Duhovne akademije, ki jo je končal z velikim uspehom leta 1851. Ko so istega leta profesorja za zgodovino filozofije Silvestra Silvestroviča Hohockega s te akademije poklicali na kijevsko univerzo, je ta določil Jurkeviča za svojega naslednika. Že 12. septembra istega leta je začel poučevati. Naslednje leto je Jurkevič dosegel stopnjo magistra. Leta 1854 je bil imenovan za asistenta inšpektorja akademije in je to službo opravljal do 1856. Od leta 1857 naprej je Jurkevič poleg zgodovine filozofije učil tudi nemški jezik, ki ga je popolnoma obvladal. Leta 1861 je bil imenovan za rednega profesorja in poklican na novo katedro za filozofijo na univerzi v Moskvi. Tukaj je poleg filozofije predaval tudi pedagodiko na učiteljskem seminarju. Od leta 1869 do njegove smrti 8. oktobra 1874 je bil dekan Fakultete za zgodovino filologije na univerzi v Moskvi.

II. Začetek in vstop v filozofijo

V Jurkevičevo filozofijo ni mogoče prodreti le po zgolj zgodovinski predstavitvi njegovega miselnega sveta; njegovo filozofijo je mogoče docela spoznati, če se izrečno vprašamo po resnici njegovega mišljenja.

Vprašanje o resnici se nanaša na najbolj notranji duhovni temelj njegove filozofije, ki je tako izhodišče kakor tudi cilj njegovega filozofiranja. Duhovni temelj pa na začetku njegovega filozofiranja ni prisoten enostavno kot predmet. Problem vsakega začetnega uvajanja v filozofijo dejansko obstaja v tem,

da je predmet filozofiranja najprej nepoznan in se pokaže šele v teku filozofiranja. Medtem pa, ko se vprašujemo po nepoznanem predmetu ali vsebini, se vprašujemo tudi po povodu in razlogu (Grund) tega vpraševanja, se pravi po začetku samega filozofiranja. Filozofija ima dejansko svoj začetek, če človeški duh najde povod in nujnost zanjo, v tem, da se dvigne nad običajno vsakdanje človeško mišljenje. V tem smislu začenja svojo filozofijo tudi Jurkevič, ko hoče najprej dojeti predfilozofsko temeljno držo človeka. Bistven pojem te predfilozofske temeljne drže je zanj predfilozofska splošno človeška zavest, ki »ni omejena niti na meje izkustva niti ne trdno vezana na razlage pojavov na osnovi njihovih empiričnih pogojev«,[1] in to premika »z nezlomljivo energijo vprašanj o temelju in cilju sveta, o odnosu sveta in človeka do Boga«.[2] In naprej ugotavlja, da »preden mi svoje misli zavestno usmerimo na rešitev vprašanj, so te v našem duhu že tako ali tako odločene, čeprav ne strogo logično, pa vendar odgovarjajoč tistim namenom, ki premikajo naše srce«.[3] Ta dejavnost duha pa je mogoča le zato, ker v njem stanuje notranje merilo resnice, in sorazmerno temu merilu šele postane očitna nepopolnost splošne človeške zavesti. Izraz te nepopolnosti so ravno vprašanja, ki z nezlomljivo močjo premikajo zavest. Da bi razumeli, kje se tukaj za Jurkeviča začenja prava filozofija, je treba najprej pojasniti razmerje med duhom in zavestjo. Za razliko od Kanta in njegovih naslednikov Jurkevič izrečno razlikuje med duhom in zavestjo. Medtem ko je zanj duh »realna substanca, ki v svojih stanjih in dejavnosti vsebuje bistveno več, kot pa je mogoče sprejeti v zavest«,[4] pa zavest pojasni in osvetli zgolj stanja in dejavnost duha. Duha moremo zato z vso pravico imenovati za pravi temelj zavesti. V duhu je kot kališče položen celoten razvoj »z izkustvom pogojene zavesti do duhovne in ne samo s slučajno vsebino napolnjene samozavesti«.[5] Dokler resnica, ki prebiva v duhu, temu duhu ne postane zavesten predmet, temveč se ta ozira le na posameznosti, še ne moremo govoriti o filozofiji v pravem pomenu besede. Šele ko ta dejavnost duha izrečno postane predmet splošnega spoznanja in vsebina zavesti, potem govorimo o filozofiji v pravem pomenu besede. Pri tem velja, da je resnica, ki prebiva v duhu, tista odločilna moč, ki se dviga nad to, kar je danega. Začetek in določitev filozofije je torej v naravi duha in njegove resnice, se pravi, da je duh tisti, ki določa smer in obseg filozofije. Gibanje duha, ki prihaja do izraza v gibanju mišljenja, je odvisno od dveh primarnih stanj duha: od določljivosti duha od zunaj in od njegove samodoločljivosti: »določljivost od zunaj in samodoločljivost se pogojujeta vzajemno, kakor sprejemljivost in dejavnost, kakor gibanje od pojavnosti do bistva in od bistva do pojavnosti«.[6] Gibanje duha navzven ima pred očmi zunanji svet pojavov, gibanje duha navznoter pa je refleksija; ta ima pred očmi notranje bistvo ali pa notranji razlog pojavnosti. Pojavnost in bistvo pa sta medtem vidika enega in istega duha in kažeta na enovit temelj vse resničnosti. Odtod izhaja celotna naloga filozofije, da hoče mnogovrstni svet pojavov razumeti z vidika »njihove odvisnosti od neodvisnega temelja vse resničnosti«.[7]

[1] *Ideja* 4, v: *Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija* 10 (1859), 1-35; 87-125; odslej: *Ideja*.
[2] *Ideja* 6.
[3] *Ideja* 6.
[4] *Ideja* 7, op.
[5] *Ideja* 5.
[6] *Ideja* 5.
[7] *Ideja* 6.

III. Ideja kot počelo filozofije

Celovit temelj, na osnovi katerega »razlagamo pojave za našo zavest in jih s tem istočasno v resničnosti utemeljimo in razvijemo«,[8] imenuje Jurkevič ideja. Uporabi izraz, ki ga je v starogrški filozofiji uporabil že Platon in je v teku evropske zgodovine filozofije doživel mnogovrsten razvoj. »Ni enostavno, da bi v splošni definiciji dojeli tiste posebnosti in nianse (Feinheiten), s katerimi se izraz ideja uporablja v sistematični filozofiji. Če se odpovemo izrazom, v katerih je globok pomen ideje poplitven do preproste empirične predstave o njej - to so izrazi, ki jih srečamo v angleški in francoski filozofiji preteklega (se pravi 18.) stoletja - potem je ideja za razliko od pojma in v samostojnejšem pomenu uporabna predvsem tam, kjer se dviga misel onstran predmeta, da tako postane vidno njegovo razumno in celovito bistvo. Govorimo o ideji določenega umetniškega dela in pod idejo razumemo tisto enovito, nedeljivo in celovito zamisel umetnika, iz katere je nastala čudovita celotnost umetnine kot iz žive moči in ustvarjalnega bistva, se razvijala in se organizirala in že zaradi tega šla skoz vsak del njegove stvaritve, v njej zasijala in zadihala, jih povezala in oživila.«[9] V tej lepi podobi Jurkevič označuje idejo kot notranje bistvo, ki ga pojav napravi vidnega in ga istočasno tudi organsko prešinja. Dejansko je mogoče govoriti o ideji samo takrat, če je podana logična in metafizična »razlika med notranjim in zunanjim, bistvom in pojavnostjo, resnično enotnostjo in pojavno mnogovrstnostjo«[10] in je prisoten in prepoznan tudi razvoj od notranjega k zunanjemu. Vpogled v razvoj od znotraj navzven uspe zaradi obrata/refleksije k notranjemu bistvu in izvoru, iz katerega izhajajo pojavi. S tem pride v ideji do dveh gibanj, ki se med seboj strinjata: gibanje, ki poskuša pojave priklicati v bivanje, in gibanje, ki poskuša odkriti temelj pojavov, pri čemer se vedno ravna po predpisih in normah, ki so prisotne v ideji. Zato bo Jurkevičeva ideja vedno tudi počelo filozofije in počelo resnice sploh. Za tem duhovnim počelom filozofija ni v nasprotju z drugimi načini spoznanja, predvsem s predfilozofskim svetovnim nazorom; mnogo bolj kot to velja, »če se filozofija prek idej in s pomočjo njih prizadeva pojasniti pojave nam zunanjega sveta ali sveta, ki se javlja v nas, če opazuje svet kot razodetje in utelešenje misli in če je ideja zanjo izvor, temelj, postava in tip javljajoče se resničnosti, da v tej smeri poskuša pojasniti in utemeljiti tisti nazor, katerega začetki se nahajajo v vsaki človekovi duši in ki so predpogoj za vsako religiozno in moralno življenje človeštva.«[11] Jurkevič s tem za razliko od mnogih sodobnih filozofov, posebno Hegla, poudarja ozek spoj med predplatonskim svetovnim nazorom oziroma splošno človeško zavestjo in filozofijo kot tako. Onstran tega pa po njegovem mnenju služi počelo ideje predvsem za pojasnitev tiste resnice, »kjer se mišljenje, čeprav razlikuje meje med izkustvom in notranjo nujnostjo, kaže kot objektivno, se pravi, da sovpada s tistimi predmeti, ki deloma ali pa sploh ne utemeljujejo našega čutnega dojemanja (Anschauung)«.[12] S tem je jasno, da Jurkevič s pojmom ideje dejansko zahteva, da bi vso resničnost razlagali in tolmačili na osnovi enovitega in brezpogojnega temelja.

[8] *Ideja* 4.
[9] *Ideja* 1 sl.
[10] *Ideja* 2.
[11] *Ideja* 5 sl.
[12] *Ideja* 2.

IV. Nauk o spoznanju

Če se na svoji poti do resnice filozofija hoče poglobiti tako v človekovega duha kakor tudi v bistvo stvari in pojavov, potem to počne z mišljenjem. Mišljenje stopi nasproti bistvu stvari in njihovi pojavnosti, tako da nastane vprašanje, kako more mišljenje prodreti v bit in kako more zunanja bit prodreti v mišljenje. Mišljenje, po katerem bit postane to mišljeno, na splošno imenujemo spoznanje. Spoznanje ima torej opraviti z razmerjem med mišljenjem in bitjo. Ker je po neki stari določitvi filozofije resnica sozvočje med mišljenjem in bitjo, se postavlja bistveno vprašanje o možnosti in pogojih pravega spoznanja. Z drugimi besedami: postavlja se vprašanje, na kakšen način more priti na dan ujemanje med mišljenjem in bitjo. Jurkevič na to odgovarja, ko na osnovi razmerja med mišljenjem in bitjo razvija svoj nauk o spoznanju in glede na to govori o treh odlikah ali stopnjah spoznanja: 1) spoznanje iz predstav, 2) spoznanje iz pojmov in 3) spoznanje iz ideje.

1. Spoznanje iz predstav

Predstave, ki nam jih ponujajo čutne predstave, so za Jurkeviča oblika spoznanja, ki je glede na popolno ujemanje med mišljenjem in bitjo, se pravi resnico »najbolj zunanje neujemanje med mislijo in predmetom«.[13] Ta negativna sodba je pri Jurkeviču tukaj zato, ker po njegovem mnenju prihaja do predstav na osnovi osebnih asociacij, ki so često tudi nehotene, čisto neprostovoljne in »imajo značaj čisto prigodne podobe, v kateri ne prihaja do izraza stvar, marveč bolj človek, ki to stvar gleda, in njegova občutljivost ali vsaj prigodna povezanost med človekom in stvarjo.«[14] Slučajnost in subjektivna samovolja, ki v tem odnosu prevladujeta, sta v neposrednem nasprotju s tisto gotovostjo resnice, ki je v popolnem ujemanju med mišljenjem in bitjo.

2. Spoznanje iz pojma

Tudi pri spoznanju iz pojma še ni doseženo soglasje med mišljenjem in bitjo. Za razliko od subjektivnosti spoznanja na osnovi predstav pa je s pojmom že podana objektivna zavest o stvareh in njihovi pojavnosti. Pojem oblikuje razum, ki za razliko od neprostovoljnega in nenamernega spoznanja iz predstav »naša izkustva namerno in zavestno razlaga ali sestavlja, primerja ali posplošuje in na ta način iz njih izvaja nova spoznanja.«[15] Pojem prepozna bistvo neke stvari, se pravi zajame skupaj značilnosti stvari, po katerih se ena razlikuje od vsake druge stvari in brez katere stvar ne bi bila to, kar je. »V pojmu se paralelno približujeta drug drugemu mišljenje in bit. Tukaj je mišljenje miren in netrpljiv opazovalec ali gledalec pojava. Prepoznava in zaveda se doživetja, da je to zanj nekaj tujega, glede na obliko in vsebino njemu zunanjega.«[16]

[13] *Ideja* 3.
[14] *Ideja* 3.
[15] P. D. Jurkevič, *Čtenia o vospitanii*, Moskva 1865, 34.
[16] *Ideja* 4.

3. Spoznanje iz ideje

Spoznanje se izpopolni prek gledanja idej. To najvišjo obliko spoznanja omogoči um (Vernunft), nous. »Razum poveže posamezna spoznanja, do katerih je prišel razum (Verstand), v celovit nazor o svetu, ki se po spoznanju in po veri, npr. po veri v Boga, v neumrljivost duše ali v našo določenost, dopolni in osvetli.«[17] Mišljenje in bit padeta v ideji na ta način skupaj (sovpadata): »Misel ali um bosta priznana kot objektivno bistvo stvari; idejo priznavamo kot temelj, postavo in normo pojava (pojavnosti), z eno besedo, um prepoznavamo kot resničnega in resničnost kot umno.«[18] Um (Vernunft) najde svoj popoln izraz v spoznanju resnice.

Jurkevič je svojo teorijo o spoznanju resnice, posebno spoznanja na podlagi pojmov in idej, razvijal še posebno na primerjavi med Platonovo in Kantovo filozofijo. Pri tej primerjavi sploh ne gre le za pojasnjujoče primere iz zgodovine filozofije; za Jurkeviča sta Platonova in Kantova filozofija dva načelno drugačna koncepta filozofije sploh. Medtem ko Platonova filozofija na splošno uči, da je glavno opravilo človekovega duha v tem, da (kako) spozna resnico, pa uči Kant, da lahko človek prepozna le splošno uporabne podatke. Jurkevič raziskuje obe različni stališči, ko postavlja Platonov nauk o umu in ideji ob Kantov nauk o izkustvu. Bistvene razlike med obema filozofoma poskuša Jurkevič predstaviti v sledeči shemi:[19]

»Platon: Samo nevidno in nadčutno bistvo stvari je spoznavno.

Platon: Polje izkustva je prostor senc in sanj (Država 514 a, 476 c): samo stremljenje razuma v nadčutni svet je stremljenje k luči in spoznanju.

Platon: Resnično spoznavamo, če se s svojim mišljenjem gibljemo k idejam od ene po (durch) drugi.

Platon: Spoznanje bistva človekovega duha, njegove neumrljivosti in določenosti k višjemu, zasluži ime znanost; to je kraljevska znanost.

Platon: Spoznati resnico je mogoče le umu (Vernunft).

Kant: Spoznavno je samo viden in čuten pojav.

Kant: Z razumom stremeti v nadčutni svet pomeni stremeti v področje senc in sanj; dejavnost v območju izkustva pa je stremljenje k luči in spoznanju.

Kant: Resnično spoznanje imamo, če se s svojim mišljenjem gibljemo od enega do drugega nazora do naziranja.

Kant: To ni nobena znanost, ampak formalna disciplina, ki svari pred nekoristnimi poskusi, da bi nekaj trdili o bistvu človekove duše.

Kant: Spoznanje resnice ni mogoče niti za čisti um niti za razum, obogaten z izkustvi.«

Iz obeh primerov razumevanj možnosti oziroma nemožnosti spoznanja resnice Jurkevič enoumno sprejema Platonovo stališče in pri tem z razlago njegove filozofije in njegovega tolmačenja spoznavoslovja razlaga svojo lastno filozofijo.

Središče Platonove spoznavne teorije oblikuje spoznanje idej. Ideje se kot predmet spoznanja, v nasprotju do predstav in pojmov, »ne oblikujejo z obnaša-

[17] P. D. Jurkevič, *Čtenija o vospitanii*, 34 sl.

[18] *Ideja* 4 (prost prevod).

[19] P. D. Jurkevič, *Razum po učeniju Platona i opyt po učeniju Kanta*, v: *Moskovskija Universitetskija izvestija* 5 (1865/66), 356. Odslej: *Razum*.

njem ali z dejavnostjo živega subjekta, ampak obratno, ravnanje in delovanje živega subjekta se oblikuje po idejah.«[20] To pomeni, da so ideje popolnoma neodvisne od človekovega spoznanja. O biti ideje pravi Jurkevič na kratko, da »ne nastane in ne preide, ampak je sama resnica«,[21] in »resnice ni treba niti ustvariti niti iznajti; njej je večnost lastna«.[22] Pred to od človekovega subjekta neodvisno večno resnico se postavlja vprašanje, koliko jo more človek sploh spoznati. Za rešitev tega vprašanja, ki se med drugim nanaša tudi na razumevanje platonskega nauka o razumu in njegovi logični obliki, Jurkevič predlaga, da bi se prestavili v položaj fizika, ki se, medtem ko proučuje gibanje teles, umakne iz vsakdanjega sveta. V mislih izključi vse moteče ovire, ki bi mogle motiti gibanje teles. Tako se postavi v prazen prostor, kjer teles v gibanju ne ovira trenje ali kaj podobnega. Na podoben način se mora, kot pravi Jurkevič, tudi filozof, ločiti od vseh prigodnih položajev, od navad subjekta, od njegovih osebnih izkustev in od različnih intenzivnostnih stopenj premišljevanja, »kar je treba misliti o predmetu. Ta idealna točka, h kateri stremi subjekt, ... je resnica, je ideja. Resnica biva za splošen razum. Ta ne izraža tega, kar moremo spoznati o stvareh, ampak to, kar je v stvareh samih ali kar je stvar sama, resnično bivajoče«.[23] Na ta način postane jasno, da je za Platona razum spoznavna zmožnost, ki človeka usposablja za gledanje metafizične resnice, se pravi za gledanje idej. Metodo, ki se je pri tem poslužuje, imenuje Jurkevič spekulativno metodo, pri čemer gre pravzaprav za Platonovo dialektično metodo. Jurkevič razlikuje spekulativno oziroma dialektično metodo od silogizma: »Medtem ko se v silogizmu zahteva, da vodimo nižji pojem k višjemu, je v spekulativni metodi neposreden razvoj pojma do takih oblik že predpostavka, oblik, ki so dane za stvari ali v stvareh in katerih dejanski obstoj se s tem spremeni v razumnega; ali to, kar je, se pojasnjuje s tem, kar mora biti glede na zahteve idej.«[24] Vrsta predpostavk, na katere misli tukaj Jurkevič, je vrsta utemeljitev, ki kažejo na poslednji temelj, se pravi na to, kar mora biti glede na zahteve idej. Ideja je tukaj vzrok kot hipoteza, kot predpostavka (vzročnosti), na ta način pa je obenem temelj biti. To pomeni, da ideja tako ni vzrok stvari, temveč temelj, v katerem se vidita resnica in bistvo stvari. Jurkevič izrečno poudarja: »Večna resnica ni nobena moč ... je resnica in s tem je izčrpana vsa njena bit.«[25] S tem Jurkevič ostro omejuje Platonovo razumevanje idej od razumevanja idej nekaterih nemških idealistov, ki so trdili, »da se ideja uresničuje sama in da je svet pojavov njen resničen podaljšek«.[26] Če pa ideja sama v svetu pojavov ni podaljšek, potem se postavlja vprašanje, kako ideja vpliva na svet stvari in na pojave. Jurkevič odgovarja na to vprašanje tako, da pokaže, »da se tek stvari pokorava zahtevam idej, sledeč vnaprejšnji določitvi stvarjenjske volje, ki ta svet napravlja za izvršilno moč, odvisno od idej, ki so pa zakonodajna moč.«[27] Z drugimi besedami: resnico, ki je v idejah, je treba izvesti iz kozmosa - ta je po Platonu Božji Sin in Bog sam -, medtem ko so ideje same na sebi neposredno povezane z božanskim razumom. Živa

[20] *Razum* 334.
[21] *Razum* 334.
[22] *Razum* 334.
[23] *Razum* 336.
[24] *Razum* 339.
[25] *Razum* 340.
[26] *Razum* 340.
[27] *Razum* 340.

bistva, ki so zmožna delovanja in pasivnosti, medtem ostajajo skrivnost Božjega stvarstva, ki ga ni mogoče popolnoma prepoznati. S tem se kaže, da s človeškim razumom kraljestva idej ni mogoče popolnoma spoznati. Tudi če bi razum s pomočjo dialektične metode mogel videti ideje v njihovi celoti, bi bila individualna bit živih in razumnih bitij dejansko nedojemljiva in »razodetje, ki je v idejah navzoče tudi kot to, kaj je, bi ga pustilo v popolni nevednosti o tem, kdo je«.[28] Meje razuma in dialektične metode je mogoče preseči edinole prek zavesti o dobrem, te pa so zasidrane v duhu: »Ideja najpreprostejšega, najbolj pojmovnega in najbolj prvotnega dobrega v duhu meče nepričakovano luč na nazor o svetu, ki se odpre z indukcijo. To, kar lahko biva (ideja), gre v to, kar je (resničnost), s pomočjo tega, kar mora biti (to agathon).«[29] Jurkevič s tem pojasni, da je vsaka resničnost utemeljena v tem, kar mora biti, se pravi v ideji o dobrem, ki jo je mogoče imenovati tudi kot brezpogojen temelj vse resničnosti. Dobro je tako temelj in cilj Jurkevičeve filozofije.

V. Filozofija srca

Za Jurkeviča iskanje resnice o dobrem nikakor ni omejeno samo na miselne in spoznavoslovske vzgibe, ampak se še bolj dogaja v uresničevanju dobrega iz vsega srca in vse duše. Ker hoče Jurkevič v tem pogledu vse človekovo delovanje strniti v uresničevanje dobrega, sprejema v poglobljenem nastavku srce za izhodišče svojega filozofiranja. Jurkevič pri tem na srce ne gleda le v njegovih metaforičnih pomenih, kajti tak pomen sam še ne bi opravičil filozofije srca. Mnogo bolj razume s srcem tisti organ, ki v človekovem duhovnem življenju predstavlja prvotno moč duše, za katero nima nobenih primernih opredelitev. Pojmi kot predstava, zavest, razum itn. zmorejo dojeti le določene vidike duhovnega življenja, ne pa človeka v njegovi telesno-duhovni celoti. Filozofija srca je potem utemeljena, če je dejansko mogoče dokazati, da je srce najbolj notranji pojem vse človekove osebne resničnosti. Do te izjave se Jurkevič prebije, ko iz Svetega pisma Stare in Nove zaveze skoraj dobesedno navaja izjave o srcu in to razdeli v sledeče tematske kroge:

1. Srce je obramba in nosilec človekovih telesnih moči.
2. Srce je središče človekovega duševnega in duhovnega življenja.
3. Srce je središče mnogovrstnih občutkov, gibanj in bolečin.
4. Srce je središče človekovega nravnega življenja.
5. Srce je izhodišče vsega dobrega in slabega v besedah, mislih in dejanjih.
6. Srce je glava.

Polnost in bogastvo bibličnega nauka o srcu, ki je v tem le na kratko omenjena, je povsem nasprotna znanstvenim teorijam o mehanizmu človeške duše, ki so se razširile v začetku 19. stoletja. Jurkevič opozarja, da vse te teorije ne morejo pojasniti niti človekove svobodne volje niti ne nravne vrednosti in pomena človekovega ravnanja. On pokaže onstran tega na to, da je pod vplivom mehanistične psihologije in filozofije prišlo do prepričanja, da je bistvo duše le mišljenje, volja in občutek srca pa nista nič drugega kot slučajni stanji in pojava mišljenja. Ta enostranska redukcija človekovega duševnega življenja na ab-

[28] *Razum* 348.
[29] *Razum* 348.

straktno mišljenje je imela rušilne posledice na splošno in posebno etiko, kajti po logičnem sklepanju so nekatere filozofske smeri novega veka »živo zapoved ljubezni - zapoved, ki je tako pomembna za srce - nadomestile s hladno zavestjo o dolžnosti«.[30] Prikaz tega nesorazmerja med zapovedjo ljubezni in hladno zavestjo dolžnosti ne pomeni, da je hotel Jurkevič igrati na karto bibličnega nauka o srcu proti abstraktnemu mišljenju razuma. Mnogo bolj mu gre za to, da bi nalogo mišljenja in s tem končno vse filozofije na novo utemeljil na temelju biblične resnice. Naloge, ki jih mora rešiti mišljenje, izvirajo konec koncev iz nagibov in zahtev srca. Srce pri tem izraža na prvoten način vsa taka stanja duše, ki ne nasprotujejo abstraktnemu mišljenju razuma. Obratno pa tudi drži, da je abstraktno razumsko mišljenje, če naj postane notranje duhovno stanje in človekova duhovna moč, treba posredovati v globine srca. Jurkevič ne zanika, »da se obotavljajoče gibanje razuma kot počasen korak odlikuje z določenostjo, pravilnostjo in nazornostjo, kar pa še daleč ne doseže energičnega gibanja srca.«[31] Nravno dobrega ravnanja torej primarno ne bo utemeljeval z razumom, marveč tako, da človeku »resnica pade v srce«.[32] Na ta način postane resnica osebna dobrina in dragocenost: »Samo zaradi te dragocenosti, ne pa zaradi abstraktnega mišljenja more človek stopiti v boj proti okoliščinam in ljudem. Samo v srcu je mogoče junaško dejanje in zatajitev samega sebe.«[33] Srce kot človekovo telesno, duševno in duhovno središče ljubi dobro. Jurkevič meni, da Sveto pismo potrjuje »to metafizično počelo ljubezni srca do dobrega kot bistveno nravno dejanje, ko uči, da je človek ustvarjen po Božji podobi«.[34] Ravnanje in dejanja človeka, ki jih ta stori iz ljubezni, prejmejo tako svojo pravo nravno vrednost. Razum, ki se takih dejanj in takega ravnanja zaveda, more z odgovarjajočimi pravili in predpisi tako oblikovati splošno nravno pravilo. Nravna postava je za človeka nujna, saj more človeku nuditi pravo smer, tudi če njegovo delovanje ni več utemeljeno v srcu. Resnica o človekovem nravnem značaju pride na dan v tistih prilikah, v katerih ni nobenega časa za premislek in se je treba hitro odločiti. Človek tedaj ravna »ustrezno svojemu celotnemu dojetju samega sebe bodisi pogumno in herojsko bodisi tako, da pred nami odkrije vso nevrednost svoje osebe, ki jo je za nas do tega trenutka skrival v svojem obnašanju, ki ga je vodil premišljen, načrten, preračunljiv in previden razum.«[35]

S tem primerom je Jurkevič še enkrat natančno pokazal, da izvir nravnosti ni človekov razum, marveč srce. Srce pa je tudi dejansko središče njegovega filozofiranja. S tem mu uspe premagati etični formalizem v novodobni filozofiji in tako vzame v predujem filozofski nastavek nemškega filozofa Maxa Schelerja. Čeprav je Jurkevičevo filozofsko delo ostalo fragmentarno, je mogoče po pravici govoriti, da je v času, ko je filozofija skoraj povsem pozabila na svojo nalogo, on hotel to filozofijo na novo utemeljiti.

[30] P. D. Jurkevič, *Srce i ego značenie v duhovnoj žizni čeloveka po učeniju slova Božija*, v: *Trudi Kijevskoj Duhovnoj Akademii*, Kiev 1860, I, 76. Odslej: *Serdce*.
[31] *Serdce*, 89.
[32] *Serdce*, 89.
[33] *Serdce*, 90.
[34] *Serdce*, 99.
[35] *Serdce*, 105.

Anton Mlinar

Čas in prostor Cerkve pri Georgesu Bernanosu

Razprava o prostoru in času Cerkve pri G. Bernanosu ima pred očmi nekaj na prvi pogled preprostega in vendar ne čisto samoumevnega: prostor in čas nista kategoriji, ampak stvari med drugimi ustvarjenimi stvarmi. Potem ko smo z njegovimi očmi pogledali v globine tega sveta, ki je Božje stvarstvo in tudi »satanov svet«, je vprašanje o času in prostoru Cerkve dokončno zavzetje stališča glede absolutne prednosti procesa odrešenja, ki sicer še ni dokončen, ampak je kot proces že od začetka brezpogojen, se pravi v bistvenem pogledu vendarle dokončno Božje razodetje. V naslovu »čas in prostor Cerkve« se ne vprašujemo po identiteti Cerkve ali njenem odnosu do določenega časa ali določenega okolja – Cerkev ni ločena od časa in okolja, ampak je tudi sama čas in prostor, – ampak hočemo predvsem ugotoviti, da je transcendiranje Cerkve v svet pri Bernanosu podobno trepetanju šotorskega platna, ki se odziva zato, ker je pač šotorsko platno takšno, ali občutljivi meji med rodovitno pokrajino in puščavo. Čas in prostor Cerkve sta čas in prostor poglabljanja odnosov na vseh ravneh. Z ozirom na to, da je na Drugem vatikanskem koncilu prevladala misel o Cerkvi kot skrivnostnem Odrešenikovem telesu, lahko lažje razumemo tisto Bernanosovo misel, ki se v pojmovanju Cerkve razvije v eno njegovih najlepših vizij o edinosti človeka in stvarstva v Bogu. Cerkev je Gospodovo telo, novozavezni dar »sobote«, ki že v stari zavezi dosega tudi živino in polje. Jezus Cerkve ni ustanovil zato, ker bi hotel ustanoviti novo religijo, ampak zato, da čas in svet privede v območje resnice, to je edinosti.

Središčno vlogo ima Kristusovo trpljenje. Njemu Bernanos posveča toliko skrbi, da lahko le domnevamo, da sta zanj čas in prostor Cerkve predvsem gledanje na Cerkev, ki je pot h Gospodovemu miru in tako izhodišče za motrenje globokih kriz in nesporazumov – tedaj sredi zbora apostolov in kasneje sredi nevarnih diskusij o identiteti Cerkve. Notranje krize in neporazumi so hujši od zunanjih nevarnosti. Ko M. Buber govori o soboti, pravi, da je njena svetost v prostosti, dopuščanju in odpuščanju: medtem ko so v soboto ljudje prihajali k Bogu, so prihajali drug k drugemu.[1] Bistven vidik življenja Cerkve je univerzalnost njene poti k edinosti. Toda medtem ko Bernanos ne skriva zgražanja nad demoničnostjo institucije, v kateri je »občestvenost« podrejena nedomači in malodane magični razdalji do resničnega življenja, ne podcenjuje pa »razlogov« za takšno držo do zunanjih nevarnosti. Toda prav te nevarnosti čakajo na to nena-

[1] M. Buber, *Moses*, (1948) Lambert Schneider, Heidelberg 1994, 112.

vadno živo in zato vedno šibko Božjo prisotnost v svetu, ki se imenuje Cerkev. Kljub izjemnemu naporu, kako izraziti pojem Gospodovega nenasilja, Bernanos v Cerkvi odkriva poteze, ki jih je danes – trideset let po koncilu, zares vredno premisliti.

V razpravi se bomo omejili na štiri podnaslove, ki bodo na nekoliko neznačilen način obravnavali življenje telesa Cerkve v svetu. Najprej gre za vprašanje »modela« Cerkve. To je svetnik. Na svetniku je mogoče videti »obraz« krščanstva. V tretjem odstavku bomo predstavili Bernanosove pojme svobode, poslušnosti in odgovornosti. Odtod bo morda bolj razumljiv zadnji, čeprav prvi in najvažnejši vidik prisotnosti Cerkve v svetu, to je uboštvo.

1. Človek in svetost

Ali obstaja model krščanstva in Cerkve? Da, to je svetnik. Svetost izvira iz krsta. Bernanos hoče reči, da je svetost nekakšna predpravica kristjanov. Dalje je svetost kritičen pojem: po njem odkrijemo kristjana.

Cerkev je Cerkev samo toliko, kolikor je Cerkev svetnikov. Svetniki so njeno razpoznavno znamenje. Toda za prepoznanje svetnikov nima človek prav nobenega orodja. Samo Bog jih pozna. Svetniki so ljudje, ki so polni smisla za življenje. Bernanos pravi, da se svet vrti okrog svetnikov. Svetniki namreč živijo neko posebno, ponotranjeno, sicer pa povsem človeško življenje. Kakor so analizi nedostopne vse tiste oblike življenja, v katerih je človek odpovedal, je podobno s svetostjo: v svetosti je vse manj možnosti, da bi odkrili kakršnokoli razmerje med dejanji in motivi. V življenju ne uresničuje več nobenih namenov. Na videz živi tjavdan. Analitik bo rekel, da se svetnikova dejavnost pogreza v nesmisel. Osebna odločitev (odpoved) je za analizo popolnoma nedostopna. Če hočemo dojeti smisel svetništva, se je treba dvigniti kvišku, da bi videli celega obenem, kar pa je nemogoče. Končno je svetnik povsem »na tleh«: ne leta in ga ne nosi veter. Če ne bi bil na tleh, bi ga lahko odnesel vsak veter. Svetnik je na (v) svetu. Njegovo življenje preveva globoka edinost s svetom. Zraščen je z njim.

Svetnik je vedno nekako »spredaj«. Tako uhaja izpred oči in ga povprečnež ne more videti v obraz. Čeprav se svetnik obrača k svetu in torej tudi k povprečnežu, ga ta ne vidi, ker ga bolj zanimajo pravila kot njegovo življenje. Svetnikovo delo je njegovo življenje, ne pa njegova dejanja. Svetnik sicer opravlja to ali ono, toda njegova dejanja niso nikoli ločena od življenja; dejanja svetnikov niso nikoli tako pomembna ali velika, da bi se prek njih lahko dokopali do osebe človeka-svetnika. »Svetost nima formul, bolje povedano: ima vse formule.«[2]

Bernanos ni hotel biti biograf, še manj hagiograf. Toda s svojim občutkom za svetost je tudi na tem področju naredil nekaj izjemnih potez. V *Dnevniku* (se) župnik iz Ambricourta vprašuje, kaj je hudega storil, da ga ljudje ne marajo. Kanonik La Motte-Beuvron mu pravi: »Da ste to, kar ste, temu se ne da pomagati. Kaj hočete, dragi moj, ti ljudje ne sovražijo vaše preproščine, marveč se branijo pred njo, ker je kakor nekakšen ogenj, ki jih žge. Vi hodite po svetu s svojim ponižnim nasmehom, ki prosi milosti, in s plamenico v roki, ki se zdi,

[2] G. Bernanos, *Izbranci*, Mohorjeva družba, Celje 1991, 80 (odslej: *Izbranci*).

da jo imate za pastirsko palico. V desetih primerih vam jo bodo devetkrat iztrgali iz rok in jo pohodili. Dovolj je le trenutek nepazljivosti, razumete.«[3]

Čeprav ni hotel napisati hagiografije, pa je Bernanos v svojem kratkem delu *Sveti Dominik*[4] pokazal na svoje izjemno poznavanje ne le svetnikove človeške skrivnosti, ampak je prek njega razkril tudi svoje globoko spoštovanje redovništva in skrivnostno moč zaobljubljenega življenja. Med drugim pravi: »Življenja, ki jim zapovedujejo velike življenjske strasti, imajo onstran svojega velikega nereda neko neotesano enotnost, ki omogoča, da najslavnejše usode prenesemo na raven običajnih, omogoča, da tako rečemo, najti skupni imenovalec. Nič ni bolj pustega od strasti, ki se tako bedno ponavlja... Strast jemlje vse, kar se ji nudi, in ne daje ničesar. Nasprotno pa dobrota daje vse in še več se ji povrača. Katero nadčloveško računovodstvo bi odgovarjalo za takšno veličastno izmenjavo? Če se bo zgodovinar držal svoje točnosti, nam bo povedal zelo malo o svetnikovem življenju. Stare legende so dosti bolj obširne... Imajo tisti značaj naivnosti, ki na videz nalašč zavaja našo logiko in naše izkustvo.«[5] O sv. Dominiku pravi: »Ubog je in sam, čas mu je odmerjen: sedemnajst let, dvesto štiri mesece! Še več, videti je, da nima nobenega načrta, še vedno ne pozna svoje poti. Ima pa nekaj boljšega od kateregakoli programa: popolno nenavezanost, notranjo svobodo, ki nedvomno privlači Duha od zgoraj kakor očarano ptico. In prav tedaj mu je nenadoma dano prvo znamenje.«[6]

Verujoč človek ne bi smel nikoli računati na kaj drugega kot na tisto vrsto poguma, ki ga Bog deli – čeprav po drobtinicah – dan za dnem. »Božja hiša je hiša ljudi in ne nadljudi. Kristjani niso nadljudje. Svetniki še toliko bolj ali še toliko manj, saj so najbolj človeški od vseh ljudi. Svetniki niso vzvišeni, ne potrebujejo vzvišenosti, prej vzvišenost potrebuje njih. Svetniki niso junaki, kakršni so junaki pri Plutarhu. Junak nam zbuja vtis, da vse človeško presega. Svetnik pa ga ne presega, povzema ga, trudi se, da bi ga kar najbolje uresničil. Razumete razliko? Trudi se, da bi se kar najbolj približal svojemu vzoru, Jezusu Kristusu, to je tistemu, ki je bil človek na najboljši način, s tako popolno preprostostjo, da je povsem zmedel junake in vlil poguma drugim. Kajti Jezus ni umrl samo za junake, umrl je tudi za strahopetce.«[7]

Bernanos ponavlja, da ne govori samo o svetnikih iz koledarja. Na svetu je nešteto svetnikov. Bog jih pozna in zato ne potrebujejo, da bi jih postavili na oltar. Njihovo življenje je v svetu, v katerem so kot luč, sol in kvas.

2. Obraz krščanstva

Obraz krščanstva je svetnikov obraz, ki je obenem skrivnosten in prozoren. Gospodovo naročilo v Markovem evangeliju: »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15) je tisti razlog, ki Bernanosa priganja, da ne govori samo o človeku, ampak o človeku-svetniku ali svetilniku, o človeku v svetu, ki je čisto blizu človeku, prodanem satanu, skratka: človeku, ustvarjenem po podobi in podobnosti, ki je vse njegovo življenje in tudi njegovo

[3] G. Bernanos, *Dnevnik vaškega župnika*, Družina, Ljubljana 1982, 195 sl. (odslej: *Dnevnik*).
[4] *Izbranci*, 75-96.
[5] *Izbranci*, 80.
[6] *Izbranci*, 84.
[7] *Izbranci*, 30.

posebno poslanstvo v svetu. Obraz krščanstva je najprej Jezusov obraz; slika Kristusovega obraza so blagri. V *Naših prijateljih svetnikih*, predavanju, ki ga je imel za redovne sestre Charlesa de Foucaulda, je med drugim zapisal: »Slavni profesor Guyenot... zagovarja razdelitev (človeka) na telo, duha in dušo. Če sprejmemo to hipotezo, ki je sv. Tomaž ni zavrgel, si lahko z zgroženostjo rečemo, da se ogromno ljudi rodi, živi in umre, ne da bi enkrat samkrat uporabili dušo, zares uporabili svojo dušo, pa čeprav zato, da bi užalili dobrega Boga. Kako razpoznavamo te nesrečnike? V kolikšni meri tudi mi pripadamo tej vrsti. Kaj ne bi bilo pogubljenje v tem, da bi prepozno odkrili, veliko prepozno, po smrti, svojo dušo popolnoma nerabljeno, dvakrat skrbno prepognjeno in že uničeno, kakor neke vrste dragoceno svilo, ki se z njo tako zgodi, če je ne nosimo? Kdor pa svojo dušo uporablja, čeprav kar se da nerodno, je s tem že deležen vesoljnega Življenja, se že sklada z njegovim velikim ritmom, hkrati in na isti ravni vstopa v občestvo svetnikov, ki je občestvo ljudi dobre volje, katerim je bil obljubljen mir.«[8]

Kristjan je človek v svojem času in na svojem mestu. Nihče naj ne pričakuje, da bo Cerkev svoja sredstva ločila od sveta, od kulture, skratka: od sveta, ki je umazan in Božji obenem. Cerkev ni ločena od sveta in ne živi v idealnih razmerah. Bernanosovi svetniki niso idealni, ampak resnični ljudje.

Glavna Bernanosova skrb pri iskanju obraza krščanstva je njegovo izkustvo sveta, v katerem je vedno večja nevarnost, da v njem človek izgubi svojo svobodo, ki je temelj vsake pristne kulture in religije. Zaradi raznovrstnih zoževanj in zatemnitev tega prostora, zaradi (super)kulture strojev in socialnih napetosti ter drugih znamenj ločevanja med ljudmi postaja človek vedno bolj čredniški, vedno bolj nadomestljiv, vedno bolj naprodaj (podkupljiv), vedno manj oseba. Zato ne sme ostati zanemarljivo dejstvo, da se in kako se v Katoliški Cerkvi prav kot odraz katoličstva poudarja pokorščina Cerkvi. Nič bolj pokvarjenega si ni mogoče misliti kot približevanje enega in drugega pojma, katoličstva in pokorščine, zamenjava (medsebojno nadomeščanje) obeh pojavov ali morda celo njuna združitev. Ni malo ljudi, ki so morda ravno zato menili in še menijo, da je katoličstvo isto kot nezaupanje človekovi svobodi in slabitev sposobnosti za osebno odločitev. Bernanos poudarja, da vse tisto, kar slabi človeka kot moralno osebo, jemlje moč in resničnost tudi Cerkvi. Tako postaja vedno bolj brezobraz(n)a. Za Bernanosa je glavna kristjanova naloga v tem, da pričuje za svobodo in sposobnost za osebno odločitev.

Bernanos je zaskrbljen, ko govori o modernem človeku, ki ga razjeda kolektivizem, in pravi, da je človek, ki ga sili v sožitje nekakšna korporativna ideja, vedno bolj nesposoben za civilno neposlušnost. Ko opazuje kristjane, je slabe volje, ko vidi razširjenost te epidemije. O nedeljnikih pravi, da so prav tako brez Duha kot drugi, le da se to pri njih bolj vidi kot pri drugih: izvršujejo dolžnost, izvajajo nasilje nad Bogom in ne upajo biti prosti. Tako se jim nedelja, v kateri se razodeva sam Bog in se ni treba truditi za svoje predstave o njem, razdrobljena v prah izmuzne med prsti. Ta svet je brez duha. Svoboda se mu dozdeva neskončno daleč in je neskončno težka. Bernanos meni, da se večini ljudi svoboda vendarle ne zdi tako daleč, celo nasprotno, zelo blizu je, vendar se je kot prepovedanega sadu ne upajo dotakniti. To je strašna usoda izgube smisla za svobodo, ko ta postane predmet v trgovini, ob kateri sicer »zasrbijo prsti«,

[8] *Izbranci*, 28.

da bi jo vzeli, vendar je »predraga«, da bi šli z njo v preizkušnje. Sodobno od kolektivizma in individualizma razjedeno občestvo je tako zelo preprosto žrtev propagande in strankarskega duha, ki odločata o držah vesti. Bernanos to ugotavlja ne le kot zgodovinsko dejstvo, ampak tudi kot nekaj skoraj živega in stopnjujočega se v sedanjem času in prostoru. To je doseglo tudi kristjane. Izraža se kot neopredeljenost do resnice in laži, kot duhovna anemija, utrujenost, nesposobnost in nejevolja.

Kristjan se ne sme sklicevati na situacijsko pogojenost. Sklicevanje nanjo je zavajajoče in ni daleč stran od laži. Opravičevanje kristjanove utesnjenosti s situacijo ni nič drugega kot tajitev svobode. To je delovni prostor zla. Hudič sili v vest kot puščava v rodovitno oazo. V človeku, ki svojo nedejavnost opravičuje z nekakšnim bojem proti zlu, ki je vsiljiv kot puščavski pesek, vest lahko postane sklerotična. Otrdelost in hromost duha ali skleroza vesti je pogost pojav in pomeni, da se je začel Bog »umikati«. Skupaj s svobodo človek izgubi tudi Boga. »Da bi jo (svobodo) ponovno našli, ni dovolj, da jo želimo ali da tarnamo zaradi njene izgube ali da začnemo v farizeizmu socialne pravičnosti iskati alibi, s katerim bi lahko imeli Boga za norca.«[9] Ni res, da svobode ne bi mogli izgubiti ali da ne bi mogla umreti. Če je nekaj res živo, lahko umre. Če svoboda ni živa, je tako in tako ni vredno jemati resno. Če pa je (sedaj) mrtva, je bila nekoč zares živa.

Bernanos meni, da je naraščanje različnih oblik kolektivizma v našem stoletju močno prizadelo posameznikovo sposobnost in pripravljenost, da bi se v odnosu do kolektiva upal postaviti na svoje noge in kljubovati nenasilno (civilna neposlušnost). Bernanos ne svari pred kakšno zmotno resignacijo in ne dela reklame za nekakšen individualizem, ampak predvsem ugotavlja, da je Cerkev sodelovala pri nastajanju in rasti kolektivne ideje. Vse življenje se je boril, da bi se v Cerkvi neploden in prav tako nevaren duh množice zmanjšal na minimum. Njegova katoliška apologetika bi bila strašna, če bi jo napisal. Toda Bernanos ima rad prav to Cerkev. Ker jo ima rad, se v njej boji »stranke samo pravilnomislečih«, ki so kot pokopališča. Prepričan je, da je razlog za obubožan smisel za moralnost treba iskati v nemoči katoliških programov in njihovem muzejskem značaju. Programi so (bili) pomembnejši kot ljudje.

Da bi razumeli ta gnev nad kolektivizmi vseh vrst, je treba biti pozoren na Bernanosovo stisko, ko vidi, kako se v njih krščanstvo zožuje na Cerkev, se pravi, da se krščanstvo samo odpoveduje zanj samoumevni zahtevi, da je »v svojem času« in »v svetu«. Tudi Péguy je menil, da te izgube smisla za pričevanje ni mogoče nadomestiti. Krščanstvo, ki je postalo zgolj cerkveni nauk, je v marsičem postalo drugo ime za strah in stisko pred svetom. V njem ni nobene upornosti več. Svoje sanje o upornosti (civilni neposlušnosti) in spomin na »močno Cerkev« je v *Dnevniku* položil v usta župniku iz Torcyja: »Zato smo bili že čisto na tem, da ustanovimo cesarstvo, sinko moj, cesarstvo, ob katerem bi ne bilo cesarstvo rimskih cesarjev pasje fige vredno, pax romana, resničen rimski mir. Vsi skupaj so bili eno samo krščansko ljudstvo. In krščansko ljudstvo ni bilo ljudstvo potuhnjencev. Cerkev ima trdne živce, greh ji ne vzbuja strahu, nasprotno. Mirno mu pogleda naravnost v oči in ga celo po zgledu našega Gospoda jem-

[9] G. Bernanos, *La Liberté pour quoi faire?* (izbor predavanj iz povojnega časa, uredil A. Béguin), Gallimard, Paris 1953, 186 sl.; prim. H. U. von Balthasar, *Gelebte Kirche: Bernanos*, Johannes, Einsiedeln 1988, 513 (odslej: *Balthasar*).

lje na svoj račun in ga prevzema nase... Čuj, opredelil ti bom krščansko ljudstvo po njegovem nasprotju. Nasprotje krščanskemu ljudstvu je žalostno ljudstvo, ljudstvo starcev.«

Bernanosovo krščanstvo in Cerkev nista taktična pojma. Cerkev ni velika v svojih institucijah, ugledu in politiziranju, ampak v pogumu, ki so ga kristjani (vedno) tvegali v soočenju s svetom, vedno računali z vsem in bili v tem vedno brez vsakega načrta. Kristjan je brez taktike. Taktično krščanstvo ne bi ustvarilo Evrope, čeprav Evropa še danes simpatizira s karolinško idejo o krščanski strategiji. Če bo krščanstvo umrlo, ali bo z njim umrla tudi Evropa? To ironično vprašanje Bernanos naslavlja na tiste, ki pod pojmom »krščanstvo« mislijo na »cerkveno politiko«. Taka Cerkev ne more niti vzbuditi spoštovanja niti prebuditi strahu pri državah in državnikih. Če je v krščanstvu skrivnostna le še institucija Cerkve in v Cerkvi njena politika, potem to ni več Cerkev z veliko začetnico.

Ko nekateri kristjani tarnajo, da je v svetu vse manj prostora za Cerkev, jim je žal za Cerkev, ki je postala svetna in diha zrak tega sveta, ki ga ji lahko vsak vzame. Ta Cerkev je sredstvo za mašenje špranj. Morala pa bi biti »škandal« za ta svet, svobodna in občutljiva. Cerkev bi se morala bati, da postane ugledna svetna ustanova ali visoka raven diskusije o pravičnosti, toda pravičnosti brez Božje ljubezni. Cerkev bi se morala bati, da postane škandal pred Bogom. Krščanstvo lahko raste le iz polnosti evangelija, ne pa iz nekakšnega ravnovesja med pametnim podajanjem Božje besede na eni ter upoštevanjem zahtev časa na drugi strani. Cerkev ne bi smela služiti ideji napredka. Njena najpomembnejša dejavnost je delitev zakramentov. Ko govori, naj govori v imenu človekove osebe proti ideji napredka (Napredka), ki je v svoj voz sklenil vpreči tudi svobodno osebo. To ni lahko, toda samo taka Cerkev ima v sebi upanje, ki ji ga ni mogoče vzeti.

3. Človek (v Cerkvi) je svoboden, poslušen in odgovoren

Podobno kot Cerkev tudi posameznik razodeva svojo naravo, predvsem svobodo tako, da je svoboden, da uporablja in brani posameznikovo svobodo. Človek je s svobodo in spoznanjem obdarovan po naravi, da v njiju raste in da ju s svojo rastjo prenavlja.

Kaj Bernanosu pomeni svoboda, smo že videli. V svojih medvojnih razmišljanjih pravi: »Svoboda ni samo dobrina, ob kateri bi se človek razveselil, ali bogastvo, od katerega se dobijo obresti, ampak je živa resničnost, del našega bistva, in ki živi zaradi duhovnega počela v naši duši. Naša duša tvega z njo vsak trenutek, kot mi z njo in skupaj z nami, bodisi odrešenje bodisi pogubo.«[11] Kdo je torej svoboden človek? Bernanos bi rekel lapidarno: Svoboden je tisti, ki se zna podariti, ki to tvega in sebe tako zavrže, toda je tudi tisti, ki se nikoli ne proda.

Bernanos ima pred seboj odnose med verniki in uradno Cerkvijo. To zanj ni umeten problem in ne zadeva navadnega in samoumevnega poslušanja v vsak-

[10] *Dnevnik*, 24.

[11] G. Bernanos, *Chemin de la Croix des Ames*, (Rio de Janeiro 1942-45) Gallimard, Paris 1948; prim. N. Filippi, *L'espressione dell'amore nella forma dolorosa della croce in G.Bernanos*, (ciklostil) Roma 1988, 64.

danjih rečeh. Bernanosu gre za »rešitev« krščanske kreposti poslušnosti, ki je, podobno kot svoboda, postala preperela zaradi vplivov modernega totalitarnega defetizma z ene in kolektivistične lenobe z druge strani. Tudi če ne pove na glas, čutimo, da svoboda raste iz ljubezni: samo tisti, ki ljubi, ki je ljubljen in se pusti imeti rad, pozna sebe in druge in je lahko do vseh svoboden. Samo svoboden človek more ljubiti. Svoboda – s tem pa tudi poslušnost in odgovornost – je posebej izbrana podoba ljubezni. Bernanosovi svobodnjaki so kot posebna »rasa« ljudi, ki se vedno borijo, nikoli ne zmagajo in niso nikoli poraženi. Ti ljudje vedno nekaj tvegajo. Človek »pod satanovim soncem« dela ravno nasprotno: dolgočasi se, ne tvega, nič se mu ne ljubi, ne ljubi, se ne pusti imeti rad in tako naprej. Bernanos »rešuje« pred pozabo določeno podobo otroške poslušnosti, ki jo izriva sodobna nad-naravna (nenaravna) infantilnost, in njene podobe slepe pokorščine.[12] Bernanos rešuje svobodno osebo in osebno svobodo. Človek je lahko odgovoren samo tedaj, če je svoboden, se pravi: če ljubi. Zato Cerkev razume kot prostor, ki varuje in veča svobodo, je pa ne utesnjuje.

V *Dnevniku* slišimo župnika iz Ambricourta, ko s strahom govori o nekem srhljivem vojaškem jeziku, češ »da naj ne poskušamo razumeti«,[13] česar ne moremo, da ni treba razumeti, ampak samo poslušati. Moderni totalitarni in kolektivistični defetizem se kaže predvsem v vojaški poslušnosti in iz nje izvirajočih »zakonitostih«. Vojaška miselnost se je postavila proti eni od treh najvišjih vrednot, ki jih lahko človek živi na tem svetu, da namreč »razume« in »ve« (veruje), od kod prihaja in kam gre ter zakaj počne to ali ono. Manj ga skrbijo tisti, ki so neposlušni in kličejo k uporu, ki so neotesani in morda celo nasilni, kot tisti, ki so poslušni brez besed, ki so »mašilo lukenj«, »naprodaj« in jim lahko rečemo »delfini«. Stavek: »Ne razumem, ampak poslušam; ne mučim se, da bi razumel, kakšna sreča!« je za Bernanosa pravi vrhunec »neozdravljivega optimizma« in sodobnikove blazne zahteve po nedolžnosti, ki se s tem stavkom (miselnostjo) brani z vsemi štirimi, da bi od svojega voditelja (zdravnika) dobil kakšno razlago ali kakšno navodilo, kaj šele, da bi to zahteval. Aktivisti so pokorni in sebični.

Svetniki so poslušni, ne pokorni. V odnosu do sodobnika (meščana, svobodnjaka, meščanstva), ki se je usedel na svojo vest, jo naložil v banko in od nje kani dobiti obresti,[14] je svetnik popolnoma brez interesov, ker je poslušen. Njegova pokorščina ni brez razumevanja. Slepa pokorščina je izraz nesvobode in vanjo spet vodi. Če ni ljubezni, ne more nihče poslušati. Pokorščina je lahko v določenih okoliščinah celo polna navdušenja. Toda navdušenje ne more nadomestiti ljubezni. Dolgoročno je za našo dušo navdušenje nekaj podobnega kot slepota za oči. Bernanos na ta način opisuje »brata Lutra« in pravi: »Res je bil človek, na katerem ni bilo nič podobnega lepi posodi, ampak prej kmetovemu vrču, enemu tistih vrčev iz grobe rumenkaste gline, s katerim greš k sodu iskat karkoli že: jabolčnik, pivo, žganje. Dobro, ta možak ni zdržal dlje kot drugi. Tudi on je prišel ob pamet. Videli so ga, kako je zbezljal kakor konj, ki je z nogo brcnil v osje gnezdo in je stekel nerodno brcaje z vsemi štirimi, s trebuhom pri tleh. Ko pa se je ustavil – gotovo ne zaradi utrujenosti, – temveč da vidi, kje je, da pride do sape in da si ovoha rane, je bila stara Cerkev že daleč za njim. Vmes je

[12] Prim. *Balthasar*, 243-258.
[13] *Dnevnik*, 9.
[14] Prim. *Balthasar*, 518 sl.

bila neizmerna razdalja. Ločevala ju je cela večnost. O čudo, o groza, o strašna nesreča!«[15] Drugod pravi: »Ljudje, ki so zdresirani zato, da slepo poslušajo, so isti, ki bodo nekoč slepo neposlušni. Da poslušaš in da si poslušen brez ugovora vsekakor nima istega smisla kot poslušati, ne da bi razumel, in popolna pokorščina je mnogo manj daleč od popolnega upora, kot se na prvi pogled zdi. Krščanska pokorščina ima po naravi junaški značaj.«[16]

Popolna pokorščina je nasprotje človeške časti. Ne moreš služiti dvema gospodarjema. Človek služi Bogu v svojem srcu. Ljubezen do bližnjega in do sebe je konkretna oblika ljubezni do Boga. Ko (slepa) pokorščina v nekom postane neposlušnost nagibom srca, Bernanos zasluti, da se je najvišje točke v človeku polastilo nekaj nizkotnega, totalna zamisel, ideja, teorija, skratka: nekaj, ki tudi v krščanstvu, pa ne samo v Lutrovem primeru, ni zavarovana pred nasilnim totalitarnim ponosom. Tudi tistemu, ki je pravkar opravil ignacijanske duhovne vaje, se lahko zgodi, da spregleda smisel pokorščine (poslušnosti) in nasede svojemu častihlepju.

Ko je ironično kazal na nevarnost »slepote« v poslušanju, je Bernanos veliko tvegal. Izraz »slepa poslušnost« je pri njem več kot zgovoren. Hans Urs von Balthasar je spomnil na tri ravni točke v dolgi zgodovini Cerkve, ki so Bernanosa delale besnega na slepo pokorne ljudi: 1) cerkvena tradicija se je borila proti Tertulijanovemu stavku »Credo quia absurdum« in pristala na avguštinsko-anselmijanski stavek »Credo ut intellegam«, ki ni boljši od prvega; 2) Ignacij s svojim idealom poslušnosti ni prinesel v Cerkev nič novega; 3) redovno pokorščino pojmuje Cerkev kot poseben dar (karizmo).[17] Čudno se zdi, da H. U. von Balthasar, eden najboljših poznavalcev G. Bernanosa, tukaj čuti potrebo, da se brani in da brani Cerkev pred pesnikovo ironijo. Pokazal pa je tudi, kako je Bernanosa vznemirjala tragična temina slepe pokorščine, ki je bila čudna zmes totalitarizmov in katoliške poslušnosti in se strašno izražala v vojnem nasilju.

Njegove zaostrene trditve o slepi pokorščini zahtevajo bolj natančno analizo. Tertulijanov »Credo quia absurdum«, ki je Bernanosu nekakšen kriterij »pokorščine v veri«, je brez »fides quaerens« ali pristne »radovednosti« in prav otroškega vpraševanja lahko prav tako pošastna podoba pokorščine, kot je lahko slepa vera (Bernanosu brez upanja in brez ljubezni), ki hoče razumeti (Credo ut intellegam). Seveda nismo daleč od resnice, če trdimo, da Bernanosovo nagibanje k tertulijanski veri, ki je »skregana s pametjo«, predstavlja njegovo najglobljo »intelektualno« zahtevo, da razkrinka neke vrste racionalizem v veri, ki je hotel element vere, se pravi tudi upanja in ljubezni, popolnoma podrediti razumu. Tako je vera postala kanon resnic, ki jim je bilo treba pritrditi. Vera brez želje, da bi vedel, komu verjamem, je za Bernanosa nevera in tema. Kdor ne verjame, da mu vera širi obzorje, ne samo, da ne veruje, ampak zavrača vse tiste naravne razloge za vero, predvsem spoznanje, ki mu pomagajo do osebne vere. Avguštinovega načela »Credo ut intellegam« seveda ne prevajamo kot nasprotje Tertulijanovi formuli »Credo quia absurdum«, ampak kot vprašanje, kako verovati? Ne zanima nas le vsebina vere, ampak tudi tisti, ki veruje. Pavel vzklika: »Vem, komu sem veroval« (2 Tim 1, 12). Kar velja za vero v Boga, še

[15] *Izbranci*, 112.
[16] G. Bernanos, *Chemin de la Croix des Ames*; prim. *Balthasar*, 519.
[17] Prim. *Balthasar*, 520 sl.

toliko bolj velja za vero (v) Cerkev. Danes se bolj poudarja stavek iz veroizpovedi, kjer pravimo »credo ecclesiam« in ne »credo in ecclesiam«. Credo je na isti ravni kot Cerkev. Ne »verujem v Cerkev«, ampak »verujem Cerkev«, verujem, ker sem takšen. Ne morem reči, da verujem, če nisem osebno odgovoril na to, kar verujem in če nisem za to osebno odgovoren. Ne morem verjeti tako, da bi »absurdni« del nadomestil s prisego (zakletvijo). Morda je na tem mestu mogoče ugotoviti, kako nas lahko besede utesnijo, če jih ne izgovarjamo iz prepričanja. »Credo quia absurdum« namreč pomeni: »Verujem, ker po veri nisem več gluh« (ab-surdum). H. U. von Balthasar meni, da je treba Bernanosove očitke proti slepi pokorščini (jezuitov) brati tako, da ne bo treba izbirati med »prav« in Bernanosom. Morda lahko prav v tem vidimo, kako očitno in natančno se Bernanos zaveda avtoritete človeške besede.

Ignacijev ideal poslušnosti ne bi bil noben ideal, če ne bi vključeval poslušnosti duha. Pasivna poslušnost je suženjska. Poudariti je treba, da gre za poslušnost duha, kajti samo duh je lahko poslušen. Ni dovolj, če poslušajo le ušesa, duh (razum, volja) pa oporeka. Tak človek je v sebi nekako pregrajen. Če beseda ni prišla do duha, ni prišla nikamor, ampak se je izgubila. Če kdo misli, da »ni potrebno«, da pride do duha, potem je začel zagovarjati slepo pokorščino. Bernanosov ugovor proti jezuitski pokorščini bi lahko prebrali takole: Poslušnost v veri je poslušnost duha toliko časa, dokler je vera živa; živa vera je tista, ki ne navdihuje le konkretnih dejanj, ampak celotno življenje. To je nekakšen pogoj pristne človeške avtonomije. Če ne navdihuje niti življenja niti dejanj ali morda samo nekatera od dejanj, je »vera« začela postajati greh. Vera je stopnjevanje razvidnosti (slišnosti), nič več in nič manj. Pri tem Bernanos ni mogel prenesti, da je nekdo svoja dejanja opravičil s svojim redovniškim poklicem.

Redovniška pokorščina v Cerkvi je poseben dar, ki pa ni dar, če ga človek ne sprejme takega, kot se mu daje. Bernanos ne ceni le (otroške) pokorščine Cerkvi, ampak tudi in predvsem redovniško pokorščino (uboštvo). Zaradi njegovega spoštovanja »ubogih« (malih) lahko tudi reče, da je to pokorščina toliko časa, dokler kdo od redovnikov svoje svobode ne izroči v roke predstojnika in »prostovoljno« neha biti svoboden. Redovništvo ima to vprašanje v svojih pravilih popolnoma rešeno. To velja predvsem za »stare« redove z regulo. Stari redovi dopuščajo različnost, ker brez nje ni edinosti. Zato je v njih slepa pokorščina v bistvu nemogoča. Bernanos pravi: »Slepa pokorščina izven redovništva je drznost.«[18] To je nenehna snov pogovora med sestrami karmeličankami v njegovem edinem dramskem tekstu *Pogovor karmeličank*.[19] Sestra priorica pravi svojim sosestram: »Lahko da je v vaših letih pokorščina podobna mehkemu zglavniku, na katerem odpočijemo svojo glavo. Toda me, me vemo, da je poslušnost, naj izgleda včasih še tako drugačna od ukazovanja, tudi breme in naloga. Da, moje male hčere, težko se je naučiti tako poslušnosti kakor ukazovanja. Biti poslušen ne pomeni, da se pustim voditi, kot gre slepec za svojim psom. Stara redovnica, kot sem jaz, si ne želi nič bolj notranjega kot umreti v

[18] G. Bernanos, *Das sanfte Erbarmen* (prevod izbora Bernanosovih pisem), Johannes, Einsiedeln 1951, 97.

[19] G. Bernanos, *Dialogues des Carmélites*, Seuil, Paris 1949. Dramo je napisal v svojem zadnjem eksilu v Tunisu in obravnava resničen dogodek, ki se je zgodil 17. julija 1794 v Compigne, severno od Pariza (prim. *Leto svetnikov III*, Ljubljana 1972, 146-149), ko so revolucionarji obsodili na smrt ves samostan (17 sester) karmeličank, ki pa je obenem »avtobiografski« zapis, saj gre za pripravo na njegovo lastno smrt; prim. J. Dolenc, *Spremna beseda*, v: *Dnevnik*, 315-359, tukaj 354.

pokorščini, toda v dejavni in zavestni pokorščini. V tem svetu nimamo ničesar več. To vemo. Toda prav tako vemo, da je naša smrt naša. Nihče ne more umreti na mojem mestu in namesto mene.«[20]

Bernanos ne bi bil to, kar je bil, brez globokega smisla za religiozno (versko) pokorščino (duha) na eni strani in brez ostre kritike dveh oblik »cerkvene« pokorščine, ki se upirata pokorščini duha in jo ubijata: najprej tiste »vsakdanje« pokorščine, ki se počasi spremeni v tujčevanje sredi lastne Cerkve in je podobna (formalističnemu) devištvu neveste pred zakonom, in na drugi strani tako imenovane »politične zavesti« v Cerkvi, ki izkustvo Cerkve krči na socialno in politično raven. Ne gre samo za razkrinkavanje nesmisla, če se na političnem področju spreta med seboj država in Cerkev — saj je to »politično« nemogoče — ampak za brezkompromisno odpiranje gnojnih ran, ki jih razprtije na politični ravni sramežljivo skrivajo. Spor med Cerkvijo in državo je znamenje, da sta Cerkev in država postali izhodišče skritih sil, ki so se v Jobovem smislu poigrale z odgovornostjo. Župnik v *Dnevniku* pravi: »Dobro razumem, da predstojniki morajo biti. Toda kdo predstojnike obvešča? Mi. Kadar nam torej hvalijo meniško pokorščino in preproščino, me njihov zgled ne more prav ganiti, naj si še tako prizadevam. Vsi zmoremo lupiti krompir ali krmiti prašiče, če nam voditelj novincev tako ukaže. Toda župnije ne moreš kar tako osrečiti s krepostnimi deli kakor krotko družino. Toliko manj, ker oni vsega tega nikoli zvedeli ne bodo in bi tudi sicer oni tega ne razumeli.«[21] Bernanos povezuje vsako pokorščino, tudi meniško, s častjo ali občutkom za čast. To ni zoževanje pokorščine na častnost (častiželjnost) ali časti na pokorščino, ampak upoštevanje celote človeka, ki jo izraža pokorščina duha.

Bistvo Bernanosovega pojmovanja pokorščine je, da je poslušen človek za svojo pokorščino odgovoren. Če nekdo sprejme samo breme pokorščine (odgovornost) brez duha pokorščine (osebne nagovorjenosti), je nemogoče, da bi bil poslušen: posluša, pa ne sliši. Poslušnosti v smislu enostranskega odnosa ni ali pa je protislovje sama v sebi. Če nosilec najvišje službe (opat) ne zna poslušati svojih, potem lahko ti, ki so mu poslušni, izpolnjujejo svoje dolžnosti samo uradno. Če svoje posluša in sliši, potem v njih prebuja globljo pokorščino: poslušanje v ljubezni. Vsak kristjan, posebno katoličan, je poklican k tej globlji pokorščini, ki je ljubezen. Z drugimi besedami: noben uraden položaj (in odnos) nobenega ne odveže od ljubezni; ljubezni ni mogoče nadomestiti z nobenim, še najmanj z uradnim odnosom. Noben dostojanstvenik v Cerkvi (ali opat v samostanu) ne more zahtevati ljubezni iz svojega uradnega naslova; nasprotno: če se predstojnik prek svojega urada in svojega naslova z vsemi močmi ne trudi živeti kot človek dajati zgled ljubezni in izkazovati ljubezen, je kriv in osebno odgovoren, če je kdo od njegovih neposlušen.

Bernanos trdi, da ljubezni nihče ne »zasluži«, še najmanj s svojim naslovom, da pa jo je mogoče na ta način zmaličiti. Histerične ljubezni si ne zasluži nobena, niti slaba oblast, še najmanj cerkvena oblast. In če oblast nekako predvideva, da je vredna ljubezni ali da si jo zasluži, to ni več nobena oblast, ampak je le še »mrena na kipečem mleku«. Ta ne bo zadržala njegovega kipenja. Primera je zgovorna, saj pove, da nismo daleč od zahtevane poslušnosti, ki je v Cerkvi bolj

[20] G. Bernanos, *Pogovor karmeličank*, (navajam po nemškem prevodu *Die begnadete Angst*, Freiburg 1959), 125 sl.
[21] *Dnevnik*, 10.

ali manj izraz »katoliškega militarizma«, to je poslušnosti, ki je najprej izzvana, ponižujoča in nato vrnjena kot histerija, kot smrad po kipečem mleku, in preoblikovana v pragmatičen integralizem. Kolikor je govor o katoliški pokorščini tega tipa, ima obramba pristne katoliške avtoritete danes kaj opraviti z razkrinkavanjem integralizma, ki gre povsod, kjer se pojavi, čez rob dobrega okusa. Ne gre samo za to, da resnična avtoriteta ne potrebuje nobenega advokata, ampak tudi za to, da militanten katolik, če ostanemo pri tem, ni poslušen, ko je odgovoren, in ni odgovoren, ko posluša. Posluša, pa ne sliši; gleda in ne vidi. »Ultrakatolicizem« je virtualno prisoten povsod tam, kjer kdo svoje besede ali dejanja opraviči s sklicevanjem na poslušnost. Če si kdo npr. pravi: »Če bi poslušal, potem se mi ne bi zgodilo, kar se mi je,« ni povedal drugega kot to, da bo težave, do katerih je prišlo, težko sprejel odgovorno. Vsaj katoliški kristjan bi se moral zavedati, da je njegova svoboda, ki jo Cerkev spoštuje in se je veseli, ne samo velika vrednota, ampak da je nujno potrebna, če hoče častiti Boga, se pravi, če ga hoče slišati in mu odgovoriti. Svoboda ni strah pred tveganjem in strah za talente. Tveganje je v vsaki stvari. In tveganje je treba sprejeti z odprtimi rokami.[22]

Krščanstvu (in avtoriteti) nič bolj ne škodi kot taktika oziroma strategija. Kdor sebe preveč zaupa svoji službi ali s svojim naslovom prikriva, kar je v njem »osebnega« ali pa, kar je še bolj odvratno, to, kar je zagrešil na uradnem področju, poskuša preživeti in »odslužiti« na osebnem področju, je padel v zanko javnosti svojega naslova, ki naj bi ga varoval, pa ga ne. Toda ker ga naslov ne varuje in ker on ne varuje naslova, se je zgodilo, kar se ne bi smelo: nekdo je s svojim naslovom počel karkoli ali je taktiziral in na ta način moral »prodati svojo kožo«.

Glavni Bernanosov argument je »otroška poslušnost«. To je poslušnost »malega« človeka, ki je pokončen, resnicoljuben in pogumen. To so darovi, ki jih je Bernanos pripravljen dati Cerkvi. Poslušnost je človekovo temeljno orodje, s katerim se bori z resnico in zanjo.[23] To je dar, s katerim človek sebe preizkusi v neuspehu. Če rečemo, da se resnica in taktika izločata, nismo povedali vsega; taktika izloča resnico, človeka izprazni in ga »napolni« z dolgočasjem. Medtem ko hoče Bernanos naslikati »malega« človeka, ki se je izročil resnici in ne spreminja svojih stališč na osnovi trenutnih izkustev, se mora najbolj brezkompromisno spoprijeti z uboštvom, se pravi s prvim blagrom, ki postane sredstvo njegove najgloblje izpovedi o človeku.

4. Blagor ubogim v duhu

V zgornjih odstavkih smo hiteli k nedvomno najbolj pomembni in hkrati nevralgični Bernanosovi stvari, to je prenovi v duhu uboštva. Podobno kot mrena na mleku ne more preprečiti njegovega kipenja, tudi pretiravanje v poslušnosti ne more voditi drugam, kot v pogubo ali pa — k prenovi v duhu uboštva. Osrednji in neizpodbiten smisel blagrov je v tem, da so »barve« za sliko Kristusovega obličja, podobo Sina in otroka, Jezusa, ubogega in bednega reveža. Blagri, posebno prvi, so barve Kristusovega obličja v vsakem človeku. Jezus je šel

[22] Prim. G. Bernanos, *Das sanfte Erbarmen*, 97.

[23] G. Bernanos, *Scandale de la Vérité*, Gallimard, Paris 1939, 59 sl.; *Le Grands Cimetires sous la Lune*, Plon, Paris 1938, 23, 169.

skoz dobesedno revščino in jo razumel ne le táko, kakršna je bila, ampak tudi kot duhovno revščino, nemoč in tako naprej. Nikoli ne bomo do dna spoznali čudovite modrosti blagrov, ki so Bernanosu predvsem znamenje, da nas Bog pozna in nas takorekoč v njih »naslika« vsakega posebej. V času svojega bivanja v Braziliji je Bernanos začel pisati knjigo o Jezusovem življenju, vendar je napisal le nekaj strani. *Izbranci*, slovenski prevod nekaterih krajših Bernanosovih besedil, obsegajo med drugim tudi ta začetek Jezusovega življenja. Govoriti o blagrih je Bernanosu pomenilo isto, kot brati Jezusovo življenje kot zakrament. Kakšen zakrament? Bernanos misli na zakramentalnost bede in najbolj bednih ljudi. »To knjigo bi rad napisal za najbednejše od vseh ljudi. Rad bi jo napisal v njihovi govorici, vendar mi to ni dovoljeno. Ni mogoče posnemati niti bede, niti govorice bede. Sam bi moral biti beden, da bi bil brez Božjega ropa deležen zakramenta bede.«[24]

Nekaj povsem drugega je, če človek bede ne razume kot Kristusovih barv in kristjanovega »portreta«, ampak kot družbeno vprašanje ali družbeni »ideal« (redovništvo), svoje uboštvo (bedo) pa kot nesrečo oziroma obljubo kot družbeno krepost. Če uboštvo ni »uboštvo v duhu«, če ni izraz celotne osebe, ampak ovira ali paradoksalno orodje, potem ga človek prenaša in ga ne trpi. Nič ni bolj eksplozivnega kot krivica, ki jo nekdo samo prenaša, ali krepost, ki je ukazana. Nič ni za človeka bolj nevarno kot to, če se v svojem uboštvu čuti tudi ponižanega.

Jezusovi blagri, ki jih dopolnjujejo trije evangeljski sveti, so os sveta, ki med seboj povezuje vsa nasprotja in daje telo njegovi polarni napetosti. Blagor ubogim v duhu je duhovna postava Cerkve, ki samo sebe presega (transcendira) in postaja v svetu znamenje odrešenja. Bernanos je prepričan, da v Cerkvi nobena ustanova ni razumljiva brez duha uboštva. Bistvo žive Cerkve, tudi kot ustanove (in njenih ustanov), je v tem, da presega svoj prostor in da je uboga. Njeno uboštvo ni nič drugega kot stanje popolne odprtosti. V tem je skrit smisel prepovedi Davidu, naj ne gradi templja. To je živo nasprotje kulturi kot »proizvodu« ali vase zaprti kulturi. V razpravi o uboštvu, ki je najbolj skrivnostna postava Cerkve, je mogoče najti vzporednico k razpravi o grešnih strukturah. Za strukture brez duha uboštva je značilno ne le to, da so »profitne« in da zastopajo svoje interese, ampak da ne prenesejo reveža.

Komunizem in zahodni liberalizem sta si bila nekoč edina samo v tem, da je treba revščino (reveže) iztrebiti. Ideja o neprenehnem napredku (malthusianizem) je hkrati prva zamisel o kontroli rasti prebivalstva. Napredek je vedno bolj »proizvedena« kultura; dviganje življenjskega standarda ima med drugim tudi ta namen, da izumre rod revežev. Ne gre za to, kako vsem omogočiti dostojno življenje, ampak za to, kako iztrebiti »nebodijihtreba«. Ti so obsojeni na propad. Cerkev se je temu vedno upirala. Svojega socialnega nauka ni nikoli postavljala na prvo mesto. Takšno Cerkev bogati na nek način potrebujejo, da se lahko nanjo zgovarjajo, ko pravi, da »boste imeli reveže vedno med seboj«, in s tem opravičijo svoj pohlep po bogastvu. Paradoks moderne družbe in njenih ustanov je v tem, da so tudi kristjani začeli misliti, da je revščina sramota; v tej družbi in v teh ustanovah bomo zelo težko našli kristjana. Bernanos je obe stvari med seboj celo »pomešal« in zaključil približno takole: tudi če bi Cerkev bila zadolžena samo za to, da skrbi za reveže, da jim pomaga in jih rešuje

[24] *Izbranci*, 119.

njihove revščine, bi bilo za krščanstvo dejstvo izginotja revežev ena največjih nesreč, toliko bolj, ker Cerkev ni »vzrok« revščine, ampak odprtost za človeško čast revežev. Vzrok revščine je izraz v prenesenem pomenu in ne pomeni ničesar in nikogar, saj beda (slabšalni pomen) ni povzročena, ampak »hotena«. Ko (ali če) Cerkev ne bi bila več občutljiva za dostojanstvo reveža ali bi ji revščina postala odvratna, bi se sama pridružila tako imenovanim »vzrokom« revščine, ki jo delajo brezizhodno. Tudi brez tega načelnega Bernanosovega stališča do revežev, revščine in sploh do vprašanj družbene pravičnosti je treba upoštevati tudi njegovo natančno razlikovanje med vero in praktičnim življenjem. Ne gre samo za sprevrženo vero v napredek, ampak za usodno povezanost te »vere« z življenjem, ki družbeno vprašanje potiska na rob in iz njega dela v nebo vpijoč greh. Bernanos s tem tudi diagnosticira ločitev med (pravo) vero in življenjem, ki je tiha drama sodobnika. Tako je treba ta stavek vzeti dobesedno in v njem videti povezave še z drugimi rečmi, ki pri Bernanosu vest ne le dramijo, ampak jo dobesedno vržejo s postelje.

Razlikovati je treba, kot smo rekli, med meniško revščino (obljubo uboštva, ki jo dopolnjujeta čistost in pokorščina) in »obljubljeno« oziroma naloženo družbeno revščino, ki je plod demonične povezave med napredkom in človekove podrejenosti načrtom kolektiva.[25] V drami *Pogovor karmeličank* beremo: »Veliko vrst revščine poznamo; do tiste zadnje, najbolj bedne, in z njo se morate nasititi... Kdor bere naše odlične knjige, bo morda mislil, da Bog preizkuša svoje svetnike kot kovač, ki preizkuša trdost železa. Toda strojar preizkuša jelenovo kožo med prsti in tako preveri njeno mehkobo in dragocenost. O, moje hčere, bodite vedno take nežne priročne stvari v Božjih rokah. Svetniki ne otrdijo, ko jih zadene preizkušnja. Svetniki se ne razkačijo proti samim sebi. Jeza je hudičeva. In predvsem: nikoli se ne prezirajte. Zelo težko je sebe prezirati, ne da bi s tem prezirali in žalili tudi Boga... Naj se zgodi karkoli, se spominjajte tega, da je vaša čast v Božjem varstvu. Bog je sprejel vašo čast. V njegovih rokah je bolj varna kot v vaših. In zdaj, končno, vstanite! Z Bogom vstanite! Blagoslavljam vas. Z Bogom, moji otročiči.«[26] Tudi pri drugih Bernanosovih junakih zasledimo podobno lestvico vrednot, na vrhu katere so tri temeljne poteze bogopodobnosti: spoznanje, prostost, presežnost.

Duhovno uboštvo je vrednota samo tedaj, če je posnemanje Jezusovega uboštva, se pravi, če nekdo, podobno kot Jezus, postane ubog in eden izmed revežev, ubog brez namena. Zaradi Kristusa je postal stan ubogih časten in spoštovanja vreden. Biti ubog ne pomeni nevarnosti za bogate ali tlenje nasprotij do bogatih. Izraz »biti ubog« sam po sebi pove, da ne gre za nekakšno dejavnost, ampak za preprosto življenje. Jezus je s tem pokazal na pravo bogastvo življenja. »Bogat je bil, pa je zaradi nas postal ubog, da bi vi obogateli po njegovem

[25] S podobnega zornega kota je M. Buber analiziral konflikt med Hebrejci (Habiru) in Egipčani, kjer med drugim pravi, da je Egipt, ki je bil sicer »dar Nila« (Herodot), bil tudi plod neizmernih naporov vladarjev in ljudi, da so se mogli braniti pred nevarnostmi. To je vodilo v »kolektivno dolžnost«, v družbo brez slehernega prostora za svobodo, v družbo blagostanja, v kateri je bil tehnološki krog povsem pod kontrolo in tako naprej. Ko so nastopale različne naravne nesreče (Egiptovske nadloge, prim. 2 Mz 7, 8 – 12, 36), je imel kralj (faraon) priložnost »uradne« interpretacije nadloge, ki je imela za svoj cilj še večjo kolektivno disciplino. Hebrejci so bili nevarni zaradi tega, ker se niso nikoli povsem asimilirali in ostali vedno »tujci«, ki so hrepeneli po svobodi. Semitski element (element svobode, podoben obljubi uboštva) je bil v globokem nasprotju s kulturo, ki je vse podredila napredku in blagostanju; prim. M. Buber, *Moses*, Lambert Schneider, Heidelberg 1994, 23-41.

[26] G. Bernanos, *Pogovor karmeličank*, 38 sl.

uboštvu« (2 Kor 8, 9). Z obljubo uboštva krščanstvo gotovo ni prineslo v svet upanja na proletarsko diktaturo, ampak je prineslo upanje za družbo, v kateri je »biti reven« častno. Bog je postal človek med reveži. Ne moremo reči, da je revščina pogoj za duha uboštva. Sploh ne gre za to, da bi bilo eno odvisno od drugega, ampak za to, da bi revni imeli priliko živeti svojo čast. Obljuba uboštva ni noben program za življenje, na osnovi katerega bi nastala nekatera pravila obnašanja, ampak je preprosto: življenje. »Sploh ne gre za to, da bi reveža morali narediti bogatega... Tako bi pomnožili samo število navidezno bogatih... Gre za to, da bi reveža spoštovali, ali bolje rečeno, da bi mu čast vrnili. Tako močan kot slaboten ne moreta živeti brez časti, to je jasno, toda revež jo bolj potrebuje kot bogat.«[27] Vrniti čast revežu je dejanje, ki izvira iz obljube uboštva v duhu: kdor je sprejel povabilo »Hodi za menoj!« se je na nek način naselil med reveži, ki so brez časti. On bo tisti, ki jim bo v vsem enak. Ena najhujših stvari je, če kdo odpove, če do te odrešenjske izmenjave ne pride in če se revež začne pogrezati v lenobo, brezčastnost, popivanje in druge grehe, ki so značilni za »močne«.

Revščina ali bogastvo nista vprašanje denarja ali premoženja. Denar ne bo nikoli moralno opravičil svojega obstoja. Vedno bi se moral na nek način sebe sramovati. Denar je počasi vase posrkal vse dobro, kar je svet (civilizacije) spravil skupaj. Ena osnovnih metod totalitarne države je, da »kupi« sužnje, da jih dobro plačuje in da »pridne« poskuša asimilirati. V romanu *Velika pokopališča pod luno* Bernanos pravi, da ljudje niso bili nikoli toliko krepostni, da bi prezirali denar, in vedno toliko hudobni, da so prezirali bogate. Srednji vek je Jude spoznaval na podoben način kot spoznava kirurg rakavo obolenje. Ob ugodnih priložnostih so praznili blagajne Judom, ki so si nagrabili njihovega denarja. »Krščanstvo ni niti odpravilo bogataša niti obogatilo reveža, kajti nikoli ni imelo za cilj, da bi odpravilo posledice izvirnega greha. Moralo pa bi preprečevati zasužnjevanje zaradi denarja, ohranjati pravilno stopnjevanje vrednot, ohraniti čast. Toda po nekem podobno skrivnostnem zakonu, kot je tisti, ki živali in rastline v polarnem svetu pokrije z določenim plaščem, je bogataš v zanj tako neugodnem okolju razvil zavidljivo odpornost in vitalnost. Potrpežljivo je moral spremeniti ne le gospodarske pogoje, ampak tudi navade in moralo.«[28] Krščanstvo se je kljub temu vedno prizadevalo za ohranitev določene lestvice vrednot, čeprav se zdi, da ga »bogataš« v svojih domislicah prehiteva in da ni nikoli prišlo do radikalnih rezov v odnosu do »vrednosti« denarja. Bogataš je v najnovejši dobi svoje bogastvo navezal na tehnologijo, ki skupaj s kolektivizacijo dolžnosti in popolnoma kontroliranim umetnim okoljem postaja še bolj nevaren tiran kot denar. Najprej za bogate.

Denarja, bogastva ali napredka Cerkev ni nikoli neposredno obsodila. Celo nasprotno: prizadevala se je za to in ono s sredstvi bogatih. Toda nikoli ni popolnoma pozabila na reveže. To Bernanos obravnava v *Dnevniku*: »Sva midva ohranila to besedo? In če sva jo nedotaknjeno ohranila, ali je nisva postavila pod mernik? Ali sva jo delila tako siromakom kakor bogatinom? Seveda naš Gospod govori nežno z reveži, ali, kakor sem ti pravkar rekel, napoveduje jim uboštvo. Ni mogoče ubežati odtod, zakaj Cerkvi je izročena skrb za siromaka, kajpak. To niti ni tako težko. Vsak čuteč človek z njo vred opravlja to pokrovi-

[27] G. Bernanos, *Les Grands Cimetires sous la Lune*, 31; prim. *Balthasar*, 528.
[28] G. Bernanos, *Les Grands Cimetires sous la Lune*, 43.

teljstvo. Na tem mestu pa je sama – slišiš – čisto sama, da varuje uboštvu čast. O, naši sovražniki imajo pač lahko delo. 'Reveži bodo vedno med vami', to ni nobena hujskajoča beseda, le pomisli. Toda beseda je in mi smo jo prejeli. Toliko slabše za bogatine, ki hlinijo prepričanje, kakor da ta beseda opravičuje njihovo sebičnost. Toliko slabše za nas, ko služimo mogočnjakom za talce vsakokrat, kadarkoli se bliža vojska ubogih, da nam podira zidove mesta.«[29]

Bernanosu ne gre za obrambo (ali kritiko) nekega družbenega reda ali za pohujševanje nad tem, da družbena pravičnost ni mogla odpraviti revežev; gre mu namreč za moč duha proti vsem močem in dejstvom tega sveta. Moč duha, ki jo je prineslo v svet krščanstvo in ki jo edino brani, moč duha v odnosu do »stvarnosti« tega sveta, je edina, ki vzpostavlja na videz nižje vrednote in prek njih sporoča skrivnostno vrednost ne-moči duha, ki je močnejša kot vse ekonomske, družbene in politične oblike uresničevanja volje do moči. Moč nemške filozofije se je prek Nietzscheja izčrpala v »volji do moči«. Bernanos jo razkrinka s čudovitimi in hkrati strašnimi besedami: »Pravica močnejšega je stvarna. To je trdna in gosta snov. Bilo bi prismojeno misliti, da za te reči ne bi bilo prostora ravno v materialistični družbi. Pravica slabotnega je duh. Brez tega duha so slabotni samo odpadek, uporabni samo toliko, kolikor je v njih uporabna zmanjšana in razvrednotena moč, tako pomanjšana, da pride do izraza samo tedaj, če pride skupaj veliko revežev. Zaklad bednih je duhoven in razlog za blagrovanje socialnega stanu revežev pri Kristusu je v tem, da je vse, kar se izgubi za duha, izgubi tudi za reveža. Revež je izročen usodi duha... Kristjan sem, ker me zdrava pamet in zgodovina učita, da bodo vedno tudi premagani in da je krščanstvo stranka premaganih. Premaganih nimam rad zaradi nekakšne morbidne ljubezni do tega, kar se lomi, smrdi in razpada. Ljubiti zdihujoče in razpadajoče ni v moji naravi. Kolo zgodovine lahko obračamo kakorkoli: eno je gotovo, da bednih še nihče ni ljubil zaradi njih samih. Boljši jih samo prenašajo; in iz sočutja jih izločijo iz svoje ljubezni, kajti postava ljubezni je vzajemnost, v sočutju pa ni mogoča nobena vzajemnost... Bog me obvaruj pred tem, da bi premaganemu obljubil nekaj, česar se nisem še nikoli držal. Rad bi jim samo rekel, da je v tolikih stoletjih Kristusova beseda edina, ki jim ostane... Kaj naj počnemo z besedo? Jo je mogoče pojesti? In vendar! Če utihne ta beseda, niste nič več. Obkroža vas skrivnost, neizrečna prisotnost, duh. Sveti ste kot otrok. Ne brigajte se za to, kar pravim. Kristusova beseda vas pokriva, ne da bi to vedeli, živite v njej, skupaj s svojo revščino. Zaradi duha, zaradi tega niča je vaše meso nedotakljivo, kot svinjsko za Jude in muslimane.«[30] Bernanos revežev in revščine nima rad zaradi revščine ali sploh zaradi nekega »zaradi«, ampak hoče preprosto povedati, da je reveže mogoče imeti rad samo popolnoma zastonj. Ne gre za to, da bi namesto hrane ponujal besedo, ampak da z besedo ne bi ubijal. Hraniti se z besedo – to znajo reveži sami.

V *Dnevniku* je stavku: »Reveže boste imeli vedno med seboj« namenil cel odstavek. In potem pravi: »To je najbolj žalostna beseda evangelija, najbolj obtežena z žalostjo. V prvi vrsti velja Judu. Juda! Sv. Luka nam poroča, da je vodil račune in da njegovo računovodstvo ni bilo posebno pošteno. Prav. Skratka, bil je bankir med dvanajsterimi. Kdo je še kdaj videl, da je knjigovodstvo kakšne banke v redu? Verjetno je, da je delal preveč za svoj žep, kakor delajo pač

[29] *Dnevnik*, 70; prim. 64-74.
[30] G. Bernanos, *Nous autres Francais*, Gallimard, Paris 1939, 159-161; prim. *Balthasar*, 530.

vsi. Če naj sodimo po njegovem poslednjem poslu, bi Juda ne bil posebno sijajen borzni posrednik... Skratka naš Gospod je prav dobro poznal moč denarja; naredil je poleg njega prostorček za kapitalizem; dal mu je celo možnost in je celo vložil prvo glavnico pri njem... 'Reveži bodo vedno med vami,' odgovarja Gospod, 'mene pa ne boste imeli vedno'. To se pravi: 'Ne daj, da bi zaman bila ura usmiljenja! Storil bi bolje, da mi koj vrneš ukraden denar, kakor da skušaš mojim apostolom begati glavo s svojimi steklenimi gradovi ob denarju, vloženem v dišavsko podjetje in s svojimi dobrodelnimi načrti. Še več, ti se takole misliš laskati znani moji ljubezni do beračev, a se hudo motiš. Jaz nimam rad svojih siromakov, kakor imajo stare Angležinje rade svoje izgubljene mačke ali bike iz arene. Tako ljubijo bogataši. Jaz ljubim revščino z globoko, premišljeno, svetlo ljubeznijo – enako z enakim – kakor mož ljubi svojo zvesto družico ženo. Kronal sem jo s svojimi lastnimi rokami. Ne časti je, kdor hoče, ne služi ji, kdor ni najprej sam oblekel bele platnene halje. Ne more vsakdo jesti z njo kruha grenkosti, kdor bi želel. Hotel sem, da je ponižna in ponosna, ne suženjska. Ne zametava kozarca vode, če ga ponudiš v mojem imenu, in samo v mojem imenu ga sprejme. Ko bi revežu izvirala pravica le iz njegove stiske, bi ga vaša sebičnost hitro obsodila na najnujnejše, da bi potem to plačeval z večno hvaležnostjo in sužnostjo. Tako si se znesel danes nad to ženo, ki mi je pravkar močila noge z drago kupljenimi dišavami, kakor da naj bi reveži ne bili nikoli deležni dišavskih izdelkov. Ti si pač tiste vrste eden, ki so dali potepuhu nekaj denarjev, potem se pa pohujšujejo, če ga ne vidijo, kako jo ubere naravnost k peku... Na tehtnici mojega nebeškega Očeta tehta revščina veliko in vsi vaši ničevi zakladi ne bodo zravnali skledic. Reveži bodo vedno med vami iz istega razloga, kakor bodo vedno bogataši, to se pravi, pohlepni in trdosrčni ljudje, ki jim je manj mar posest kakor oblast. Taki ljudje so med reveži kakor med bogataši; berač, ki si ob potoku zdravi svojo pijanost, je morda poln istih misli kakor Cezar, ko spi v svojem škrlatnem šotoru. – Bogati in revni, kar poglejte se rajši v revščini kakor v ogledalu, zakaj ta je podoba vaše temeljne zmote, ta izpolnjuje tukaj na zemlji izgubljeni raj. Ta je praznina vaših src, vaših rok. Postavil sem jo tako visoko, se z njo poročil, jo kronal samo zato, ker mi je znana vaša hudobija. Ko bi bil dopustil, da jo imate za sovražnico ali tudi le za tujko, ko bi vam bil pustil upanje, da jo boste kdaj pregnali s sveta, bi bil hkrati obsodil tudi slabiče. Zakaj slabiči vam bodo vedno neznosno breme, mrtva teža, ki jo bodo vaše ponosne kulture z jezo in gnusom zvračale druga na drugo. Zaznamoval sem jim čelo s svojim znamenjem... Ko bi kdaj kakšen trenutek odtegnil svojo roko, bo suženjstvo, ki ga sovražim, oživelo samo od sebe pod enim ali drugim imenom, zakaj vaš zakon ima račune v redu in revež ne more dati drugega kakor svojo kožo.'«[31]

Blagri so »magna charta« osebe in njenega dostojanstva. Niti enega samega trenutka ne bo v zgodovini, ki bi prehitel evangelij. Kaj torej pomeni, da evangelij uči uboštvo v duhu na vsakem koraku? Ne gre zgolj za kateregakoli duha, ampak za tistega, ki more v bivanju reveža in slabotnega izraziti tiho in nenasilno kritiko »realizma« bogatih in hkrati videti in ne prezirati svojega uboštva. To je postava duha, duh otroštva. Svet sprevrženih vrednot bogastva, blagostanja za vsako ceno in popolne kontrole človeka zastruplja s tem, da nima več časa zase,

[31] *Dnevnik*, 71 sl.

za svoje upanje in svojo ljubezen. Namesto tistih, ki drvijo za udobjem in bogastvom, so reveži reveži preprosto zato, ker imajo to navado, da upajo.

Če je stvar taka, zakaj se svet sramuje revežev? Zakaj se jih sramuje Cerkev? Zakaj Cerkev sklepa zveze s srednjim slojem, z inteligenco in tako naprej in ne z reveži? Bernanos pravi v *Dnevniku* (po ustih zdravnika Delbenda): »Po dvajsetih stoletjih krščanstva, gromska strela, bi pa vendarle ne smelo biti sramotno, da je človek siromak. Ali pa ste vi zatajili vašega Kristusa! Iz tega ne morem ven. Ti, preljubi moj Bog! Saj razpolagate vendar z vsem, kar je treba, da ponižate bogataše, da jih spametujete. Bogataš hlepi po obzirnosti, čim bogatejši je, tem bolj hlepi. Ko bi imeli vsaj pogum, da jih brcnete tja v zadnje vrste, h kropilnemu kamnu ali celo v lopo, zakaj ne? To bi jim dalo misliti. Vsi bi zavijali oči proti klopi revežev, poznam jih. Povsod drugod prvi, tukaj pri našem Gospodu pa zadnji, ne vidite tega? O, vem, da stvar ni tako lahka. Če je res, da je siromak postava in podoba Jezusova – Jezusa samega – potem je seveda zoprno pustiti ga v častno klop, da bi ljudem kazal zasmehljivi obraz, s katerega po dva tisoč letih še niste znali obrisati pljunkov. Zakaj družbeno vprašanje je najprej vprašanje časti. Ravno krivično poniževanje siromaka ustvarja nesrečneže. Saj nihče ne zahteva, da opitate te ljudi, ko so tako dedno od očeta na sina izgubljali navado, (da bi se do sitega najedli) in bi verjetno kljub temu ostali suhi kakor trska. Še celo to bi radi dovolili v skrajni sili, da zaradi spodobnosti izločate potepuhe, delomrzneže, pijance, skratka: vse prikazni, ki so naravnost v sramoto. Ostane pa res, da bo siromak, pravi siromak, pošten siromak, sam od sebe šel in se posadil na zadnje prostore v Gospodovi hiši, to se pravi v svoji, in da še nikoli ni bilo in nikoli ne bo videti, da bi ga kakor pogrebni voz nališpani vratar prišel iskat za vrata in bi ga peljal pred oltar s častmi, kakor se spodobijo princu – princu krščanske krvi. Ta misel navadno zbuja posmeh med vašimi sobrati. Malenkosti, ničemurnosti. Toda čemu, vraga, se izlivajo take hvale mogočnežem te zemlje, da ob tem uživajo? In če jih imajo za smešne, čemu se potem dajo tako drago plačevati? 'Smejali bi se nam,' pravijo, 'berač v capah pa pred oltarjem, to bi se brž izprevrglo v burko'. Prav. Kaj pa, ko bo berač dokončno zamenjal svojo oguljeno suknjo z drugo iz umetne svile, kadar se lahko zanesete, da se ne bo več usekoval v svoje prste in da vam ne bo pljuval po preprogah, kaj boste napravili tedaj z beračem? Pojdite, no! Govorite, kar hočete, to mi je že vseeno, če me imate za bedaka, vendar je moja misel prava in tudi papež bi me ne mogel odvrniti od nje. In kar jaz pravim, prijatelj moj, so vaši svetniki delali, torej le ne more biti tako neumno. Na kolenih pred siromakom, bolnikom, gobavcem, tako gledamo vaše svetnike. Čudna vojska je to, kjer je korporalom dovolj, da mimogrede iz pokroviteljskega prijateljstva potrepljajo po rami svojega kraljevskega gosta, ki se mu do tal priklanjajo maršali.«[32] Tako torej zdravnik.

Župnik takrat ni mogel odgovoriti, kasneje pa zapiše, kaj da bi moral na to povedati doktorju Delbendu, »da Cerkev ni samo to, kar si on predstavlja, nekaka neodvisna država s svojimi zakoni, uradniki in vojskami, nekakšno čeprav še tako slavno razdobje v zgodovini človeštva. Ona hodi skoz čas kakor četa vojakov skozi neznane dežele, kjer je vsako redno prehranjevanje nemogoče. Živi od prebivalstva ob vsakokratnih vladah in družbah kakor četa vojakov od danes do jutri. Kako naj bi sicer vrnila siromaku, zakonitemu dediču Božjemu, kralje-

[32] *Dnevnik*, 92 sl.

stvo, ki ni od tega sveta. Cerkev išče siromaka, išče ga po vseh potih zemlje. Siromak pa je zmeraj na istem mestu, na najvišjem vršičku omotične višine, pred obličjem gospodarja brezen, ki mu že celih dvajset stoletij neutrudljivo ponavlja z angelskim glasom: 'Vse to je tvoje, če padeš predme in me moliš.' Taka je morda nadnaravna razlaga nenavadne odpovedi množic. Siromak zmeraj lahko z roko doseže oblast, ali siromak tega ne ve, ali vsaj zdi se, da ne ve. Njegove oči so uprte na zemljo in skušnjavec čaka vsak trenutek besede, ki bi mu izročila naš rod, a ta beseda ne bo nikoli prišla iz vzvišenih ust, ki jih je Bog sam zapečatil.« Zdi se, da se župnik spominja Božjega pečatnika iz preroka Izaija (prim. Iz 8, 16), kjer preroka varuje Bog sam in mu »brani«, da ne izda svoje skrivnosti in da sam ne postane »naprodaj«.

»Nerešljiva naloga: vrniti siromaku njegovo pravico, ne da bi mu povrnil oblast. In ko bi se zgodila nemogoča stvar, da bi neusmiljena diktatura, oprta na vojsko uradnikov, strokovnjakov in statistikov, ki bi jih zopet podpirali milijoni vohunov in orožnikov, uspela in se uveljavila po vsej zemlji hkrati, pri vseh krvoločnih duhovih, pri vseh divjih in zvitih zvereh, ki so ustvarjene za dobiček, človeški rod, ki živi od človeka – zakaj njegov neprestani pohlep po denarju je brez dvoma le hinavska ali nezavestna oblika groze in nepriznavne lakote, ki ga razjeda – ko bi se to zgodilo, bi se kaj kmalu pojavil odpor proti zlati sredini, aurea mediocritas, ki bi tako prišla do splošne veljave in zopet bi videli, kako bi povsod zacvelo prostovoljno uboštvo kakor nova pomlad. Nobena družba ne bo kos siromakom. Nekateri žive od neumnosti drugega, od njihove ničemurnosti, od njihovih napak, siromak pa živi od ljubezni. Kakšna vzvišena beseda!«[33]

V zadnjih dveh odlomkih zaslutimo, da je Bernanos siromaku namenil svoje najlepše misli in besede tudi zato, ker jo, kot pravi župnik, vidi samo med reveži ali vsaj noče videti v njeni institucionalni veličini in prekupčevalskih pogajanjih v korist domnevne pravice do privilegijev. Tako je Bernanos nenavadno blizu koncilski ekleziologiji, kjer Cerkev ne rabi komolcev, da bi si naredila prostor, ampak je doma povsod sredi tega sveta. Bernanos siromaka rad primerja Jezusu v Getsemaniju ali Jezusu, ki je premagal preizkušnje hudobnega duha. V komaj začetem »življenjepisu« o Jezusu pravi: »Revež ni človek, ki bi mu po njegovem stanu manjkalo najpotrebnejšega. To je človek, ki živi ubogo po vekotrajnem izročilu revščine, ki živi iz dneva v dan od dela svojih rok, ki jé iz Božje roke, pri Gospodovi mizi, kakor pravi star ljudski rek.«[34] Toda po drugi strani se revščine tudi boji. Bernanos ne razgalja samo sistemov, ki so hoteli reveža iztrebiti, ker je baje revščina sramotna. Tega začaranega kroga se boji, ko ne opazi le siromaštva, ampak bedo, ki komaj še, kot mrena na kipečem mleku, zadržuje, da vse skupaj ne uide čez rob. Nihče ne verjame v moč te tanke mrene. Beda brez časti je eden najnevarnejših proizvodov sodobnega sveta. Bernanos opozarja na neprostovoljno (vsiljeno) revščino, ki je brez upanja, in kuhajoče se nasilje.

V številnih nastopih po vojni je Bernanos brezkompromisen kritik revščine, ki je kot odpadek z mize bogatih. Toda tudi že v *Dnevniku* govori o izkustvu bede bodisi v Franciji, bodisi še posebno pri Rusih, ki poleg običajne bede trpijo še vsiljeno (ideološko) bedo, ki je ni mogoče dostojno živeti. »Bodi zahvaljen tisti, ki mi je otroško srce obvaroval obupa! To je stvar, ki je svetovnjaki nikakor

[33] *Dnevnik*, 103 sl.
[34] *Izbranci*, 120.

ne poznajo dovolj ali pa jo pozabljajo, ker bi jih plašila. Med siromašnimi prav kakor med bogatimi je revež sam, tako sam kakor kraljev sin. Vsaj pri nas v tej deželi si ne delimo siromaštva, vsak siromak je sam v svoji bedi, v bedi, ki je samo njegova, njegova, kakor je njegov obraz, kakor so njegovi udje. Mislim, da nisem imel nikoli jasne predstave o tej izgubljenosti in osamelosti ali pa si je sploh nisem ustvarjal. Preprosto sem sledil temu zakonu življenja, ne da bi ga razumel. Na koncu koncev bi ga bil vzljubil. Nič ni tršega kot ponos revežev... Da, to bi me res moralo navdati z grozo. Vendar mislim, da taka beda, beda, ki je pozabila vse do imena, ne išče več, ne sklepa več, položi svoj izmozgani obraz kamorkoli, da se mora nekega dne zbuditi na rami Jezusa Kristusa.«[35]

Bernanos nam v svojih delih daje čutiti svojo paradoksalno radost nad nezlomljivostjo upanja, ki ga ima ubožec. Svoje veselje položi tudi na usta karmeličank, ki pravijo: »Ali ni uboštvo naša prva obljuba. Naj bomo sedaj še tako revne, sledimo Gospodu le od daleč: nismo še tako uboge, kot je bil on.«[36] Podobno kot župnik iz Ambricourta govori v *Pogovoru karmeličank* tudi priorica svoji namestnici: »Niste me natančno poslušali, mati Marija, kar sem rekla. Ali pa ste me narobe razumeli. Nismo me tiste, ki naj bi odločile, ali bodo naša imena nekoč v brevirju ali pa ne bodo. Jaz ne računam na to, da bom kdaj med gosti pri gostiji, o kateri govori evangelij; tam se drenjajo na prva mesta in se tako izpostavljajo nevarnosti, da jih bo moral gospodar postaviti na zadnje mesto.«[37] Njene sosestre je ne razumejo, ker ne vedo, kako so lahko celo v svojem mučeništvu ne le blizu, ampak tudi daleč stran so od Gospoda. Revščina in uboštvo. Revščina v povezavi s kakšno otročjo vero je lahko nevarna, če tisti, ki jo prenaša, ne ve, koga pravzaprav išče, niti ne, da njega nekdo išče. Največje preizkušnje človeka tako ali tako povsem osamijo. Ne more se sklicevati na nekakšno »skupnost«. Skupnost varuje do neke mere. Ob tem je mogoče dobiti občutek, da je to pot siromaštva, se pravi zapuščenost in neka oblika temeljne osamljenosti slehernega človeka v njem samem in v svetu, prehodil tudi Bernanos sam. Iz *Pogovora karmeličank* smo malo prej navedli odstavek, ki je zares presenetljiv: sosestre ne razumejo svoje priorice in tudi ne vsakdanje govorice samostana. To skratka pomeni, da izkustvo samote in zapuščenosti ni »vsakdanje« celo v tistih (redovih), ki so samoto, zapuščenost in to skrajno obliko uboštva izbrali z zaobljubo. Bernanos pa jo nosi v svojem srcu sredi sveta.

Kakorkoli že, Bernanos nosi samoto, zapuščenost in uboštvo v svojem srcu. Celo zaveda se — morda je to sploh eden od vrhov osebne in individualne zavesti, — da sta ga samota in uboštvo obvarovala marsikaterega zla in ga celo obdarila z dobroto, ki jo je sicer njegov čas preziral in bi jo tudi on, če se ne bi seznanil z uboštvom. Revščina ne varuje dobrin, ampak življenje. Bernanosu je revščina obramba vrednot. Nagrajuje s preizkušnjami. Bernanos pravi, da je prostovoljno uboštvo »velika pustolovščina« modernega sveta, pustolovščina tudi zaradi dejstva, da je to »edini poklic«, v katerem tistim, ki so »poklicani« in »odgovorijo«, nikoli ne manjka osnovnega sredstva za izvrševanje njihovega poklica: revščine. Uboštvo — to nenavadno bogastvo — je temelj blagrov, ta svet pa je njegova atmosfera. V istem smislu so blagri temelj uboštva. Bernanos po-

[35] *Dnevnik*, 60 sl.
[36] G. Bernanos, *Pogovor karmeličank*, 83.
[37] *Prav tam*, 90.

gosto ponavlja, kako nevarno je, če mislimo na boljši svet zgolj kot na svet blagostanja, da odpravljamo uboštvo, se sramujemo revežev in revščine in blagostanje sprejmemo za kriterij družbenih vrednot. V tem svetu namreč obstaja določena oblika bede in krivice, v katero ni mogoče poseči, ne da bi hkrati prišli v nevarnost, da uničimo človekovo svobodo. »Kaj hočete, ubogi junaki so se rodili v atmosferi blagrov; v vaši ne morejo dihati. Vi boste seveda poskusili, da bi jih prilagodili svojemu dihanju, ker čutite njihovo samoto.«[38] V čem je težava? Morda je v tem, da je tistega, ki ni revež in to tudi noče biti, mogoče užaliti že s tem, da za trenutek spregledaš to, kar počne. Njegova dela so pomembnejša kot njegovo življenje. Ni torej čudno, da religije v visokih kulturah poznajo svoja božanstva predvsem po njihovi dejavnosti, ne po svojem bivanju, po čemer se razodeva »Jaz sem« (Jahve, prim. 2 Mz 3, 14). Poleg tega se tisti, ki ni revež in to noče biti, revščine in reveža boji in je pripravljen biti kriviČen tudi v izkazovanju pravice. Ko hoče pomagati, je največ, kar si lahko »bogati« v tem primeru želi, to, da revež ne bi bil več revež. Na živce mu ne gre samo njegova revščina – v njej vidi celo določeno krivico in zanjo se čuti krivega tudi sam, a je ne more in tudi noče postaviti tako visoko, da bi se ga dotaknila, – ampak tudi njegova svoboda. Od pradavnine je mogoče čutiti nasprotje med trdnostjo države in nestanovitnostjo pustinje in neuklonljivostjo reveževega okolja. Posredna kritika bogastva s strani revežev lahko sproži neizmerno krivico do njih, ki so takorekoč na robu zgodovine in jih bo zdaj zdaj krivica »spravila v zgodovino« prav v tisti stvari, v kateri so bili ubogi v odnosu do »bogatih« kljub vsemu njihovi prenovitelji vsaj v prebujeni vesti.

Bernanos predvideva, da v prihodnji (sedanji) totalitarni in racionalni državi za reveže ne bo več prostora.[39] V mislih ima tedaj še zelo vase zagledan komunistični režim v Rusiji in nemški nacionalsocializem. Mnogi, ne samo samodržci, ampak žal celo mnogi kristjani, so si bili edini v tem, da je revež »species hominis«, ki je določena za izumrtje. »Zares nič lažjega, kakor da jim (revežem) dopoveš, da je revščina nekakšna sramotna bolezen, nevredna olikanih narodov, in da jih bomo v trenutku rešili te njihove umazanije. Ali kdo izmed nas bi upal tako govoriti o uboštvu Jezusa Kristusa?«[40] Dejanski problem je mnogo starejši: že Luter razglasi meniški stan za ne-poklic; tisti, ki hoče biti in noče imeti, ne sodi v družbo, ki potrebuje podložnike. V religiji razodetja je izrazit primer uboštva in »ubožca« že Abraham. Ni dvoma, da je bistvena poteza Abrahamovega Boga prav dejstvo, da ta od Abrahama ne zahteva hlapčevske podrejenosti. Tudi Bog se ne pusti pretentati.

Glede na to verjetno ni težko ugotoviti, da Bernanosa ne bomo našli na strani »pravilno mislečih«. Ena najhujših krivic, ki se je godila revežem, je bila, da so jim bogati, nemalokrat tudi cerkveni dostojanstveniki, dokazovali, da so za svojo revščino krivi sami. Dvojno zlo torej: najprej se revščina pojmuje za sramoto, nato pa še to, da so reveži za svojo revščino krivi sami. Bernanos v svojih romanih sluti revolucijo tistih bednežev, ki so začeli sanjati o reviziji neke pogodbe, ki jo je nekoč kanil skleniti hudobni duh z Jezusom. Sedaj bi jim to prišlo prav. Ni Mojzesov, ki bi že samo s svojo pojavo osporavali vsako

[38] *Le Grands Cimetires sous la Lune*, 170 sl.; prim. *Balthasar*, 537.
[39] Prim. *Dnevnik*, 59 sl.
[40] *Dnevnik*, 66.

interpretacijo dejstev, s katero bi močni postali še bolj močni in njihove odločitve še bolj utemeljene.

Po drugi svetovni vojni je Bernanos veliko potoval po Evropi in imel priložnost spregovoriti in spoznati bedo in odločitev močnih, ki sta reveže pahnili v brezizhoden položaj. Sramota je, kot pravi, da se humanitarne akcije tako poveličujejo, saj njihov cilj pogosto ni nič drugega kot sramotenje revežev. Cela vrsta institucij moderne države: od skrbi za bolne do posvetovalnic, od ugotavljanja brezposelnosti, njenega opravičevanja in iskalcev pravic za invalidnino, izpolnjevanje formularjev in poniževalne izjave o »nezmožnosti za delo« (edino opravičilo za lenobo) – pri vsem tem ne gre za nič drugega kot za poskus, kako iztrebiti raso nekoristnih revežev. V *Dnevniku* pravi: »Ponižati na stopnjo živine, čeprav nekoliko boljše živine, četrtino ali tretjino človeškega rodu, morda ni bila predraga kupnina za to, da so prišli nadljudje, čistokrvneži, resnično zemeljsko kraljestvo... Tako pač mislijo, a ne upajo povedati. Ko se je naš Gospod poročil z uboštvom, je dvignil siromaka v tako visoko dostojanstvo, da ga nihče več ne bo vrgel s tega podstavka. Dal mu je prednika, in kakšnega prednika!... Upornega ima še skoraj rajši kakor v svojo usodo vdanega; zdi se, kakor da že pripada Božjemu kraljestvu, kjer bodo prvi zadnji... Kaj hočeš, tedaj se začne nesreči upirati država. Čedi berače, obvezuje pohabljence, pere srajce, potepuhom kuha juho, jetičnim snaži pljuvalnike, zraven pa gleda na uro in se vprašuje, če ji bodo pustili kaj časa za njene lastne opravke. Seveda še zmeraj rahlo upa, da bo lahko s stroji opravljala dela, ki jih je včasih valila na sužnje. Kar! Stroji se ne nehajo vrteti, brezposelni ne množiti se, tako, da se zdi, da ti stroji proizvajajo same brezposelne, vidiš to?«[41]

Kaj je to: upanje ali brezup ob pogledu na svet, v katerem ni prostora za odpoved, v katerem je prostovoljna izbira uboštva ne-dostojanstvena in celo škodljiva, v katerem je mogoče opravičiti uboštvo samo kot prisiljeno in vsiljeno sramotno bedo? Bernanos seveda ne verjame v raj. Ta vprašljiva podoba je že od najbolj davnega pomnjenja naprej verjetno prej podoba človeškega hlepenja po moči in oblasti kot pa želja po pravih vrednotah. Bernanos tudi ne verjame, da bo kdaj tista masovna revščina, v katero so mnogi preprosto pahnjeni na rob in čez rob (nekakšne) zgodovine, »prostovoljna izbira« mnogih med njimi. Pač pa je mnogo bolj gotov, da oblast človeka »zazida«, napihne in oropa njegove notranjosti, da v uboštvu ne vidi več drugega kot bedo in zapuščenost. Ali ni začetek vsake totalitarne države poskus (načrt) iztrebljenja revežev? Ali je njena parola »blagostanje« še kaj drugega kot osiromašenje človeka od znotraj? Bernanos je prepričan, da je to nerazumljivo in vedno se ponavljajoče sovraštvo do revežev in potepuhov znamenje za to, da je neprostovoljna in sramotna beda tudi simbol človekove popolne prekinitve odnosov z Bogom, ki osvobaja. V bibličnem okviru je mogoče govoriti celo o nekakšni »neosvobodljivosti« ali o temeljni oviri za to, da bi bil človek (predvsem) nosilec besede, ki je brez vsake magične moči.

Zaman bomo čakali na konkretne predloge, kaj storiti. Zgoraj smo že navedli stavek, da je »vrniti siromaku njegovo pravico, ne da bi mu povrnil oblast« nerešljiva naloga.[42] Bernanos se boji vladanja revežev, kajti tisti siromaki, ki čakajo na (priložnost za) oblast, so »obljuba« neusmiljene diktature. Ka-

[41] *Dnevnik*, 58.
[42] *Dnevnik*, 104.

kor je Božje kraljestvo nadčasovna resničnost v času, tako so tudi reveži. Reveži so »sol upanja«. Sol peče. To upanje ni lahko. Nobeno upanje ni samoumevno. Zato so to upanje res razumeli samo svetniki. Žal je tako, da se na to spomnimo šele po smrti svetnikov. Ko govori Bernanos o Lutru, pravi, da je on z eno potezo nahujskal proti sebi vso povprečnost, toda tega napora ni zdržal. »Še vedno sem verjel... da bi veliki začetniki krivih ver, ki so opustošili Cerkev, lahko prav tako postali njena slava; verjamem, da so bili izbrani, odločeni in zaznamovani za posebno življenjsko pot, za čudovito pustolovščino. Logično sem potem prisiljen verjeti tudi, da so bili obdarjeni z neprecenljivimi milostmi, ki pa so jih zapravili, zagnali v veter, izgubili v praznih razpravah; da so dobili neizmerne in nepreštevne duhovne zaklade, ki bi morda zadoščali, da se z njimi nasičuje nedolžno krščanstvo cela stoletja... Imamo polno pravico, da si predstavljamo, kako bi tisti mali Jud z imenom Savel končal svoje življenje v kašni temačni vaški sinagogi, če ne bi nekega večera padel v prah... ko se mu je udrl po licu sram, očitki, ljubezen in solze. Imamo pa tudi vso pravico, da si mislimo, kako bi lahko bil največji začetnik krive vere, bolj nevaren on sam kot Nestorij, Arij in Luter skupaj. Kajti bil je kakor ogenj, ki greje ali pa použiva, očiščuje ali pa ruši. Erfurtskega meniha bi preizkušnja, ki ga je pogubila, gotovo lahko tudi rešila. Bila mu je v pogubo ali v slavo... 'Oh, Martin, sin moj! To, kar sem ti dal, ni nič v primeri s tistim, kar sem ti prihranil, če mi ne uideš iz rok! Misli na mojega apostola Pavla, ki ga imaš tako rad.'«[43] Bernanos je prepričan, da so svetniki pot, po kateri drugi spoznavamo, koliko je treba trpeti za Božje ime; ne to, koliko krivic je treba prenesti, ampak »quanta oportet eum pro nomine meo pati« (prim. Apd 9, 12-16).

Sklep

H. U. von Balthasar je v predgovoru k študiji o Bernanosu med drugim napisal, da je potem, ko sodoben čas ni dal pravega nasledstva cvetoči katoliški poeziji v Franciji iz prve polovice našega stoletja, naš čas storil premalo, da bi vsaj avtorji kot so Bloy, Péguy, Claudel, Bernanos in drugi postali bolj naši. Tudi teologija jih je pozabila in se raje ukvarja sama s seboj in se v tem času preživlja skoraj samo z nekakšno »balastno« hrano, ki jo komaj drži pri življenju. Teologija je (bila) premalo odprta, da bi dojela znamenja časov in živela v svojem času. Njena neprestana skušnjava je v tem, da bi »imela mir« in se naselila v muzeje. Tam je red, dovolj prostora, mir – in hlad. Ljudje hodijo samo še gledat in poslušat.

Dotakniti se Bernanosa nikakor ne pomeni, da ga je treba narediti za teologa. Bernanos je bil izredno povezan s svojim celotnim okoljem. Redkokdo je tako dobro razumel, kaj pomeni neločljivost med vero in življenjem. Redkokdo se je natančneje zavedal, da pomeni »verovati« tudi »prestopiti cerkveni prag«. Nedvomno je bil tudi teolog. Globoko »teološko« je njegovo razmišljanje o liberalizmu v veri, se pravi o trditvi, da ni nobene posebne resnice, da je vseeno, kaj veruješ, saj je vera predvsem intelektualni pristanek na določeno resnico, ki je prav tako dobra kot druga itn. On namreč gleda na vero kot na nekaj resnično človeškega, na njeno povezanost z življenjem. Soočenje z anti-

[43] *Izbranci*, 113 sl.

dogmatičnim načelom je bilo soočenje z ne-resnico na področju religije, kjer ogenj neresnice gori.[44] Iz Bernanosa tudi nočemo narediti svetnika ali poznavalca svetništva. Glavni namen predstavitve tega Bernanosovega miselnega sklopa je v tem, da odkrijemo sodobno misel verujočega človeka in da srečamo mislečega, ki se ni pustil prepričati o stvareh, ki jih je videl, in ki ni nehal misliti po svoje in pogumno. Zato je njegova beseda več kot literarna umetnina. Izraža živo in živeto besedo. R. Schneider je leta 1942 zapisal: »Ne iščem novih misli, ampak to iščem, kakor bi služil razodetju; in s tem priznanjem povezujem prošnjo, da me ne vprašujete po osebnih motivih. Moja edina želja je, da bi bil priča resnice, in zato prosim vse, ki to začutijo ob mojem delu, da mi iz dneva v dan pomagajo, da to ostane moja edina želja. Resnica, ki iz nas naredi pričevalce, je neprimerljivo večja kot mi.«[45] Bernanos izraža umetnikovo zavest, da umetnik nima pravice vnašati zmede v svet prek umetnosti, čeprav pozna stisko in zmedo, da bi lahko o njiju kričal.

V teologiji je veliko vprašanj, ki zahtevajo pogumno soočenje z resnico. To nam pomaga pokazati prav Bernanosovo prebujanje vesti. Skrivnosti ne bomo nikoli razvozlali do te mere, da ne bo več skrivnost; razvozlanje skrivnosti pomeni njeno uničenje. Skrivnost je predvsem tisti del stvari (človeka), ki je obrnjen proti Bogu, v absolutno. Bernanos bi k temu dodal: »Ne drezajte v religiozna vprašanja, če nimate resnega namena verovati.« Ena največjih skrivnosti je strašno dejstvo Jezusa pred Pilatom: Resnica sama pred človekom, ki mu govori, a je ta ne vidi in ne sliši. Če hočemo videti človekovo skrivnost z Bernanosovimi očmi, se moramo podati v Getsemani, kjer je Bog človeku najbolj blizu. Jezus v Getsemaniju je izhodišče razmišljanj o človeku, ki je takšen, da potrebuje odrešenja, in je poklican, da na Božjo pobudo odgovori z vsem svojim bitjem. Skrivnost sama po sebi ne prepričuje in je ni treba dokazovati. Vsaka od njih govori o ravni odnosov z resnico. Verujoč človek gotovo ne bo dokazoval pravilnosti svoje vere, ampak jo bo pokazal v življenju. Tudi tisti, ki ne veruje, svojega stališča ne more zagovarjati tako, da postavi vero pod vprašaj, ampak tako, da pokaže, da je smisleno življenje mogoče tudi brez vere; če tega ni sposoben, njegovi dokazi ne zdržijo. Bernanosovi junaki so včasih plašni, a ravno ti poskušajo »podoživljati« Jezusovo življenje. To ni posnemanje Jezusa Kristusa, ampak »hoja za njim«, predvsem hoja za trpečim Jezusom v vrtu Getsemani.

Bernanos Cerkev ljubi, a je ne zagovarja. Cerkve ni mogoče uničiti tako, da podcenjuješ njene vrednote, z apologijo pa ji tudi ni mogoče koristiti. Področje vere je onkraj spletk, ki jih ustvarjata obramba ali napad. Krščanstvu manj škodi sovražnik Cerkve kot njen pripadnik, ki je brez vere. Zmeda okrog krščanstva je do neke mere razumljiva, ker je toliko ljudi, ki so deklarirani kristjani, a se ne upajo prestopiti praga Cerkve, se pravi Cerkve, ki je romarica brez zastav. V tej Cerkvi je govor tudi o Božji odsotnosti. Morda ta izraz na enostaven način pove, da se Bog v krščanstvu ne dokazuje s svojo dejavnostjo (Zakaj Bog ničesar ne stori?!), ampak s svojo prisotnostjo. To je eno temeljnih sporočil religije razodetja, ki jo predstavlja in živi Cerkev. Bernanos je teolog v tem pomenu, da odkrito govori o pričevanju Božje ljubezni in o njenem včasih zastrašujočem

[44] Prim. R. Schneider, *Gesammelte Werke* IX, Insel, Frankfurt 1978, 361.
[45] R. Schneider, *Gesammelte Werke* IX, 14.

obrazu, ko jo človek prežene iz svoje srede in ga zajame ropot praznega prostora.

Cerkev je znamenje, da razpetost in nasprotja sveta povezuje med seboj »os« Božjega usmiljenja. Če ne bi bilo Cerkve, bi na svetu zavladala strašna sterilnost razčlovečenja. Bernanos se zanima za »mlado« Cerkev, za Cerkev, ki stoji na Petrovi veri. On je na Jezusov klic stopil z ladje in zakoračil po vodi. Ladja ga ni utesnjevala. Zato pa kristjan kliče Jezusa na oltar, da mu pove, kam naj gre danes. Bernanos se v iskanju identitete Cerkve ne vrača k prvotnemu krščanstvu, saj je ta pot nemogoča, ampak pravi, da Cerkev nastaja po ljubezni. V njej je mogoče najti vse, kar se zdi včasih tako daleč in nedostopno. Zapustiti obstoječe okvire je zapoved dneva (ljubezni). »Že od začetka je bila moja Cerkev to, kar je še vedno, to, kar bo do zadnjega dne: pohujšanje za močne značaje, razočaranje za šibke, preizkušnja in tolažba za ponotranjene duše, ki v njej iščejo samo mene... In v njej sem bolje skrit, kot bi si kdo mislil ali pa kot vas nekateri izmed mojih duhovnikov skušajo prepričati — še težje me je najti v njej kakor v malem betlehemskem hlevu, če se mi ne približate ponižno za modrimi in pastirji.«[46]

[46] *Izbranci*, 116.

A. Slavko Snoj

Kongres evropskih predavateljev katehetike

Od 23. do 28. maja 1994 je bil v Čenstohovi na Poljskem kongres stanovske organizacije Evropskih predavateljev katehetike (Équipe européenne de catéchèse). Bilo je 62 udeležencev iz 18 držav. Iz Slovenije sta stalna člana skupine A. S. Snoj in F. Škrabl. Prvič je bilo zborovanje v vzhodni Evropi in prvič so se ga udeležili zastopniki iz Rusije, Ukrajine, Romunije in Letonije. Organizirali so ga profesorji katehetike s poljskih teoloških fakultet in visokih šol. Vodil ga je dr. Ladislav Kubik iz Krakova. Tema kongresa je bila: Odkrivanje simbolov kot osrednja naloga kateheze, cilj pa spoznavati zanimive dosežke na verskovzgojnem področju, jih preverjati ter nakazovati pot v nova raziskovanja didaktike simbolov.

Zanimive izkušnje o uporabi novih simbolov pri mladinski katehezi so posredovali iz Londona. Za uvajanje v simboliko uporabljajo moderno likovno umetnost, glasbo, medije kot simbole komuniciranja (telefon), način oblačenja kot identifikacijsko sredstvo mladih, simbol najboljše(-ga) prijateljice(-a), simbol bratstva v kulturni raznolikosti itn. Poljske izkušnje spominjajo na bogato izročilo, vendar bodo nekatere starejše simbole nezadržno nadomestili novi.

Osrednji referat je skušal predstaviti katehetski odgovor na vprašanje: Didaktika simbolov - modna beseda ali nova versko-vzgojna paradigma? (prof. dr. R. Sauer, Osnabrück). Francosko dopolnilo je predstavilo uvajanje v svet simbolov kot eno prvih katehetskih zahtev (A. Fossion, ravnatelj Lumen vitae, Bruselj). Naše prednostne naloge so: omogočanje doživljanja simbolov pa tudi njihove kritike, uvajanje v kulturo branja, saj je beseda osrednji simbol; simbolni svet je nenehna milost (danost), pa tudi nenehna naloga za kateheta. Krščanstvo ima posebni simbolni red (nova zaveza!), ki (v glavnem) ni v nasprotju s splošno človeškim redom. Ima pa svoje dodatne temeljne simbole, Božja znamenja: vero in očenaš, Sveto pismo, zakramente. S katehiziranci smo pred dvojno vlogo: da ponovno odkrivamo simbole in da v njih prepoznamo krščansko veselo oznanilo.

Delo je potekalo tudi po skupinah, ki so obravnavale posamezne vidike didaktike simbolov. Praktični primeri so ponazarjali, kako je mogoče uvajati v simbole po vzorcu prepletanja in korelacije življenjskih izkušenj katehizirancev z razodetim sporočilom; kako simboli ustvarjajo komunikacijo med verujočimi in jo zahtevajo. Teorijo so vedno znova osvetljevali zgledi iz prakse, npr. kako je lahko tudi reklamna popevka za pralni stroj simbolno izhodišče za uspelo katehezo: Dajmo našo ljubezen v pralni stroj (C. van der Plancke). Doživeto in

nazorno je bilo tudi pričevanje o simbolnem izražanju na evropskem ekumenskem zborovanju v Baslu leta 1989 (G. Miller). Tako je nastajal osnutek za katehetiko in pedagogiko religije o krščanskih simbolih, ki temeljijo na splošni antropološki simboliki.

Vznožje Jasne Gore, kjer je potekalo zborovanje, in neposredna bližina »črne Marije«, obisk samostana (»kjer so bili tudi v najtemnejših trenutkih zgodovine kristjani vedno svobodni«) in somaševanje z aktualnimi in sporočilnimi nagovori, ki so jih pripravile predstavnice udeleženk kongresa - vse to mu je dalo prav posebno simbolno obeležje. Organizatorji so poskrbeli tudi za bogat kulturno-zgodovinski program še zlasti med obiskom Krakova in njegovih znamenitosti.

Ob koncu kongresa smo izvolili novo vodstvo. Predsednik je postal E. Alberich (Rim), njegovi sodelavci pa so še A. Fossion (Bruselj), M. Foley (London), R. Murawski (Varšava) in R. Sauer (Osnabrück).

A. Slavko Snoj

Življenje in oznanjevanje v postmoderni*

Uvod

»Kdo od nas Slovencev ne imenuje z veliko častjo in hvalo apostolskih bratov Solunčanov sv. Cirila in Metoda, prvi zvezdi verskega pouka in našega slovstva?... Ozrimo se v bližnjo Kranjsko, ki je od nekdaj glava slovenščine bila in je zvonec nosila po svojih slavnih možeh, za slovenščino gorečih, in srečali bomo lepo število pridnih delavcev na slovenskem polju. Trubar, Dalmatin in Bohorič... akoravno so nesrečno od prave vere zavili, Bog je njihove greške narodu našemu v dobro obrnil.« Tako začne Anton Martin Slomšek hvalnico našim velikim možem z različnih področij narodnega, kulturnega in verskega življenja.[1]

Tudi mi želimo ob 25. obletnici katehetskih tednov obuditi hvaležen spomin na častitljive začetnike katehetske in zato cerkvenostne prenove po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru pri nas. Naj omenimo Jožeta Bertonclja, Franja Godniča in Lojzeta Kozarja; med prvimi katehistinjami pa Sonjo Bizjak, Vido Detela, Angelo Knaflič, Rado Krečič in s. Cecilijo Žužek; pokojnih: Valterja Dermota, Alberta Metlikovca, Draga Oberžana, Jožefa Pogačnika, Antona Smerkolja in nekaterih katehistinj smo se že doslej spominjali.

»Človek je kakor drevo, izkoreninjenost je nevarna,« pravi naš pisatelj Zorko Simčič. Udeleženci in udeleženke katehetskih tednov poganjamo iz naših korenin. Primerno in smiselno pa se bomo oddolžili našim velikim predhodnikom le tako, če ob njihovem zgledu iščemo navdihe za prihodnost, ki se odpira »religioznemu tržišču«, pojema pa udeleženost Cerkve na njem. Polagoma, a zdi se, da nezadržno.

1. Svet brez Boga?

Ta zmeda nekatere zavaja – glede na njihov značaj – v kljubovalno ali v malodušno »teologijo neuspeha«. To je razumljivo, a nekoristno in uničujoče za osebno srečo oznanjevalcev. Zastira jim pogled na resničnost in milost sedanjosti, zato je tudi nepravilno. Če bi odrinjanje Cerkve (ne pa religije!) iz modernega življenja ocenjevali le z vidika preteklosti, bi to bilo teološko zmotno in

* Govor na proslavi srebrnega jubileja katehetskih tednov na Mirenskem Gradu, 17. 2. 1995.

[1] A. M. Slomšek, *Slava rajnim rodoljubom in utemeljiteljem našega slovstva*, v: *Drobtinice* 16 (1862), 72.

cerkvenostno pogubno. Raje poglejmo na oznanjevalne probleme sedanjosti kot na resnične probleme vere, ki jih mora reševati Cerkev danes.

Žgoče je vprašanje, kako v času postmoderne izraziti vsebino vere, še bolj pa, kako v življenjskih zgodbah posameznikov razložiti njen pomen. Prav to pa je nenehna naloga Cerkve. Očitno ima vse Božje ljudstvo težave pri tem, da bi svojo vero pristno izrazilo, tako da bi jo bilo lahko posnemati. Tega ne moremo posebej očitati nikomur, saj se tiče nas vseh v Cerkvi, ki nas je Bog poklical k oznanjevanju po krstu, birmi ali mašniškem posvečenju. Vprašanje pa se še zaostruje v sedanjih kulturnih in družbenih razmerah.[2]

Ne gre le za težavo s posredovanjem vere, temveč za vero samo. Kajti ta je življenjsko pomembna in je resnično vera le, kadar je življenjska. Oznanjevalni problemi zadevajo Cerkev v njenem bistvu. Ne le zato, ker mora v svobodni družbi vsaka ustanova preverjati svojo ponudbo in se vprašati, kako jo predstavlja. Tako ravnanje, ki bi bilo blizu tržnemu gospodarstvu, bi bilo res lahko sporno. Toda zdi se, da so oznanjevalni problemi sedanjosti posledica verskih težav vernih. Te pa so zopet znamenje pomanjkanja življenjskih položajev, v katerih bi lahko odkrivali resnični pomen vere za življenje v sodobni družbi in ga ustrezno izrazili. Jedro vseh težav lahko opišemo takole: če ne odkrijemo Boga v lastnem življenju, danes ne moremo pričevalno govoriti o Bogu. Ali z besedami W. Kasperja: »Sedanji svet brez Boga je posledica našega oznanjevanja Boga brez povezave s svetom.«

2. Kaj je oznanjevanje danes?

To so vsi tisti komunikacijski postopki, ki nas opogumljajo, da se prepustimo Bogu, ki ga razodeva Jezus iz Nazareta, kot temelju našega življenja. Cilj oznanjevanja je prebuditi zaupanje v osvobajajočo Božjo ljubezen, ki ji Jezus povsem pritrjuje.

Oznanilo, ki ga posredujemo, ne sloni le na življenjskih zgodbah iz preteklosti; Jezusovo oznanilo o Bogu odpira tudi ljudem v postmoderni družbi pot v življenje.

Cerkev se zaveda, da jo učlovečenje Božjega Sina zavezuje k temu, da nagovarja ljudi svojega časa v sodobnem jeziku. Bilo bi usodno, če bi se ozirali le na preteklost, ko je bilo domnevno lažje najti odgovor na življenjska in verska vprašanja. S tem bi prezirali težave današnjih ljudi, njihovo dostojanstvo in vero. Žalovali bi za nekdanjimi družbenimi okoliščinami oznanjevanja in se odpovedali solidarnosti s sodobniki in lastni obstoj. Če so ljudje v postmoderni iz kateregakoli vzroka izgubili čudovito sposobnost prepričevanja in utemeljevanja, pojasnjevanja in normiranja (ki je bil nekdaj vzorec oznanjevanja), se mora oznanjevalec potruditi, da jim drugače posreduje vsebino krščanskega izročila in njegovo moč za reševanje novih težav. Po mnenju Reinerja Bucherja pa ta izpit v postmoderni lahko opravi le vsak posamezni oznanjevalec.

[2] Prim. R. Bucher, *Gott, das Reden von Ihm und das Leben in der späten Moderne*, v: *Bibel und Liturgie* 67 (1994), 195- 202. Povzemamo osrednje misli.

3. Osebna izbira in odločitev

Oznanjevalci in naslovniki oznanila v našem času živimo čisto drugače, kakor so živeli naši stari starši. Gre za povsem nove družbene okoliščine in zahteve. Obvladovati moramo druge težave in spolniti druge naloge. Oznanjevanje v postmoderni je usmerjeno k posameznikom, ki imajo vsak svojo, v temelju drugačno strukturo življenjske zgodbe.

Sodobni čas nam prinaša osebno avtonomijo, zagotavlja svobodno izbiro neogibnih obveznosti glede vere, narodnosti, poklica, kraja bivanja, spolne vloge, zakona... Namesto tradicionalno utečenega življenjskega poteka terja načrtovanje. To od posameznika ne zahteva več prilagoditev na vnaprej določen slog življenja, temveč vedno nove odločitve. Sodobni čas nudi človeku veliko, predvsem svobodo. Od njega pa tudi ne zahteva tako malo: predvidevanje, načrtovanje ter sposobnost, da se znajde v pluralnosti. Predvsem pa zahteva od posameznika, da je iznajdljiv pri povezavah različnosti. Od človeka vsak dan in vse življenje terja izjemne združevalne in razdruževalne podvige. To pa predpostavlja že kar visoko razvito sposobnost dojemanja in ravnanja. Družbenozgodovinsko je ta zahteva še »zelo mlada«. Danes je vsak sam primoran, da si zamisli lastno življenjsko zgodbo, in to vedno znova. Temu se ne more ogniti nihče, niti z navideznim, recimo fundamentalističnim izhodom. Sodobna pluralna družba je drugačna od nekdanje, izrazito »religiozne« družbe predvsem v tem, da nima enega središča, temveč jih ima več, in da od posameznika zahteva osebno odločanje. Postmoderna družba nudi svobodo tam, kjer je do še pred kratkim ni bilo. Označuje jo osvoboditev posameznika.

Senčna plat opisane osamosvojitve posameznika pa je izguba tradicionalne gotovosti. Ta gotovost ni bila sad osebnega oblikovanja mišljenja, temveč družbena resničnost. Za sodobnika pa je gotovost, do katere se je dokopal, sad osebne odločitve; to je lahko tudi taka gotovost, ki bi rada zopet odvzela svobodo posamičnega odločanja. Tradicionalizem je namreč lahko tudi povsem novodobni pojav.

Sunki individualizacije (tu ne gre za individualizem) v sodobnem času pa ne zajemajo le posameznika, temveč nas vse. Obsojeni smo na samostojno oblikovanje življenjske zgodbe in tudi naših moralnih ter socialnih obveznosti. Nekoč se je življenje »pisalo« v družini, vaški skupnosti ter po stanovskih in cerkvenih pravilih, danes pa mora življenjsko zgodbo pisati posameznik sam. Gledano z vidika svetovne zgodovine je to premiera, družba brez predhodnice. Doslej še ni bilo družbe, v kateri se ne bi človek glede norm opiral na neizpodbitne temelje absolutnih – religioznih gotovosti. Danes pa – filozofsko rečeno – človek razglaša za prigodno tisto, kar smo doslej imeli za nujno. Do takih opredelitev smo lahko zelo skeptični, toda razvoja ni mogoče vrniti nazaj. Vprašanje je, kako zagotoviti pot naprej.

Izhodišče za novo strukturo življenjske zgodbe je nova zavest ali novo družbeno organizacijsko načelo. Posameznika v družbi ne določa več njegov stan po rojstvu, temveč njegova vloga v družbi. Razvila so se področja proizvodnje, znanosti, raziskovanja, kulture, medijev... s kar največjim vplivom na zavest ljudi. Oznanjevanje evangelija se je znašlo v tej navidez brezupni konkurenci. Kakor da je izgubilo nekdanjo družbeno osnovo in s tem možnosti za »klasično« oznanjevanje.

4. Beseda in življenje

Krščansko oznanjevanje ne more več izhajati iz skupnih, samoumevnih, vnaprej določenih in dodobra poenotenih družbenih verskih izkušenj. Izhodišče oznanjevanja mora v postmoderni družbi vse bolj postajati zaznavanje in priznavanje različnih življenjskih zgodb; tega, da je posameznik vedno znova prisiljen izbirati, da je deležen izkušnje nekakšnega duhovnega preloma ter da je življenje zato mnogo bolj raznoliko kot nekoč.

Vznemirja nas vprašanje, kakšen življenjski pomen ima vera v času, ko se je končal slog življenja, v katerem je bila vloga vere natančno opredeljena, ta opredeljenost pa veljavna za širše množice. To vprašanje se nanaša tako na naslovnike kot na oznanjevalce. Vsi smo namreč – če to hočemo ali ne – otroci postmoderne, subjekti »biografske avtonomije«. Očitno je, da nimamo izoblikovane ustrezne sodobne govorice za javno, »množično« oznanjevanje naše vere. Morda tega sploh ne vidimo in mislimo, da moramo govoriti o Bogu tako, kot se je vedno govorilo, in da ne smemo o njem govoriti tako, kakor ga v življenju doživljamo.

Verjetno pa imamo že neko izkušnjo, da kot kateheti uspevamo toliko bolj, kolikor bolj povezujemo Božjo besedo, ki jo oznanjamo, in naše ravnanje po njej (kot znamenje!). Nič ni bolj pogubnega kot nasprotje med besedo in resničnostjo, med naukom in življenjem. Šele življenje dela besedo pristno in odkriva prave teme za govor o Bogu. Teološki pojmi, ki jih uporabljamo pri današnjem oznanjevanju, pa se še vedno večinoma nanašajo na življenjske vzorce preteklosti. Oznanjevanje, ki se poslužuje teh pojmov (eksplicitno ali implicitno), je odtujujoče in zato neprepričljivo. Prepad je še večji, če oznanjevalec to »predmoderno« vero izraža le z besedami, in je ne uteleša; če si ne upa predstaviti lastne življenjske zgodbe, ki je s svetlobo in senco izhodišče za njegovo razglašanje Boga. Toda prav to je potrebno. Ne gre za posredovanje tistega najbolj osebnega (intimnega) življenja, za izmenjavo občutkov. Gre za življenjsko pričevanje tistega, iz katerega ust prihaja Božja beseda. Gre za do-živeto vero na temelju lastne življenjske zgodbe, ki pozna težave sodobnih ljudi, ker jih zaznava, saj je eden izmed njih.[3]

Katehetski paternalizem, ki ima vedno že pripravljen odgovor, je obsojen na popoln neuspeh; še bolj pa tiste pridige, ki so polne velikih in tudi nejasnih verskih pojmov in trditev brez verske izkušnje. Spremlja jih sum, da tudi tistemu, iz katerega ust prihajajo, ne pomenijo nič ali ne veliko.

Majhno, a odločilno razliko med tihim in spoštljivim pričevanjem o Bogu ter vnaprejšnjim vsevedenjem o tem, kaj pomeni verovati vanj, opazimo pri govorjenju o morali (na katero vedno opozarjamo, kadar govorimo o Bogu, še zlasti, če vera pojenjuje). Prepogosto gre le za moralo ob problemih drugih, ljudi iz preteklosti. Pričevalen pa postanem le v osebni (diskretni) navezi z Bogom. Ob tem tudi drugi zaslutijo, za kaj gre pri besedi Bog: zame osebno, za vse. Brez Boga bi moje življenje izgubilo potrebno vznemirjenost in prostranstvo upanja.

[3] Prim. E. Feifel in W. Kasper, *Tradierungskrise des Glaubens*, Kösel, München 1987, 78 sl; E. J. Korherr, *Den Glauben im Kontext des Lebens, das Leben im Horizont des Glaubens zur Sprache bringen*, v: *Den Glauben zur Sprache bringen*, Institut für Katechetik und Religionspädagogik, Graz 1991, 114-120.

5. Klasični naslovniki, nosilci in sredstva

Katehetsko oznanjevanje v postmoderni je usmerjeno k ljudem, ki osebno tkejo življenjske zgodbe in mrežo med njimi. Za to so potrebni komunikativni oznanjevalci (nosilci – opore) ter komunikacijsko ozračje ali vsaj občasni in bežni komunikacijski »kraji« (okolje). Potrebna je gostota krščanske izkušnje.

Klasični dejavniki oznanjevanja, kot so ženske, duhovniki, obredi... imajo v postmodernem času precej drugačno vlogo. Na kratko se ustavimo le pri teh.

Ženske. Izkušnje žensk in njihove življenjske zgodbe so v postmoderni družbi dobile »biografsko avtonomijo«. Ta osvoboditev žensk od prisilne povezanosti z življenjsko zgodbo moških bo v največji meri spremenila razmerja med zakonci, med starši in otroki, odnos do dela; spremenila bo bivanjske, zaznavne, emocionalne in družbene strukture. Tudi religiozna razmerja.

V tradicionalnih življenjskih zgodbah žensk je bil Bog sicer osrednja točka življenja, toda življenja, ki so jim ga določali drugi; življenja kot planeta, ki se vrti okrog moške zvezde stalnice. Tudi nekatera verstva so ženske določala kot spremljevalke takega življenja; vera pa je spodbujala v ženski hrepenenje po čisto drugačnem življenju. Ženske so v preteklosti izkušale Boga kot tistega, ki zagotavlja izpolnitev osebnih hrepenenj po ljubezni in zavarovanosti, v kar so le po tihem lahko upale in izmolile.

V življenjskih zgodbah današnjih žensk pa (p)ostaja tako oznanjeni Bog – Bog patriarhalizma in zato simbol neke preživele ujetosti. Kako deluje Bog v življenjskih zgodbah današnjih žensk? Katera obzorja jim odpira in katere naloge jim zagotavlja? H kateri odgovornosti jih kliče?

Duhovniki. V preteklosti je imel duhovnik monopol nad cerkvenim življenjem. V času pluralnosti življenjskih zgodb pa postaja ta monopol dvomljiv najprej za duhovnika samega. Pri oznanjevanju ne more več posegati po vzorcu »stanovske pastorale«, ki je bila utemeljena na standardiziranih življenjskih vzorcih in poenoteni stanovski kulturi. Tudi ne ve, kakšne življenjske zgodbe so naslovniki morali preživeti, niti ni več skoraj naravnih »vzorčnih primerov«, po katerih naj bi določeno življenje ocenjevali kot bolj ali manj krščansko.

Kaj pomeni Bog v mnogih življenjskih zgodbah njegovih katehizirancev, poslušalcev in poslušalk? Tega se zlasti pri klasičnem oznanjevalnem sredstvu, kakor je pridiga, ne more več spraviti na skupni imenovalec. Zatekanje k »splošnoveljavnemu« mu lahko pomaga, vendar je to pogosto tudi nekonkretno in je v nevarnosti, da ostane na površini vsakdanjega.

Duhovniku preostane le občutljivost in iskrenost. Občutljivost za življenjske zgodbe drugih in iskrenost do sebe. Duhovnik lahko prisluhne Božji navzočnosti v življenju drugih in pričuje o Božji navzočnosti v svojem življenju. Teološko razmišljanje, veliko izročilo duhovnosti Cerkve ter osebna mistika in askeza mu pomagata pri odkrivanju in izražanju te resničnosti. Upošteva pa naj tudi pričevanje mnogih drugih življenjskih zgodb. Kajti brez izmenjave tega bogastva danes nihče ne more biti trajno kristjan. Današnji duhovnik je lahko le še duhovnik Božjega ljudstva in v Božjem ljudstvu – tudi zaradi sebe samega.

Obredi. Danes se opazi v svetu močno hrepenenje po religioznih znamenjih, ki se pogosto – zaradi odsotnosti razodete Besede – spreminja v diabolično ujetost. Krščanstvo pa ohranja navzočnost in moč Besede. Toda Besedo in De-

janje, besedno oznanjevanje in simbolno obredje razlikujemo prav zato, ker vsako na svoj način uresničuje to, kar nakazuje.

Ne smemo omalovaževati enega na račun drugega, temveč moramo ohranjati njuno različnost in odkrivati njuno skrivnostno povezanost. Naša vera ni le vera besede, pa tudi ne samo vera znamenj, temveč besede, ki osebo, kretnjo ali snov razlaga kot Božje znamenje – zakrament. Ta vera se izraža tudi v tihoti, strmenju in češčenju Boga, ki po besedi in obredu učinkovito deluje. Postmoderno védenje in kritičnost do vsakega logocentrizma je zato razvilo novo spoznanje: le v veri doživeto bogoslužje nas odvrača od poenostavljenih razlag obrednih dejanj.[4]

V sedanjem času ni več prostora za magično in snovno pojmovanje obredov (razen v fundamentalizmu). Prav oznanjevanje zna in mora »onemeti« pred Božjo skrivnostjo. Ni več mogoče imeti pripravljenih odgovorov na vsa vprašanja, ko se vsak čuti neodvisnega v odnosu do religije in njenih zastopnikov, ko mora vsak sam najti Boga v svoji življenjski zgodbi in nihče tega ne more storiti namesto njega. Velike in modre obrede katoliškega izročila bomo ponovno odkrili kot skrivnostno ozračje (»kraj«) globoke verske izkušnje, če jih bomo očistili stare klerikalne miselnosti, triumfalizma in vraževernega ritualizma. Tako očiščeno obredje bo postalo prijaznejše do človeka in bolj blesteče znamenje Božje bližine. Ponovno bo treba odkriti tudi tisto duhovno moč, ki ustvarja nove obrede in bogoslužne vzorce.

Sklep

Vsak oznanjevalec in katehet si mora danes postaviti dvoje sklopov vprašanj.

Prvič: Kaj vem o življenju tistih, katerim želim govoriti o Bogu, o njihovi enkratni življenjski zgodbi, o sijaju in senci njihove osebnosti, o zahtevah njihovega življenja? Ne gre za to, da bi kar najbolje opredelil svojo ciljno skupino, temveč da bi resno vzel življenjsko pomembnost vere, ki je uresničljiva le na osebni ravni.

Drugič: Kakšno prihodnost, katera obzorja je tisti Bog, katerega oznanjam, že odprl v njihovem osebnem življenju? Kaj jim je že razodel, pa brez vere tega v polnosti ne morejo dojeti? Ali je to le upanje za obzorjem njihove malovernosti?

Ob razstavljanju teh vprašanj naj spregovori vsaj hrepenenje, da bi nagovorili posameznike v njihovih življenjskih zgodbah. Že to bi bilo veliko, veliko več kot prazne besede, s katerimi pogosto oznanjamo Boga, in so brez odmeva v življenju ljudi. In nazadnje še eno retorično vprašanje: V kateri življenjski zgodbi Bog ne bi hotel biti navzoč?!

[4] Prim. Miha Naglič, *Vendejski sindrom*, v: *Razgledi*, 15. oktobra 1993, 15-18.

Marijan Smolik

Nemška katoliška leksikografija

(Lexikon für Theologie und Kirche)

V BV precej redno spremljamo izhajanje teoloških leksikonov, zlasti TRE (*Theologische Realenzyklopädie*), ki v zadnjih letih predstavlja priročno zakladnico svetovne teološke misli in znanja.

Ob tem ekumensko zastavljenem leksikonu, enciklopediji z daljšimi vsebinskimi gesli, pa je Herderjeva založba začela izdajati prenovljen *Lexikon für Theologie und Kirche*. Do konca tisočletja naj bi nadomestil stari leksikon, ki je izšel v času Drugega vatikanskega koncila.

Primerno se mi zdi, da ob pregledovanju dveh zvezkov najnovejšega leksikona opozorim na tiste nemške katoliške leksikone, ki so v preteklem poldrugem stoletju tudi v naših knjižnicah, v katerih smo imeli na voljo predvsem nemške knjige, predstavljali vir znanja, iz katerega so črpali naši verski in drugi pisci. Ko smo lani poleti prenovili novejši del Semeniške knjižnice v Ljubljani, so tudi ti starejši leksikoni našli mesto v čitalnici, da so vsem takoj pri rokah. Stari leksikoni so namreč zlasti za zgodovinarje še vedno nepogrešljivi, saj leti potrebujejo tudi podatke iz prejšnjih časov, ki jih navadno novejši leksikoni izpuščajo.

Na nemškem področju je prvi leksikon te vrste v sredi 19. stoletja izdal Joseph Aschbach. *Allgemeines Kirchen=Lexikon* je izšel v letih 1846 do 1854 v Frankfurtu na Maini v štirih zvezkih (na polici zavzema 20 cm). Sorazmerno poznemu izidu se ne smemo čuditi, saj so dotlej teologi, duhovniki in drugi izobraženci lahko uporabljali latinske priročnike.

Obsežnejši leksikon sta skoraj v istem času zasnovala Heinrich Joseph Wetzer in Benedikt Welte. Njun *Kirchen=Lexikon* je izdala Herderjeva založba v Freiburgu v Breisgauu. V letih 1847 do 1856 je izšel v 12 zvezkih, *Register* pa so dodali leta 1860 (na polici je »dolg« 57 cm, velikost je enaka Aschbachovemu). Dvajset let pozneje – v letih 1882 do 1901 – je delo doživelo povečano drugo izdajo, ki sta jo pod že uveljavljenima avtorjema in istim naslovom izdala, prav tako pri Herderju, kardinal Joseph Hergenröther in Franz Kaulen. Tudi tej izdaji so leta 1903 dodali še *Register* (na polici zavzema 86 cm prostora). Zaradi prve svetovne vojne je leksikon kar pol stoletja zadoščal za temeljitejše seznanjanje s katoliško teologijo. Pogosto najdemo njegove članke navedene tudi v slovenskih knjigah in razpravah. Omenim naj, da je za protestantsko teologijo

v letih 1896 do 1913 izšlo 24 zvezkov *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.*

Za priročno rabo je v začetku 20. stoletja Michael Buchberger pripravil *Kirchliches Handlexikon* v dveh zvezkih velike oblike, ki ga je založil Herder v letih 1907 do 1912. Po vojni so ga leta 1923 celo ponatisnili (na polici zavzema 13 cm prostora). Za nas je zanimiv tudi zato, ker se je ob njem navdušil naš profesor in voditelj Bogoslovne akademije Franc Ksaver Lukman in po njegovem zgledu zasnoval slovenski teološki leksikon (prim. F. Milavec, *Slovenska bogoslovna enciklopedija*, v: BV 50 (1990), 149-150). Žal, se to še niti v zasnovi doslej ni uresničilo.

Isti Michael Buchberger, ki je postal regensburški škof, je nato v tridesetih letih s sodelavci pripravil novo izdajo s spremenjenim naslovom *Lexikon für Theologie und Kirche.* Pri Herderju je deset zvezkov izšlo v letih 1930 do 1938 kot druga izdaja ročnega leksikona, po obliki pa je bila bolj podobna okrajšanemu Wetzer/Welteju. Pri pisanju gesel so sodelovali tudi nekateri slovenski avtorji, npr. Franc Grivec, Franc Ksaver Lukman in Josip Turk. Tudi ta izdaja je bila pri nas zelo razširjena.

Ko so se povojne razmere v Nemčiji uredile, je bila nova izdaja potrebna tudi zaradi novih teoloških poudarkov. Z nespremenjenim naslovom in pod pokroviteljstvom regensburškega nadškofa Buchbergerja in freiburškega nadškofa Eugena Seitericha je izšla v letih 1957 do 1965. Deset obsežnejših zvezkov in *Register* (1967) sta pripravila teologa Josef Hofer in Karl Rahner, koncilske komentirane dokumente pa so latinsko-nemško v treh zvezkih dodali v letih 1966 do 1967. Celota je dosegla enak obseg kot stari Wetzer/Welte (na polici 88 cm). Na to izdajo sem opozoril duhovnike, ko je delo začelo izhajati, v anonimnem prispevku v reviji *Nova pot* (prim. *Nova pot* 11 (1957), 316-318).

Pred nekaj leti so nemški teologi in Herderjeva založba sklenili, da je treba do konca tisočletja napisati in izdati nov *Lexikon für Theologie und Kirche.* Tretja predelana izdaja naj bi izšla v desetih zvezkih z dodatnim *Registrom.* Kot izdajatelj je podpisan dogmatik Walter Kasper, ki je medtem postal škof v škofiji Rottenburg/Stuttgart. Poleg njega je še šest soizdajateljev: pastoralist Konrad Baumgartner (Regensburg), veroslovec Horst Bürkle (München), cerkveni zgodovinar Klaus Ganzer (Würzburg), biblicist Karl Kertelge (München), sociolog Wilhelm Korff (München) in dogmatik Peter Walter (Freiburg i. Br.).

Založba se je odločila za rahlo manjšo obliko zvezkov, notranja podoba besedila, vendar brez ilustracij, pa je ostala enaka, kot smo je navajeni pri prejšnji izdaji; tudi rdeča barva vezave je ostala ista. Po obsegu doslej izdanih dveh zvezkov lahko pričakujemo, da bo tudi celotni obseg leksikona ostal približno v okvirih prejšnje izdaje.

Kot je za leksikone običajno, urejajo posamezna področja teologije in sorodnih ved strokovni uredniki, ki jih je poleg naštetih še 38. Seveda se jim ni treba ubadati s tehničnimi leksikografskimi in redakcijskimi vprašanji, za katera je Herderjeva založba dala na voljo štiri sodelavce, dva pa sta odgovorna za uredniško delo.

V prvem zvezku (A-Barcelona), ki je izšel leta 1993 na 1406 stolpcih, je naštetih okrog 900 piscev člankov/gesel, a tako kot v prejšnji izdaji ni navedeno, kaj je kdo napisal. Skoraj vsi so z nemškega jezikovnega področja, le nekaj je tujcev. S polnimi imeni so podpisani pod svojimi gesli. Drobna primerjava s prejšnjo izdajo pokaže, da je sodelavcev občutno več: takrat jih je bilo nekaj nad

670, prvi zvezek pa je imel 1272 stolpcev. Zelo malo je takih člankov, ki so jih v celoti prevzeli iz prejšnje izdaje. Njihovi avtorji so v oklepaju, na prvih 50 straneh sem našel en sam tak članek. Zunaj vidna razlika je v tem, da je bil prej seznam kratic za pogosto navajana dela in revije tiskan v prvem zvezku spredaj, zdaj pa je priložen v posebnem zvezku na 72 straneh, a so ga že v drugem zvezku morali dopolniti.

Drugi zvezek leksikona je izšel leta 1994, obravnava pa gesla od Barclay do Damodos in obsega 1388 stolpcev.

Zanimivo bi bilo primerjati gesla (alfabetarij) v obeh izdajah, ker so nekatera prejšnja izpuščena, dodana pa seveda mnoga nova. Na nekatera bom opozoril v naslednjih odstavkih, čeprav ni mogoče pričakovati, da bi kratka predstavitev mogla zajeti celotno vsebino obeh zvezkov. Naj bo napisano le spodbuda za osebni stik z leksikonom.

Izpuščeno je bolj filozofsko geslo *A priori — a posteriori.*

Aachen — podatki o mestu in škofiji so drugače razvrščeni, navedena je predvsem novejša literatura. Ob tem omenim, da navajajo tudi članke v drugih, tudi tujih enciklopedijah.

Aron — v skladu z novejšimi gledanji je posebej opisan Aron v Stari zavezi in v judovstvu.

Aba — različne osebe so ponekod v drugačnem abecednem zaporedju, kot so bile prej.

ABC Waffen — seveda prej še ni bilo gesla o jedrskem, biološkem in kemičnem orožju.

Abel — prej sta imela Kain in Abel vsak svoje geslo, zdaj je tu le kazalka na članek Kain und Abel.

Abendland — stvarno geslo o Zahodu je bilo prej bolj obširno, zdaj je bolj zgoščeno, seveda pa upošteva nova politična in družbena razmerja med Vzhodom in Zahodom.

Abendmahl, Letztes — poučna bi bila primerjava med obojim geslom o zadnji večerji, saj so razlike vidne že ob površnem listanju.

Aberglaube — tudi o praznoverju je zdaj treba pisati drugače kot prej, in članek je s štirih stolpcev narastel kar na šest.

Abendmesse — upoštevana je seveda nova zakonodaja o večernih mašah in s tem povezanimi liturgičnimi in pastoralnimi vprašanji.

Aberdeen — tudi manjše škofije so imele prej samostojna kratka gesla, v novi pa so jih opisali skupaj v pokrajinskih geslih, zato je pri tem mestu le kazalka na *Schottland.*

Abias, Abinadab, Abiram, Abner — manj pomembne biblične osebe nimajo več samostojnih gesel, najbrž zato, ker je podatke o njih mogoče najti v posebnih bibličnih leksikonih, ki so vsem na voljo. Pri bibličnih imenih pa bo tujcem marsikdaj delala težavo drugačna, v nemškem področju uveljavljena oblika: nekdanji Absalom je zdaj Abschalom in zato seveda drugod po abecedi kot prej.

Ablass — teološko zanimivo geslo o odpustkih je po obsegu precej podobno prejšnjemu, seveda upošteva novo cerkveno zakonodajo.

Abraham — novost je upoštevanje tudi judovskega in islamskega pojmovanja ter apokrifnega slovstva v posebnih podgeslih.

Abraham, freisinški škof — sicer kratko geslo o tem škofu, čigar tisočletnico smrti je lani praznovala naša Akademija znanosti s simpozijem o brižinskih spomenikih. Pisec Wilhelm Störmer iz Münchna mu priznava verjetno znanje slo-

vanskega jezika, v opisu posesti freisinške škofije pa se mu je prikradla napaka, ko je zapisal, da je to posest razširil na Kranjskem »do« Save okrog Škofje Loke.

Abrincen – na tak način so bile v stari izdaji navedene uradne kratice latinskih oznak za posamezne škofije. To so zdaj opustili, najbrž pa bodo zgodovinarji to obžalovali, ker bo treba pogledati v staro izdajo, da bomo zvedeli, da je to oznaka za francosko škofijo Avranches (ki ima še vedno svoje geslo).

Absolutismus – geslo je zdaj precej krajše obdelano (prej 6, zdaj 4 stolpci), najbrž je bolj zgoščeno.

Abstammung des Menschen – geslo o izvoru človeka je bilo prej zelo obširno, zdaj so mu dodelili pol manj prostora, ker najbrž glede tega ni toliko vprašanj, kot jih je bilo pred desetletji.

Abstrakte Kunst, Absurd – gesli o obstraktni umetnosti in o absurdu sta povsem nekaj novega.

Achrida – makedonski bralci najbrž ne bodo veseli, da je tudi v novi izdaji njihov Ohrid uvrščen pod grškim imenom.

Actuosa participatio – liturgično pomembno geslo o dejavnem sodelovanju je zdaj podrobno obdelano; zakaj ga v prejšnji izdaji še ni bilo, mi je uganka, saj ga je zelo poudaril že v začetku stoletja papež Pij X. Seveda je nov poudarek dobil s pokoncilsko prenovo bogoslužja.

Advent – tudi to geslo je dobilo več prostora, najbrž zaradi bolj poudarjene vloge liturgičnih pojmov po koncilu.

Aeterne rerum conditor – Ambroževa himna s tem začetkom je tudi posebej predstavljena.

Agape – biblični in liturgični pomen je posebej na novo prikazan.

Ad gentes – ob tem geslu je vidna volja sestavljalcev, da v leksikonu predstavijo koncilske dokumente, in sicer po začetnih besedah latinskega besedila, kakor jih drugod navadno navajajo. Pri nas je za odlok o misijonski dejavnosti Cerkve udomačena kratica po vsebini, v tem primeru: M.

Adam – že pri geslu o Abrahamu sem opozoril, da je zdaj več poudarka tudi na apokrifnih opisih bibličnih oseb. Pri Adamu je tega skoraj za cel stolpec.

Adam – ob tem priimku lahko ugotovimo, da so v novi izdaji našli mesto tudi teološko pomembni pisci novejšega časa, npr. tudi Slovencem znani *Karl Adam* (1876-1966).

Adel und Kirche – v geslu o plemstvu in njegovem mestu v Cerkvi je zanimivo videti, da je bil ta članek v prejšnji izdaji naslovljen *Adel und deutsche Kirche.* Na širšo obdelavo, ne izključno samo v nemških razmerah, kaže tudi več prostora, ki ga geslo zavzema.

Ägidius – nekatera gesla o zgodovinskih osebnostih, tu npr. o raznih Egidijih, so zdaj številnejša, Egidija sta bila prej le dva, zdaj jih je petnajst.

Affekt – novo geslo razodeva večji pomen antropoloških ved v teologiji, kot je bilo to prej.

Aids – isto velja za nove pojave, ki jih prej nismo poznali.

Afrika – prej takega splošnega gesla ni bilo, zdaj je prav tu prišlo do veljave novo gledanje na vesoljnost Cerkve. Afriške pokrajine, nove države in škofije so obdelane na 14 straneh, od tega je 6 strani zemljevidov. Seveda pa so posebej prikazane tudi večje pokrajine kot npr. Egipt *(Ägypten)* in Etiopija *(Äthiopien).* Ob teh dveh geslih naj opozorim, da je A s preglasom (Ä) uvrščen, kakor bi bil brez preglasa in ne kot Ae, kot bi kdo pričakoval, oziroma si pri nas pomagamo, če nimamo ustrezne črke v stroju.

Akademien – prej so bili našteti podatki samo o evangeličanskih, katoliških, papeških in socialnih akademijah, zdaj pa so poleg teh še prikazi znanstvenih, pravoslavnih in umetnostnih.

Altar – v obeh izdajah je opis oltarja precej obširen, obžalovati pa moramo, da so se zdaj odpovedali ilustracijam, ki jih je bilo za oltar v prejšnji kar štiri strani.

Altgläubige – članek o ruskih starovercih (staroobredcih) je nov, prej je bila le kazalka na *Raskolniken.*

Altkatolische Kirchen – starokatoličani so zdaj prikazani kot različne Cerkve namesto prejšnje enotne oznake *Altkatholiken.*

Ambrosius – geslo o cerkvenem očetu Ambrožu je bilo v stari izdaji na stolpcih 427-430, v novi pa je precej naprej: 495-497. Ob tem se lahko pojavi vprašanje, če bo res mogoče ohraniti predvideno število desetih zvezkov za ves leksikon, ali se bo dogajalo tako, kot s TRE, ki je precej presegel določen obseg.

S tem geslom tudi končujem primerjavo obeh izdaj, saj bi nadaljevanje v tem slogu najbrž postalo precej dolgočasno.

Iz drugega zvezka omenim geslo *Beograd:* na tem mestu ni niti kazalke na *Belgrad,* a tam je kazalka na *Serbien* – torej bo treba počakati še nekaj let. V prejšnji izdaji je bil opis pod geslom *Belgrad,* kazalka pa je bila pri latinski obliki *Bellograden.*

Za Cirila in Metoda bo tudi treba še nekaj potrpljenja, ker je pri *Cyrill und Method* kazalka na *Kyrillos und Methodios.* Kljub temu pa sta Aleksandrijski in Jeruzalemski Ciril našla mesto pod *Cyrill,* čeprav so bili v prejšnji izdaji vsi trije pod *Kyrillos.* Kdo bi vedel, zakaj sprememba.

Upam, da bo teh nekaj podatkov spodbudilo uporabnike leksikona v naših knjižnicah, da ga bodo pogostoma jemali v roke. Koristno pa bi bilo, da bi ga imele tudi druge večje knjižnice, čeprav je njegova cena kar visoka (v prednaročilu do konca leta 1995 velja še cena 380 DEM za vsak zvezek). S tem bi namreč preprečili, da bi iz stare izdaje prepisovali zastarele teološke razlage in podatke.

Borut Košir

Teološka fakulteta v študijskem letu 1993 – 1994

V študijskem letu 1993 – 1994 je bil dekan fakultete redni prof. dr. Metod Benedik, prodekana pa sta bila doc. dr. Vinko Potočnik za Maribor in doc. dr. Borut Košir za Ljubljano. Na fakultetnem svetu Teološke fakultete (TF) dne 23. junija 1994 je bil v Mariboru za novo obdobje izvoljen za dekana redni prof. dr. Janez Juhant.

Na fakulteti je predavalo šest rednih in štirje izredni profesorji, šest docentov, sedemnajst višjih predavateljev, sedem asistentov in pet predavateljev živih jezikov.

Predstojniki kateder so bili: za filozofijo Janez Juhant, za svetopisemske vede Marijan Peklaj, za liturgiko v. d. Marijan Smolik, za zgodovino Cerkve Metod Benedik, za zgodovino krščanske literature Anton Štrukelj, za osnovno bogoslovje Drago Ocvirk, za dialog v. d. Stanko Janežič, za dogmatično teologijo Ciril Sorč, za moralno teologijo France Oražem, za pastoralno teologijo Rafko Valenčič, za oznanjevalno teologijo A. Slavko Snoj in za cerkveno pravo Borut Košir.

Na fakulteti je bilo vpisanih 380 slušateljev, v Mariboru 23, izrednih 10. Od vpisanih je bilo 105 bogoslovcev, 39 redovnikov in 236 laikov. Podeljenih je bilo 16 diplom in en magisterij.

Na fakulteti so delovali naslednji sveti: Fakultetni svet katerega člani so bili redni, izredni profesorji, docenti, predavatelji, uslužbenci ter predstavniki študentov. Znanstveno pedagoški svet, katerega člani so bili redni, izredni profesorji ter docenti. Gospodarski svet, katerega člani so bili dekan, prodekana, ekonom in tajnik fakultete. Disciplinski svet, katerega člani so bili dekan in prodekana.

V študijskem letu 1983 – 1984 so v okviru TF delovali naslednji instituti: Institut za zgodovino Cerkve, katerega predstojnik je bil Metod Benedik, Institut za filozofijo in družbeno etiko, katerega predstojnik je bil Anton Stres, Pastoralni institut, katerega predstojnik je bil Vinko Potočnik, Pedagoško-katehetski institut, katerega predstojnik je bil A. Slavko Snoj, Institut za svetopisemske vede, katerega predstojnik je bil Jože Krašovec.

V okviru fakultete sta delovali tudi dve šoli: Teološko-pastoralna šola, katere predstojnik je bil A. Slavko Snoj za Ljubljano in Julka Nežič v Mariboru, v Kopru pa s. Bogomira Imperl, in Orglarska šola, katere voditelj je bil v Ljubljani Jože Trošt, v Mariboru Štefan Ferenčak in v Novi Gorici Lojze Kobal.

Tajnik fakultete je bil Edo Škulj, tajnik oddelka v Mariboru je bila Julka Nežič, referentka za študijske zadeve pa Marija Oven.

Tomaževa proslava je bila 7. marca 1994. V stolnici je bilo najprej skupno bogoslužje, ki ga je vodil veliki kancler TF dr. Alojzij Šuštar, tej je sledila akademija v veliki dvorani TF. Slavnostno predavanje z naslovom *Nova zaveza v Stari zavezi* je imel Marijan Peklaj. Dekan Benedik je posebej opozoril, da začetki visokošolskega študija na Slovenskem segajo v osemdeseta leta 16. stoletja, ko je ljubljanski škof Tavčar v Gornjem Gradu ustanovil semenišče in bogoslovno šolo. Podrobna navodila za njuno delovanje je napisal škof Tomaž Hren leta 1605. Tako bi lahko upravičeno leta 2005 praznovali 400-letnico slovenske univerze. Praznovanja fakultete so se prvič udeležili visoki predstavniki Univerze v Ljubljani, prorektorji Alojz Kralj, Jože Kušar in Janez Žgajnar. Prav tako glavna tajnica univerze Marjeta Vilfan. Katoliško teološko fakulteto v Zagrebu sta zastopala prodekan Marijan Valković in predstavnik študentov.

Študijsko leto smo zaključili s fakultetnim svetom TF fakultete, ki je bil 23. junija 1994 v Mariboru. Sejo je vodil dotedanji dekan Benedik. Posebej je bilo govora o zapletu z Ministrstvom za šolstvo in šport, ki je izpustilo iz seznama TF v Predlogu Odloka o preoblikovanju Univerze, čeprav je bila TF sprejeta v Univerzo že leto dni pred tem. Kljub opozorilom s strani Univerze in Filozofske fakultete je ministrstvo pri svoji odločitvi vztrajalo, češ da status TF ni dokončno urejen. V tej zvezi je potekal tudi sestanek s predsednikom krovne komisije Lojzetom Peterletom dne 23. junija 1994, ki je TF podprl. TF so hoteli predlagati, naj bi bila pridružena članica Univerze. Gre za status, ki ga sicer novi zakon predvideva, nihče pa ne ve, kako naj bi to v praksi zgledalo. Univerza ni delala v tej zvezi nobenih težav, saj je bila TF enakovredno udeležena pri pripravi 75. obletnice Univerze. Predstavil jo je dekan Benedik. Ob tej priložnosti je bila fakulteta seznanjena z odločitvijo škofa Krambergerja, da Škofijska knjižnica v Mariboru preide v uporabo TF. Sprejet je bil tudi sklep, da predavanja na cerkvene praznike ostajajo objavljena, dekan pa odloča na podlagi mnenja plenarnega sveta, kateri dnevi so predavanj prosti.

M. Dulaey, *Victorin de Poetovio, premier exéget latin*, **Institut d'Etudes Augustiniennes (Collection des Etudes Augustiniennes, Série Antiquité 139-140), Paris 1993 (373 in 264 str.).**

Pomladi 1994 je z letnico 1993 izšla prva znanstvena monografija, ki zasluži to ime, o Viktorinu Ptujskem, prvem latinskem eksegetu. Je izpod peresa mlade francoske patrologinje, ki je izdala knjigo kot sad svojih raziskav za doktorsko disertacijo. Prvič je bila knjiga napovedana širši javnosti leta 1988 v njenem članku *Jerme, Victorin de Poetovio et le millenarisme*, ki je izšel v zborniku *Jerme entre l'Occident et l'Orient* (éd. Yves-Marie Duval). Tam je namreč navedla svojo doktorsko disertacijo iz leta 1987, ki pa je bila dostopna le na Sorbonski univerzi. Zdaj jo je pripravila za tisk. Tako po več kot tristo letih spet dolgujemo Francozu oziroma tokrat Francozinji novo uveljavitev prvega znanega književnega ustvarjalca iz naših krajev. Leta 1653 je namreč Francoz J. de Launoy pošteno dokazal, da mučenec in cerkveni oče Viktorin ni iz Poitiersa (Pictavensis) ampak s Ptuja (Poetovionensis) in tako končal z napako, ki jo je neznano kdaj vnesel dobronamerni prepisovalec.

Dulaeyeva se je sprva v svoji doktorski raziskavi lotila celotne patristične eksegeze Janezovega Razodetja. Kot sama prizna, je bila pripravljena deliti mnenje večine, ki našemu Viktorinu ni pripisovala posebnega pomena. Dejansko pa je po branju vseh antičnih komentarjev svojo pozornost osredotočila predvsem na Viktorina in s pozornim branjem odkrila v njegovih spisih tolikšno vrednost, da si panonski škof zasluži posebno obravnavo. Tako smo dobili temeljno delo o našem eksegetu, kakršnega si zasluži in kakršnega bo težko preseči, razen če – kar Bog daj – se bo našlo v kakšni zaprašeni knjižnici še kakšno delo iz njegove bogate eksegetske zapuščine. Tej pač potekanje časa ni bilo naklonjeno. *Habent sua fata libelli.*

Delo je tiskano v dveh zvezkih, kjer je drugi posvečen izključno opombam (škoda, da te niso raje pod črto), kazalom (ki se nanašajo na posamezne opombe) in bibliografiji. Razprava je razdeljena na šest poglavij, ki jih želimo predstaviti vsaj v obrisih.

V prvem avtorica obravnava Viktorina Ptujskega, človeka in njegovo delo. Najprej na kratko predstavi čas, v katerem je živel, pri čemer se nagiba k letnici njegove smrti 283-284 v času manj znanega Numerijanovega preganjanja; prikaže tudi njegovo škofijo Poetovio. Sledi opis njegovih del, tako ohranjenih: *Komentarja Apokalipse* in *O zgradbi sveta* (*De fabrica mundi*), kot odlomkov, katerih pristnost je verjetna (*Kronološki fragment, O desetih devicah*) ali zelo sporna. Z malodane detektivskim čutom se potem loteva iskanja izgubljenih del, katerih odlomke je našla pri Hieronimu, Izidorju Seviljskem, Kromaciju Oglejskem, Gregoriju Elvirskem in v Viktorinovih ohranjenih delih.

Drugo poglavje je posvečeno Viktorinovim eksegetskim temeljem. Tu je predstavljeno Sveto pismo, ki ga je uporabljal Viktorin. Njegova Stara zaveza je bila razdeljena na samo 24 knjig, red evangelistov pa je Janez, Matej, Luka, Marko. Uporabljal je arhaični latinski prevod, katerega prva (in včasih edina) priča je on sam. Težko je v vsakem primeru prepoznati, ali gre za svetopisemsko besedilo ali pa je komentator zaradi razlage besedilo že prilagodil. Očitne so njegove težnje po harmonizaciji evangelijev. Kot teološke predpostavke njegove eksegeze navaja enost obeh zavez, razumevanje Stare zaveze v celoti kot prerokbe, podobo Kristusa, ki je ključ za razumevanje

Svetega pisma, in poseben pomen duhovnega razumevanja svetega besedila. Viktorinova hermenevtika še zdaleč ni naivna: dobro je vedel, da lahko več podob kaže na isti dogodek ali na isto osebo; zavedal se je, da kronologije v prerokbah ne smemo razumeti dobesedno; teorija rekapitulacije, ki jo je izoblikoval že Irenej in po kateri odrešenjski dogodki povzemajo in »popravljajo« dogodke z začetkov, je pri njem temeljna; Janezovo Razodetje je zanj rekapitulacija vsega Svetega pisma. Iz tega sledi, da Apokalipsa razlaga druge knjige in da moremo s pomočjo drugih knjig razložiti Apokalipso. Tako je v svojem delu izoblikoval nekakšen krščanski midraš, saj je besedilo Razodetja prepletel s svetopisemskimi mislimi. Dalje sledi obravnava svetopisemskih števil in podob. Viktorin je bil sicer v marsičem prvi, vendar pa ni zanemarljiv tudi delež, ki ga je podedoval od predhodnikov. Zato avtorica z izredno natančnostjo obdela vso grško in latinsko krščansko literaturo pred Viktorinom z vidika obravnave Apokalipse. Tu izstopajo seveda Irenej, Hipolit, Tertulijan, Ciprijan in Origen.

Tretje poglavje je v celoti posvečeno razlagi Viktorinovega *Komentarja Apokalipse* (Delo *De fabrica mundi* je bilo deležno pozornosti že pri sami predstavitvi). V njej izpostavi kristocentričnost Viktorinove eksegeze, moč Božje Besede, razloži izvor in vsebino dokaj nejasnih podob v zvezi s Svetim pismom (pečati, angeli), opiše pomen znamenj, ki napovedujejo konec (dve priči, žena, Antikrist in njegovo kraljestvo) in spregovori o njegovem razumevanju tisočletnega kraljestva, pri čemer zlasti poudari njegovo razumevanje novega Jeruzalema, ki je duhovno in ne grobo materialno.

Četrto poglavje je verjetno najbolj zanimivo, saj je v njem iz drobcev, ki jih je tu in tam našla razsejane ter očistila, sestavlja podobo krščanske skupnosti na Ptuju v 3. stoletju. Škof je pisal razlago v času relativnega miru. Petovionska Cerkev je v Viktorinovem času že »starodavna«. Sklepa, da so se krščanstva oprijeli tudi višji sloji, ki pa se kljub veliki zavzetosti za študij svetih knjig s svojimi deli v javnosti ne dajo spoznati za kristjane. Posebna preizkušnja za Cerkev je prisotnost krivovercev in judaizirajočih teženj. Razbrala je celo drobce liturgičnega koledarja, postne prakse in veroizpovedi. V oddelku, posvečenem Viktorinovi teologiji predstavlja naslednje teme: Trojica, teologija Logosa, teologija učlovečenja, Sveti Duh, stvarjenje, odrešenje, rekapitulacija, Cerkev in krščansko življenje. Posebej obravnava njegov milenarizem, ga primerja z drugimi predhodnimi hiliastičnimi težnjami in predstavi krizo milenarizma v 3. stoletju (Origen). Pri tem ugotovi, da je Viktorin odvisen tako od siro-palestinskega tipa kot od Ireneja, vendar pa je njegov milenarizem duhoven, teološki in svetopisemski, nikakor pa ni militanten. Poglavje sklene z analizo Viktorinove obsodbe.

Zadnji dve poglavji tvorita pravzaprav stranski krili triptiha, kjer je tretje (in deloma četrto) osrednji del. V petem namreč predstavi Viktorinovo kulturo. Gre za mimohod dveh predhodnih krščanskih avtorjev, ki so pustili svoje sledove v Viktorinovem duhu in njegovih ohranjenih delih. To sta izgubljeni deli Teodorjev *Povzetek* in Papijeva *Eksegeza Gospodovih besed*, potem zagonetni starešine, siro-palestinski viri in *testimonia*, zbirke svetopisemskih citatov, zaokroženih okrog določenih tem. Viktorin je poznal tudi nemalo grško pišočih očetov, katerih misli je v svojih komentarjih približal latinskemu Zahodu: Teofila Antiohijskega, Justina, Psevdo-Hipolita, Ireneja, Hipolita, Klemena Aleksandrijskega, Origena. Tudi Latinci so bili na njegovih knjižnih poli-

cah: Tertulijan, Minucij Feliks, sodobnik Ciprijan, Novacijan in vrsta anonimnih del.

Drugo krilo pa prikaže Viktorinovo nasledstvo. Čeprav se je do danes pod njegovim imenom ohranilo tako malo (Komentar je prišel do nas pod pečatom Hieronimove avtoritete!), pa je bil Viktorin v antiki zlata jama za eksegete. Iz njega je zajemal pesnik Komodijan, ko je razglabljal o Antikristu in njegovih časih; ob njem se je navdihoval avtor *Pesmi zoper Markiona* (katere avtor pa ni Viktorin, kakor so nekateri trdili); Laktancij je pobral pri njem nekaj razlag; njegov dolžnik je tudi Hilarij iz Poitiersa, ki do izgnanstva na Vzhod pač ni mogel priti do vzhodnih eksegez drugače kot posredno prek Viktorina; v severnoitalijanskem prostoru so ga brali in posredovali dalje v svojih delih Fortunacijan in Kromacij iz Ogleja, Zenon Veronski in Ambroziaster. Gotovo pa je njegov največji naslednik rojak Hieronim, ki ga omenja kar na 22 mestih. On nam je ohranil sicer predelano razlago Apokalipse (en njen izvod se je — hvala Bogu — ohranil nepredelan, le s Hieronimovim uvodom), on je sporočil kratko bibliografsko notico o njem v prvi patrologiji *De viris illustribus*; verjetno je v njegovem ogromnem opusu razsejano še marsikaj, kar je zraslo na Ptujčanovi njivi. Viktorinov vpliv je segel celo do Afrike, kjer ni bil tuj donatistu Tihoniju, o katerem se je mislilo, da je šel njegov izgubljeni komentar Apokalipse povsem v drugo smer. Celo Avguštin priča o prisotnosti Panončevega dela v afriških knjižnicah. Tudi Galija in Hispanija nista bili brez kopij njegovih razlag. Zadnji oddelek poglavja pa je posvečen spet izredno natančni analizi antične tradicije razlaganja Razodetja in vloge, ki jo ima v njej Viktorin. Cezarij Arležanski, Kasiodor, Primazij, Apringij, Beatus iz Liebane, Ambrozij Autpert, Beda in Alkuin so predstavljeni glede na odvisnost od Viktorina in na to, katero izdajo njegove razlage so uporabljali.

V sklepu je na kratko orisana Viktorinova osebnost, osebnost uravnovešenega moža brez klasične retorske izobrazbe, a zavzetega samouka z bogato krščansko kulturo, pravega preroka svoje skupnosti; predstavljena je petovionska cerkvena skupnost, ki s svojimi koreninami sega na Vzhod, celo do judovsko-krščanskih slojev, a ki ji Zahodno ozračje ni tuje; končno je tu še nekaj besed o njegovi eksegezi, ki ima s svojim duhovnim sporočilom, sadom pristnega verskega izkustva in s svojo privlačnostjo, lastno izvorom, veljavo še danes.

Resnično je knjiga Martine Dulaey mejnik v raziskavah o Viktorinu Ptujskem. S tem, ko je njegovo delo in njegovo teološko misel na novo ovrednotila in jima dala mesto, ki ga zaslužita, je bil dejansko popravljen vsaj del krivice, ki jo je po Viktorinu najprej zadala obsodba Gelazijevega dekreta z izgubo večine njegovih del, potem pa nadaljevalo bežno branje njegovega izredno zagonetnega besedila in ponavljanje stereotipnih oznak. Če smo doslej ob Viktorinu pač morali najprej razlagati, kdo to sploh je, potem pa skoraj v zadregi priznavati vse pomanjkljivosti, katerih so ga obtoževali, odslej ne sme in ne more več biti tako. Naš prvi in to krščanski literarni ustvarjalec resnično ni stilist Hieronimovega kova, kot ekseget in teolog pa se lahko postavi ob bok marsikateremu drugemu cerkvenemu očetu. »Teološke patristične vice« svetega mučenca so končane.

P. S. *Deo volente* bo po angleščini (iz leta 1896) in francoščini (v pripravi) slovenščina četrti jezik na svetu, v katerem bo mogoče prebirati bisere najstarejše latinske eksegeze.

Miran Špelič

J. Römelt in B. Hidber (izd.), *In Christus zum Leben befreit*, Bernhardu Häringu ob 80. obletnici, Herder, Freiburg 1992, 372.

Pričujoča knjiga (slavnostni spis) je druga, ki so jo učenci posvetili svojemu učitelju. Prva ima naslov *Chiamati alla libertà* (Poklicani k svobodi) in je izšla v okviru moralno-teološke revije *Studia moralia*, ki sta jo ob Häringovi 65. obletnici ter 25. obletnici njegove prve moralne teologije *Das Gesetz Christi* (Kristusova postava) v italijanskem jeziku izdali Accademia Alfonsiana in založniška hiša Edizioni Paoline. Številni Häringovi učenci gledajo na svojega učitelja kot na moralista z dušo in telesom, ki je pred koncilom in na njem ter pozneje najbolj odločno obrnil krmilo sodobne moralne teologije in pokazal njen pravi obraz, klicanje, po-klic, in njen temelj, ljubezen. Taka je obsežna moralna teologija *Das Gesetz Christi*, ki je začela izhajati leta 1949 in izšla dokončno leta 1954; še bolj očitno je to rdeča nit njegove druge moralne teologije *Frei in Christus* (*Svobodni v Kristusu*, 1979).

Knjiga *V Kristusu osvobojeni za življenje*, ki jo učenci posvečajo svojemu učitelju ob 80. obletnici, naj bi bila zbirka pričevanj učencev za avtorja, ki je k moralni teologiji pristopil na originalen način in obenem ostal zvest predvsem vélikemu predhodniku Alfonzu Ligvoriju. Podobno kot prva knjiga, *Poklicani k svobodi*, je tudi druga knjiga ne le primer slavnostnega spisa, ampak danes tudi razmeroma pogost način obravnavanja strokovnih vprašanj na praktično vseh ravneh znanosti. Samohodci, avtorji in avtoritete so vedno bolj redki. Strokovne ugotovitve so danes pogosto rezultat skupinskega dela. Vedno več je knjig, ki nastajajo kot seminar, vedno več je tudi revijalnega (sprotnega) tiska in vedno več je specifičnih vprašanj. Skratka, tudi moralna teologija postaja veja teologije, ki je vedno manj pregledna ne samo kot celota, ampak tudi v svojih posameznih vejah. Knjiga je posvečena avtorju, ki je avtoriteta, morda mnogo bolj drugod po svetu kot v domovini.

Vsebinski pregled pove, da je izbor snovi, ki naj spregovori o Häringu – moralistu in o njegovem najbolj značilnem pojmu zadnjih let, svobodi, razmeroma težak. Pravzaprav imamo pred seboj posrečeno pričevanje časa, čeprav izbor tematskih sklopov verjetno ravno ne omogoča povedati, da se nekdo v teologiji počuti kot doma, kot ravno Häring, čeprav morda nima popolnega pregleda nad vsem, kar spada k besedi »dom«. Häringu je iz moralne teologije uspelo narediti pomembno vejo teološke znanosti prav zaradi domačnosti ali preprostega zaupanja v logiko Božjega, ki je pogoj svobode v Kristusu.

Vrnimo se k priložnosti, ob kateri je knjiga nastala: 80. obletnica Bernharda Häringa, redemptorista in dolgoletnega profesorja na Accademia Alfonsiana v Rimu, na drugih rimskih univerzah in drugod po svetu, kjer je gostoval. Avtor je še najmanj znan doma, v Nemčiji. Razlogov za to je verjetno več. Navedimo predvsem dva: najprej je B. Häring zavzet pobudnik prenove moralne teologije in priča velikanskega premika v njej stran od novosholastičnega in novoidealističnega in včasih juridističnega besednjaka nazaj k biblični antropologiji. Ta gleda na človeka kot na Božjo podobo, kot na dobro stvar (Kreatur), ne kot na proizvod, ter v moralni teologiji premika težišče od dekaloga k blagrom, se pravi od stare k novi zavezi. Drug zelo verjeten razlog pa je ta, da se je Häring takorekoč moral odpovedati »znanstvenosti«, se pravi neke vrste indiferentnosti in racionalnosti in se v

teologiji obnašati zelo »domače«. Znanstvenost daje prednost znanju in sistemu in je v neprenehni nevarnosti »hotene nevednosti«. Znanstvenost v moralni teologiji, ki se je v pokoncilskem času trudila spraviti med seboj teologijo in človekovo stisko, je eno od znamenj, kako so se humanistične znanosti, tudi teologija, čutile v podrejenem položaju v odnosu do naravoslovnih znanosti in so se zato do bistvenih vprašanj obnašale, kakor da so ta le »predmet« njihove raziskave, osebno pa jih to sicer ne zadeva. Še vedno je namreč čutiti vpliv nekakšne »svobode od vrednotenja stvari«, s katero so naravoslovne znanosti v prejšnjem stoletju prestopale prag od teorije v prakso in tako nevede vplivale na »znanstvenost« rasizma in evolucionizma znotraj humanističnih znanosti ter na njihovo neopredeljenost do človeka. Tudi naravoslovnim znanostim preiskušanje teorije v praksi ni enostavno dovoljeno. Teorija namreč ne gleda v preteklost, razen kolikor hoče posnemati resničnost, ampak predvsem v prihodnost, ne da bi bila za to odgovorna. Tudi sredi naravoslovnih znanosti se je pojavil pojem »nravne znanosti«, ki pa ni enostavno morala, ampak znanost, v kateri človek ni podrejen sistemu, ampak je v njem doma. Ko je govor o teorijah v humanističnih znanostih, je za njimi mogoče čutiti načelo (težko breme) neopredljenosti akademskih krogov do resnice o človeku in o pogubnih posledicah te drže na ekološkem in bioetičnem področju. V teologiji je zanašanje na teorijo v bistvu začetek herezije. Če je znanje pred življenjem, o čemer priča odnos naravoslovnih znanosti do življenja, potem je neopredljenost za znanstvenika prva zapoved, ki utira pot v totalno znanost. Žal imamo izkušnjo tudi o taki znanosti.

Skratka, B. Häring je človek iz generacije tistih, ki govorijo na glas, da znanje ni nad življenjem, da pa tudi moralnost ni nad znanjem in da je neopredeljenost ne-moralna. Häring trdi, da se humanistične znanosti ne smejo privoščiti, da bi bile samo znanost. Stoletje totalitarnih ideologij je pokazalo, kaj pomeni neopredeljeno znanje v rokah tistih, ki so se opredelili za idejo znanja (proti človeku). B. Häring je v težišče svoji teologiji premaknil na človeka kot Božjo podobo. On hoče gledati na človeka v Kristusu, hoče ga videti nagovorjenega, svobodnega, zvestega in odgovornega, se z njim pogovarjati in voditi dialog s humanističnimi znanostmi.

Leta 1989 je med evropskimi teologi izbruhnilo nezadovoljstvo zaradi nekaterih stališč teologov s Papeškega inštituta za družino. B. Häring je bil med podpisniki tako imenovane kölnske deklaracije, ki je protest proti nadomeščanju kulture z moralo. Häring sam je na to odgovoril s knjigo *Meine Erfahrung mit der Kirche* (*Moje izkustvo s Cerkvijo*, Herder, Freiburg 1989), po mnenju mnogih v svojo sramoto. Toda pokazal je na nekaj pomembnih ekumenskih razsežnosti teologije: on govori o tem, da prideš na mejo svoje jezikovne in kulturne omejenosti in na tej meji srečaš svojega soseda. Če hočemo razumeti govorico o človeku kot Božji podobi in učlovečenje, ki je najbolj jasna potrditev človekove bogopodobnosti in vrhunec odrešenjskega načrta, je nujno potrebno srečati druge in drugače misleče, pričevati za katoliškost Cerkve ter premagati stisko pred drugim z ljubeznijo do njega.

Slavnostni spis ob Häringovi 80. obletnici, ki hoče zajeti ta obsežen opus, je razdeljen na šest delov in obsega 19 samostojnih razprav: dve razpravi sta s področja zgodovine, šest jih je s področja teološkega in filozofskega utemeljevanja moralnih norm, pet razprav govori o socialno-

etičnih perspektivah moralne teologije, dve razpravi sta ekleziološki, tri se dotikajo pastoralne konkretizacije, ena razprava pa govori o razmerju med moralno teologijo in cerkvenim pravom.

Namen razprav je predstaviti značilne pojme Häringove moralne teologije, čeprav nekatere izmed njih bodisi odstopajo bodisi predstavljajo že nadaljnji razvoj Häringove teologije. To, da nekatere razprave sledijo značilnim Häringovim pojmom, je dokaz, da z njim počasi zahaja avtoriteta oziroma osebnost, okrog katere so nekateri pojmi dobili tako bogato vsebino, da so lahko sprožili več kot le kritike na svoj račun. Omenimo samo nekatere poteze, ki so prisotne tudi v slavnostnem spisu. V prvem delu, ki je zgodovinski, je mogoče čutiti, kako je pri redemptoristih globoko vsajena zavzetost za razvoj zakramenta sprave. Ta je eden od ključev tako imenovane »terapevtične teologije«, ki je Häringov izraz. Drugi del govori o utemeljevanju norm. Iz tega splošnega izraza, ki je spet Häringov, ni mogoče razbrati poudarka, da ne gre za utemeljitev norm, ampak za njihovo najdenje. To posrečeno obravnava R. Tremblay v razpravi, v kateri poskuša definirati pojem krščanske morale na temelju Jezusovega umivanja nog učencem (prim. Jn 13, 1-20). Tudi E. W. Böckenförde da pojem »najdenje norm« v naslov svoje razprave. Sicer pa v tem delu čutimo največji odmik od Häringove »ne-znanstvene« preprostosti v iskanju (najdenju) norm. V tretjem delu, ki govori o socialnoetičnih perspektivah moralne teologije, so avtorji pokazali, da je Häringova aktualizacija moralne teologije povezana z vsemi področji socialnega življenja, posebno z bioetičnim in mirovniškim. Na splošno ugotavljamo, da aktualizacija ne pomeni nivelizacije načel zaradi »zahtev« okolja, ampak da gre tudi za svarilo pred postopki in mišljenjem, ki vodijo v razvrednotenje človekovega okolja. Ko je govor o eklezialnih vprašanjih, ugotavlja, kako počasi se poslavljamo od predstave Cerkve kot ustanove (popolne družbe) in kako počasi se približujemo podobam Cerkve, o katerih govorijo predvsem apostol Pavel (Kristusovo skrivnostno telo) ali evangelist Janez (Gospodova nevesta) in seveda koncil (Božje ljudstvo). To poglavje se razteza tudi v naslednjo skupino treh razprav, ki govorijo o pastoralni izvedljivosti in izpeljavi podob o Cerkvi. P. Lippert govori o pluralizmu, H. J. Müller o pripravi na zakon in H. Rotter o osebni uresničitvi nravnosti kot trpljenju za druge. Posebno slednji dve razpravi govorita o zelo značilni angažiranosti B. Häringa v zadnjih letih, ko ne govori (piše) le o svojih osebnih izkustvih v Cerkvi in z njo ter v bolezni in z njo, ampak tudi zahteva odprt pogovor o vlogi in moči juridične podobe Cerkve in pogosto juridizirane ter zakramentalizirane pastorale. Kako je s tem v resnici, pa govori zadnja razprava v slavnostnem spisu, katere avtor je K. Demmer, jezuit. Ob upoštevanju zgodovinskih okoliščin bi moral zagovarjati mnogo bolj ostra stališča. Toda njegova razprava previdno razmeji področji teologije in prava, ki (naj) se še vedno raje srečujeta sporadično in na različnih ravneh, da ne bi prišlo do sporov, in takorekoč le nakazuje področja, na katerih bo konec koncev morala prevladati predvsem koncilska odločnost pri izbiri svetopisemskih podob o Cerkvi.

J. Römelt in B. Hidber trdita, da so vsa besedila pisana v Häringovem teološkem duhu. On kljub visoki starosti ni nehal dajati pobud za usmeritev teologije, ki je — kakor njen predmet — na poti k človeku.

Anton Mlinar

A. Dulles, *Models of Revelation*, **A Doubleday Image Book, New York 1985.***

Vsaka religija je prepričana o zadnjem temelju resnice, pomena in vrednot. Velike zahodne religije, krščanstvo, judovstvo in islam menijo, da je zadnji temelj osebni Bog. Bog sam o tem pričuje v razodetju, ki se javlja v zgodovini. Krščanska vera in teologija menita, da se Božje razodeva neprekinjeno od svetopisemskih časov naprej in je razodetje doseglo višek v Jezusu Kristusu.

Teologi so vse do 16. stoletja razodetje jemali kot nekaj samoumevnega. Reformacija v 16. stoletju jih je spodbudila, da so se začeli o razodetju bolj sistematično vpraševati. Nov pogled na človeka, na zgodovino, novo pojmovanje Cerkve in povečano zanimanje za preučevanje Svetega pisma so s seboj prinesli tudi zahtevo po vedno novem premisleku o pomenu, naravi in posredovanju razodetja.

Vir, izvrševalec in vsebina razodetja je neskončni, večni in nedoumljivi Bog sam. Razodetja se zato ne da izraziti z enoumnimi pojmi. Vedno znova se pojavlja kot nekaj znanega in obenem neznanega, razjasnjenega in obenem skrivnostnega. Avtor zato poskuša narediti sistematični prikaz pojmovanja razodetja s pomočjo modelov. To so idealne miselne konstrukcije, po svoji vsebini preproste, s katerimi hočemo prikazati in govoriti o resničnosti, ki je z nobenim pojmom ne moremo dokončno zaobjeti in izčrpati. Z različnimi modeli osvetljujemo in govorimo o različnih razsežnostih ene in iste stvarnosti. Te osvetlitve se med seboj deloma dopolnjujejo in obenem izključujejo. Ker se modeli izključujejo, jih ne moremo združevati, zato iz njih ne moremo delati novih, univerzalnih in vseobsegajočih. Njihova različnost nam pomaga, da nekaj tako pomembnega, kot je za nas kristjane razodetje, zares dojemamo v njegovih različnih razsežnostih in iz tega dobivamo tudi smernice za življenje v Cerkvi, za osebno duhovnost in skrb za svoje življenjsko okolje.

Avtor razlikuje pet različnih modelov, ki na različen način gledajo na Boga in s tem na način, kako se razodeva človeku. Prvi je *doktrinalni* model. Boga gleda predvsem kot nezmotljivega učitelja, ki človeku posreduje predvsem čiste in jasne resnice. Poudarjena je vloga razuma, ki resnice sprejema in jim pritrjuje. Ta smer je bila do nedavnega (in je ponekod še sedaj) prisotna v konzervativnem evangeličanstvu in katoliški neoscholastiki. *Zgodovinski* model poudarja predvsem vrednost dogodka. Razodetje je niz dejanj in dogodkov, preko katerih se je Bog v zgodovini razodeval. Sveto pismo je preroška razlaga teh dogodkov. Ker sta se zdela ta dva modela preozka, so v 19. stoletju nekateri teologi začeli poudarjati *izkustveni* vidik ali model razodetja. V tem primeru je razodetje predvsem notranje dogajanje. Bog se človeku približa, notranja izkušnja, milost, pa prinaša novo zavedanje. Za predstavnike četrtega, *dialektičnega* modela je razodetje tesno povezano z Božjim samoposredovanjem. Bog človeka nagovarja, Sveto pismo pa je priča tega nagovora. Božji nagovor v človeku budi vero. Resnica razodetja je Bog sam. Zadnji model je model *novega zavedanja.* Človek ni le nedejavni sprejemnik razodetja, temveč v njem dejavno sodeluje. Razodetje omogoča duhovnim stvarem, da pridejo do večje stopnje zavedanja. Bog je obzorje, h kateremu se usmerjata spoznanje in osamozaveščanje. Razodetje človeku omogoča, da pride na višjo stopnjo zavesti, ko se izkusi kot nekdo, ki ga oblikuje in krepi Božja navzočnost.

Vsak od modelov ima svoje prednosti, zaradi katerih ga je vredno upoštevati. Doktrinalni model varuje pomen in avtoriteto razodetja. Zgodovinski poudarja njegov realizem. Izkustveni vztraja na neposrednosti razodetja in na neposrednem stiku med Bogom in človekom. Dialektični model opozarja na nepremostljivo razdaljo med Bogom in stvarmi. Zadnji vidi velik pomen razodetja za človekovo poslanstvo. Po drugi strani ne smemo prezreti njihovih pomanjkljivosti. Doktrinalni model pomen razodetja zožuje na izrecne nauke. Nagiba se k avtoritativnosti in zaprtosti, ker ne zagotavlja, da bi razodetje doseglo vsakega človeka. Zgodovinski pristop pušča odprto vprašanje, kako lahko zgodovinski razum zazna Boga v navidez povsem normalnih zgodovinskih dogodkih. Izkustveni model ne odgovori na vprašanje, kako lahko človeška zavest sprejema nepredmetnega in presežnega Boga. Teologi, ki zagovarjajo dialektični pristop, ne razložijo, kako lahko negativna dialektika privede do skladnih pozitivnih povedi. Za zadnji model pa se zdi, da se preveč nagiba k subjektivizmu. Ob vsem tem vidimo, da je izredno težko priti do take opredelitve razodetja, ki bi bila sprejemljiva zagovornikom vseh modelov. Približen zaključek bi se glasil: »Razodetje je svobodno dejanje Boga, ki ustvarjenim razumnim bitjem posreduje odrešenjsko resnico, posebno po Jezusu Kristusu, ki ga sprejema apostolska Cerkev, potrjujeta pa Sveto pismo in neprekinjeno občestvo vernikov.« Vseeno pa zaradi razlik, ki vodijo tudi v medsebojno izključevanje vsaj nekaterih modelov v nekaterih vidikih, ne moremo narediti kaj več.

V 20. stoletju je postala priljubljena ideja razodetja kot simbolnega razkritja. Bistvo te ideje je, da se razodetje nikoli ne pojavi niti kot zgolj notranje izkustvo niti kot neposredno srečanje z Bogom. Vedno se posreduje po simbolu, po zunanjem znamenju, ki na človekovo zavest deluje tako, da posreduje več od neposredne vsebine pojma. Ko simbolu »podležemo«, nas pritegne, deležni smo vtisov, ki jih ne bi dobili zgolj zaradi povedne moči znamenja. Simbol lahko zedini ravni, ki so sicer nezdružljive. Na transcendentni ravni tudi za razodetje velja, da ustvarja novo zavest, ki izhaja iz življenjskega občestva vere. Človeka uvaja v nov, duhovni svet in mu daje vpogled v skrivnosti, ki jih razum ne more doseči. Vendar se to zgodi le, če ga človek sprejme oz. se vanj vključi.

Avtor predpostavlja, da more simbòlični pristop k modelom razodetja vključiti njihove pozitivne prvine in popraviti tisto, kar je v njih nesprejemljivega. V prvem modelu simbol povedi varuje pred zlorabo, postavlja omejitve preveč dobesednemu in dokončnemu razumevanju. V zgodovinskem modelu vidimo lahko simbolnost dogodka kot tisto, ki omogoča, da onkraj golega dogajanja vidimo razkritje Božjega delovanja. Zastopniki izkustvenega modela naj bi se vedno zavedali, da milosti nismo deležni z neposrednim vlitjem, temveč nam jo posredujejo simboli. Dialektični teologi se bojijo, da bi simbolni pristop zameglil enkratnost Jezusa Kristusa, da slednji ne bi postal le en simbol med mnogimi. Obenem pa je v naravi simbola, da beži iz objema zgolj naravnih, materialnih danosti. Ker je mnogoplasten, lahko nagovarja in s tem dviga na višjo raven zavest ljudi različnega družbeno-kulturnega izvora, kar je tako všeč zagovornikom zadnjega modela. Obenem pa prav v slednjem primeru ne smemo prezreti zahteve po določeni občosti in objektivnosti simbola. Brez nje bi lahko simbole poljubno ustvarjali, do-

kler se ne bi nepovratno izgubila njihova sposobnost posredovanja razodetja.

Mnenje, da je Jezus Kristus višek in polnost razodetja, je v teologiji tako rekoč enoglasno. Razlike so v pogledu na način, kako se polnost in višek razodevanja uresničujeta. Doktrinalni model gleda na Kristusa kot na absolutnega učitelja in vrhovno normo. Ker ni le učil, ampak tudi deloval, ima tudi vrednost simbola. Tu odkrivamo bogastvo pomenov, ki presega konceptno gledanje nanj. Zgodovinski model vidi v Kristusu utelešeno Božje sporočilo. Simbolni pristop nas vabi, da zgodovinski dogodek Jezusa Kristusa interpretiramo in se ga obenem udeležimo z vstopom v svet religije. Izkustveno kristologijo simbolni pristop dopolnjuje s tem, ko opozarja, da moremo Jezusov notranji odnos z Bogom razbirati le iz njegovih zunanjih dejanj in besed. Dialektični teologi simbole pogosto zavračajo, da bi ohranili Kristusovo prvenstvo. Zato zahtevajo, npr. Bultmann, da bi sodobno oznanjevanje popolnoma očistili mitoloških primesi. Sredstvo za odnos z Bogom je beseda, vendar je ne smemo preveč poudariti, da se ne bi zameglilo učlovečenje Božjega Sina. Teologi novega zavedanja vidijo v Jezusu Kristusu predvsem točko Omega, tistega, ki pomeni preboj v višjo stopnjo zavesti. Je tisti, ki je omogočil novo bližino z Bogom.

V enajstem poglavju se avtor sprašuje o razmerju med krščanskim razodetjem in nekrščanskimi religijami. Ne gre mu za objektivno razčlenjevanje posameznih verstev, temveč za vprašanje možnosti razodetja izven krščanstva. Ugotavlja, da doktrinalni, zgodovinski in dialektični model razodetja izven krščanstva ne priznavajo, izkustveni in model novega zavedanja pa ga. Doktrinalni model deli razodetje na naravno in nadnaravno. Prvo je navzoče izven krščanstva, a ni odrešilno. Teologi zgodovinskega modela vidijo zgodovino odrešenja, ki se je osredotočila v Jezusu Kristusu. Izven njega je večinoma le zmota in zavračanje. Tudi za teologe dialektičnega modela je Jezus Kristus najvišje merilo, ker se je Bog v njem dokončno razkril. Izkustveni model je bolj naklonjen misli, da je religija celota simbolov, ki jih razodetje vzbuja. Razlika med verstvi naj bi bila v različnih simbolikah, zato je le pritična in ne bistvena. Tudi teologi zadnje smeri danes kličejo k večji odprtosti za klic presežnosti, ki ga srečujemo tudi v drugih verstvih. Krščanstvo naj bi bilo os, okoli katere se bodo zbirala druga verstva.

Avtor se nadalje sprašuje o pomenu Svetega pisma, ki je dokument razodetja. Različni modeli različno gledajo na razmerje med Svetim pismom in razodetjem. Razlika je predvsem v gledanju na navdihnjenje in v načinu, kako vidijo v Svetem pismu razodetje zapisano. Doktrinalni model vidi v Svetem pismu predvsem izrecni Božji nauk. Zagovorniki zgodovinskega modela vidijo v njem pripoved o sveti zgodovini. Za tretji model je Sveto pismo v prvi vrsti pričevanje o Jezusu Kristusu, v katerem je bila polnost Božjega izkustva. Sveto pismo je zato za kristjana normativno. Zagovorniki dialektičnega modela, na primer Barth, menijo, da je Sveto pismo vstop, vrata, skozi katera Cerkev pride do razodete Besede, ki je Jezus Kristus. Zadnji model vidi v Svetem pismu predvsem tisto, kar razsvetljuje izkušnjo, ki je vir razodetja. Različne vidike v modelih lahko nekoliko poveže simbolni pristop, ki nam pomaga modele dopolniti.

Avtor se dotakne tudi vprašanja vloge Cerkve v dogajanju Božjega razodevanja. Tudi na tem področju so pogledi na njeno mesto različni. Prva dva

in četrti model vidijo Cerkev kot varuhinjo in nosilko razodetja. Tretji se zanjo le malo zanima, peti pa jo vidi kot tisto, ki v razodetju prihaja do vedno večjega samo-zavedanja. V vsakem primeru pa v njej lahko vidimo stvarnost, ki ima tudi simbolno vrednost, tisto, ki nam razodetje približa in osvetli.

Sledi poglavje o eshatološki vrednosti razodetja. Osnovno je vprašanje, ali se je razodetje dopolnilo v preteklosti v Jezusu Kristusu, ali se še nadaljuje v Cerkvi, svetnikih in karizmatičnih dogodkih, ali se bo dopolnilo ob koncu časov v večnosti, v neposrednem gledanju Boga. Modeli spet različno odgovarjajo na ta vprašanja. Ob različnosti odgovorov avtor spet poudarja, da razodetje ni dano neposredno, temveč preko simbolov. Simbol pa tudi potem, ko je že priobčen, še ni izčrpan. S seboj nosi bogastvo pomenov, ki jih vedno znova odkrivamo.

Predzadnje poglavje govori o možnosti sprejemanja razodetja, saj gre za stvarnost, ki je razum zaradi njene presežnosti ne more popolnoma sprejeti. Potrebno je njegovo soglasje, pritrditev temu, česar ne moremo zaobjeti z razumsko razčlembo.

Na koncu avtor povzema ugotovitve, do katerih je prišel v toku razmišljanja, podanega v tej knjigi. Ugotavlja, kaj je razodetje in kaj ni. S pomočjo simbolnega pristopa odgovarja na težave in ugovore, ki se v novodobni, predvsem empirični in analitični znanosti pojavljajo proti razodetju. Razodetje, ki se nam daje preko simbolov, se izmika dokončni opredelitvi, najsi bo to v izrecnih povedih, opisih dogodkov iz zgodovine, osebni izkušnji, korenitem srečanju z Božjo Besedo v Jezusu Kristusu ali v bolj zavzetem delovanju za odrešenje sveta in človeka.

A. Dulles v tem delu ne želi natančno opredeliti vsebine in narave razodetja; pokaže, da je to pravzaprav nemogoče. Z uporabo modelov odpira možnost nadaljnjega razmišljanja o pomenu razodetja za kristjanovo življenje in delovanje. Zavest, da smo s prejemom vere bili poklicani tudi k temu, da neprestano pritrjujemo Božjemu razodetju, je za vse izziv. Izziv, da v svojem življenju Boga in njegov nagovor nam in svetu neprestano odkrivamo. Bog se nam razodeva v simbolih, ki jih srečujemo, če pa hočemo, da bo srečanje za nas obenem razodetje, je potrebno vstopiti v simbol. Nikoli se ne smemo predati skušnjavi, da bi neko predstavo in znanje o Bogu imeli že za dokončno. Teologija ni znanost, ki bi le še bolj podrobno razčlenjevala tisto, kar je bilo že podano v kakih izrečnih povedih. Je znanost, ki pomeni vstop z vsem bitjem v območje simbola, ki je lahko zelo vsakdanji, na zunaj zelo enostaven, a vendar v svoji notranjosti tistemu, ki vanj vstopi, odkrije nova obzorja, ki se nikoli ne končajo in se v neskončnosti združijo v točki večne dopolnitve in obenem nadaljevanja — Bogu.

Janez Šimenc

* Avery Dulles je konvertit, ameriški jezuit in član Papeške teološke komisije. Njegovo delo *Modeli razodetja* velja za klasika na tem področju in je izšlo že v dveh izdajah (1985, 1992). Delo ima dva dela, vsak osem poglavij. V prvem predstavi dosedanja pojmovanja razodetja, v drugem delu razmišlja o simbolnem posredovanju in o njegovi vabi pri novem razumevanju razodetja.

F. J. Brems, ***Marien-Wallfahrtsorte in Europa,*** **Ein Kulturgeschichtlicher Führer zu 100 Gnadenstätten, Pfeiffer/Wewel Verlag, München 1994, 211 str., ISBN 3-7904-0624-4.**

Po naslovu zanimivo knjigo smo dobili pred kratkim v naše knjižnice in zdi se primerno, da ob poživljenem zanimanju za romanja in obiskovanje božjih poti izvemo, da je nemški avtor med sto znamenitih evropskih božjih poti uvrstil tudi naše Brezje, Ptujsko Goro in Sveto Goro pri Gorici.

Knjiga večje oblike z 211 stranmi in številnimi barvnimi in črno- belimi slikami ima na predlistu tudi zemljevid Evrope z vrisanimi romarskimi kraji, ki so v knjigi opisani. Opisi seveda niso obširni, vendar je pri vsaki božji poti kratek zgodovinski pregled, opis milostne podobe, naštete so posamezne umetnine in znamenitosti, podrobno je opisana pot do vsakega kraja in turistične možnosti v njem. Avtor pri vsaki božji poti navaja tudi ustrezno slovstvo, seveda zlasti tisto v nemščini.

Na začetku vsakega zemljepisnega območja so v knjigi še podrobnejši zemljevidi. Opisi krajev so razvrščeni po državah, v vsaki državi pa tako, da je nekako svetovana pot od izhodiščne glavne božje poti do manjših. V prvem območju srednje Evrope so nemška, švicarska, liechtensteinska in avstrijska božja pota (vseh je 20), jug Evrope obsega Italijo in Malto (13), jugozahod Portugalsko, Španijo in Andorro (13). K zahodni Evropi šteje avtor Francijo, Luksemburg, Belgijo in Nizozemsko (19), na severu Evrope pa so Anglija, Irska, Danska, Letonija in Litva (7). Vzhodnim deželam: Poljska, Češka, Slovaška, Madžarska in Romunija (17) je avtor dodal še pregledno poročilo o Marijinem češčenju med pravoslavnimi, ne da bi našteval posamezna mesta in samostane. Ugotavlja namreč, da častijo Marijino podobo v vsaki cerkvi, objavlja pa nekaj slik in opisuje posamezne tipe Marijinih ikon.

Za nas je seveda najbolj zanimivo zadnje področje jugovzhodne Evrope, v kateri so Slovenija, Hrvaška, Hercegovina, Kosovo, Albanija, Grčija in Turčija (10). Izmed slovenskih božjih poti objavlja brezjansko, svetogorsko in ptujskogorsko podobo. Opis vseh treh po prej opisanem sistemu obsega štiri in pol strani. Pri Brezjah je posebej povedano, da so tam tudi občasna romanja treh dežel. Slovenske romarje omenja avtor tudi pri opisu Marijinega Celja (Mariazell) na Štajerskem in Gospe svete na Koroškem. Na južni strani Slovenije je opisan Trsat, na vzhodu pa Marija Bistrica, edini opisani hrvaški božji poti. Seveda je podrobno prikazano tudi Medjugorje, pri katerem je tudi največ navedenega slovstva v tujih jezikih.

V abecednem seznamu romarskih krajev na koncu knjige je naštetih 117 krajev, ki so v knjigi omenjeni, čeprav je podrobno opisanih le 99. Za uvod v knjigo je avtor orisal pomen romanja in pri tem opozarja tudi na marijansko in biblično ozadje evropske modre zastave z vencem dvanajstih zvezd. Avtor meni, da bi morala biti knjiga v vsaki župnijski knjižnici. Privlačna in praktično sestavljena knjiga pa bi mogla biti nova spodbuda za kaj podobnega pri nas. Evropska božja pota obiskujejo namreč tudi naši romarji, vodiči pa se morajo navadno zatekati k 60 let starim šmarnicam duhovnika Josipa Lavtižarja, ki je v štirih zvezkih opisal *Marijina božja pota v Evropi.*

Marijan Smolik

J. G. Davies, *Pilgrimage yesterday and today,* **Why? Where? How?, SCM Press, London 1988, 274 str., ISBN 0-334-02254-1.**

Zanimivo je, da se zanimanje za romanja povečuje tudi zunaj Katoliške Cerkve, čeprav je pred stoletji Luter zapisal, da je treba prekiniti s hojo na božja pota (tudi naš Trubar je znan zaradi svojega nasprotovanja romanjem in gradnji božjepotnih cerkva). Avtor Davies začenja svojo zelo skrbno napisano knjigo s tem navedkom iz Lutra, nadaljuje pa z ugotovitvijo, da je danes treba natančno pregledati zgodovinski razvoj, ohraniti, oziroma celo poživiti pa je treba tisto, kar je v zgodovini bilo dragocenega. To je potrebno zlasti sedaj, ko se je med protestanti zelo razširila praksa romanja v Sveto deželo. Glavnina predstavljene knjige je zato posvečena zgodovinskemu pregledu poznosrednjeveškega romarskega življenja pred nastopom reformacije. Romanja v starem veku za avtorja sploh niso vprašljiva, saj je iz dobe cerkvenih očetov ohranjenih dovolj pričevanj o njih.

V prvem poglavju avtor postreže z natančnimi podatki, kam so hodili srednjeveški romarji, da so zadostili naloženi pokori, kaj so zlasti za romanja v Sveto deželo prispevali križarji, kakšni literarni spomeniki so povezani s temi romanji, kaj so na dolgih potovanjih molili in peli, v kakšne nevarnosti so se spotoma podajali. V drugem poglavju je zgoščen pregled vseh ugovorov, ki so jih reformatorji različnih usmeritev navajali zoper romanja, pa tudi, kako so katoličani nanje odgovarjali. Tretje poglavje vsebuje podatke o katoliških in vzhodnih romanjih v obdobju po reformaciji. Zanimiv je pregled protestantskih romanj, ko so v 19. stoletju spet začeli hoditi v Sveto deželo. Potovalne agencije, zlasti svetovnoznani Thomas Cook, so pri tem imele pomembno vlogo, saj so omogočale varno in tudi udobno potovanje po morju in po suhem v takratni turški državi.

Zadnji dve poglavji sta posvečeni romanjem v našem času. Glede pomena romanja avtor poudarja, da je to najprej vaja v duhovnosti, nato posnemanje Kristusa in njegovih svetih, povezovanje v občestvo vernih in utrjevanje osebnega krščanskega prepričanja. Zelo poudarja povezanost romanja s Svetim pismom, kar velja še posebej za obiskovanje bibličnih svetih krajev. V zadnjem poglavju je avtor za svoje sovernike pripravil nekakšen romarski obredni priročnik, v katerem najdemo primerne molitve ob začetku romanja, med njim in ob vrnitvi domov, seznam primernih odlomkov Svetega pisma, molitev, pesmi in psalmov, pa celo molitev križevega pota, pri procesijah in ob zakramentalnih opravilih. Tudi za katoliško prakso bi med vsem tem gradivom mogli najti marsikakšno koristno spodbudo.

Zelo nadrobne opombe so zbrane na koncu knjige, da po avtorjevem mnenju ne bi motile tistih bralcev, ki naj bi jih bilo največ in ki nimajo pri branju znanstvenih namenov. Bibliografija nevedene ali koristne literature, zlasti v angleščini, ki je pri nas malo dostopna, zavzema kar trinajst strani. Prav na koncu je še osebno, krajevno in stvarno kazalo, kar še povečuje uporabnost dragocenega priročnika.

Marijan Smolik

A. Dulles SJ, *Models of the Church*, Image Books, Garden City, New York 1974.

Avery Dulles je ameriški katoliški teolog in profesor, v preteklosti tudi predsednik Katoliškega teološkega združenja Amerike. V svojem znanstvenem iskanju se sprašuje o možnosti človekovega spoznanja, ko se srečuje s presežnim Bogom in njegovim razodevanjem in delovanjem v svetu. Poleg pričujočega dela so njegove najbolj znane knjige *Modeli razodetja, Veščina teologije, Cerkev, v katero verujemo.*

Ko govorimo o Cerkvi, najprej ugotovimo, da ne moremo uporabljati kategorij, ki so običajne za zemeljske stvarnosti. Bolj primeren je izraz »skrivnost«, ki je tudi osrednji pri svetem Pavlu (Ef, 1 Kor, Kol). Skrivnost je predvsem Božji načrt odrešenja, pa ne zaradi svoje zaprtosti, temveč predvsem zaradi obsežnosti in bogastva. To pa ne pomeni, da bi morala biti ekleziologija apofatična. Vedno znova se sprašujemo, kje je pot, po kateri bi se mogli skrivnosti približati ali o njej vsaj kaj povedati. Rešitev je v uporabi modelov. Modeli so razširjene metafore. Ne uporabljamo jih le v teologiji, ampak se znanost vedno zateka k njim, ko hoče raziskovati stvarnosti, ki jih še ne pozna, ali ko hoče o njih govoriti. Bistvo modela je v tem, da s pomočjo neke poznane stvarnosti govori o neznanem, s tem, da reče, da tisto neznano obenem »je« in »ni« tisto, kar nam je že znano. Ko s pomočjo modelov pridobivamo novo védenje, obenem vemo, da modeli niso enaki tistemu, kar raziskujemo, zato so lahko bolj ali manj primerni.

Ker gre pri Cerkvi za nadnaravno stvarnost, za skrivnost, uporabljamo pri preverjanju modelov sorodnost: v osebnem duhovnem življenju vernik po delovanju Svetega duha v sebi spoznava ustreznost in omejitve določenega modela. Zavedati se je potrebno, da vsak model osvetljuje le eno ali nekaj razsežnosti Cerkve, nikakor pa ne vseh. Zato je mnoštvo modelov neizbežno.

Včasih je kateri od modelov postal prevladujoč in s tem paradigma. Model to postane, če uspešno odgovarja na množico različnih vprašanj in odpravlja različne anomalije.

Avtor našteva pet modelov, po katerih pojmujemo Cerkev. Ob tem poudarja, da bi mogli najti še kakšnega, vendar teh pet zaradi svoje širine že pokriva večino razsežnosti Cerkve, kot jo iz zgodovine spoznavamo in v sedanjosti živimo. Cerkev tako gleda pod petimi vidiki:

1. Cerkev kot ustanova. Vse do srede 20. stoletja so Cerkev gledali kot družbo, ki je enaka svetnim družbam in ustanovam.

2. Cerkev kot skrivnostno občestvo. Bistvo Cerkve v tem modelu je notranja povezanost krščenih s Kristusom in med seboj. Merilo pripadnosti Cerkvi je življenje v Kristusovi milosti.

3. Cerkev kot zakrament. Ta model nekako združuje prva dva. Poudarja tako vidno pripadnost, ki je značilnost Cerkve kot ustanove, obenem pa tudi življenje v milosti, v intimni povezanosti s Kristusom. Ta model je zelo poudaril tudi Drugi vatikanski koncil.

4. Cerkev kot glasnica. Medtem ko tretji model poudarja zakrament, je tu pomembnejša beseda. Cerkev je skupnost, ki sprejema Božje sporočilo z nalogo, da ga posreduje naprej. V središču pozornosti je Jezus Kristus in Sveto pismo kot njegova prva priča. Cerkev je dogodek, ko se človek v besedi srečuje z Bogom.

5. Cerkev kot služabnica. Ta model Cerkve ne gleda nad svetom, temveč v njem in njemu podrejeno.

Poslanstvo služenja poudarja Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu. V zadnjem času ta vidik najbolj poudarjajo latinskoameriški teologi, močno pa se je razvil tudi pri protestantih.

Značilno za vsak model je, da nikoli popolnoma ne zaobjame stvarnosti, ki jo predstavlja. V nekaterih razsežnostih nam jo približa, v drugih oddalji. Ima svoje prednosti in pomanjkljivosti. To velja tudi za zgoraj naštete modele. Poglejmo najprej njihove prednosti.

Institucionalni model je dobro zastopan v dosedanji teologiji in v dokumentih cerkvenega učiteljstva. Daje jasno zavest pripadnosti in tudi spodbuja misijonsko dejavnost, saj po njem morejo le člani Cerkve upati na zveličanje. Občestveni pogled na Cerkev po drugi strani poudarja notranjo, medosebno povezanost kristjanov. Temeljno načelo pripadnosti Cerkvi ni zunanje, temveč je predvsem milost, delovanje Svetega Duha v občestvu. Model je širok, odprt tudi iskalcem, tistim, ki jih zunanja podoba Cerkve odvrača od vključitve vanjo. Zakramentalni model oba prejšnja na nek način združuje, saj poskuša združevati Božje in človeško, Kristusovo milost in vidno ustanovo. Ta model je zelo zastopan tudi v Dogmatični konstituciji o Cerkvi. Četrti model, ki v Cerkvi gleda predvsem glasnico, je vzporeden s poudarjeno vlogo Svetega pisma v protestanskih cerkvenih skupnostih. Cerkev je kraj srečanja človeka z Božjim nagovorom in posredovanja tega nagovora po človeškem oznanjevalcu naprej. Vera je predvsem bivanjski odgovor na evangelij. Tudi tu najdemo močne motive za misijonsko dejavnost. Model kristjane tudi spodbuja k osebni duhovnosti. Peti model se je razvil prav v zadnjem času. S Teilhardom de Chardinom na katoliški strani in Bonhoefferjem na protestantski se je v tem stoletju prekinilo obodbje, ki je v Cerkvi videlo tisto, ki naj bo vzvišena nad dogajanja v svetu. Kristus sam nam je dal zgled, ko je »podobo hlapca vzel nase« (Flp 2, 7). Tako je tudi Cerkev poklicana, da gre po tej poti kenoze in postane služabnica sveta, ne vladarica. Zavesti o tem ne potrjuje le Drugi vatikanski koncil, ampak tudi mnogi drugi dokumenti, tako najvišjega cerkvenega učiteljstva kot tudi posameznih škofov ali škofovskih konferenc (npr. sklepni dokument II. generalne konference škofov latinske Amerike v Medelinu leta 1968) na katoliški strani, Svetovnega sveta Cerkva na protestantski in drugi.

Brez težav lahko zaključimo, da vsak model prinaša s seboj nekaj dobrega. Vsebuje poudarke, ki jih drugi modeli nimajo. Tudi če nam ne ustreza popolnoma oziroma prisegamo na katerega drugega, vseeno nobenega ne moremo brez škode zavreči.

Vedno se je potrebno zavedati, da vsak model ravno zato, ker je le model, nosi s seboj tudi določene pomanjkljivosti in slabosti, ki jih je potrebno poznati, da ga ne bi nekritično uporabljali. Tako za institucionalni model velja, da je v Svetem pismu in zgodnjecerkvenem izročilu pravzaprav zelo slabo podprt. Znotraj modela so poudarjene le nekatere kreposti, npr. poslušnost. V Cerkvi je poudarjen klerikalizem, juridizem in triumfalizem (tako škof De Smedt o prvi shemi dogmatične konstitucije o Cerkvi II. vatikanskega koncila). Premalo je prostora za karizme in ekumenizem. Občestveni model na drugi strani ne doreče razmerja med duhovno in vidno razsežnostjo Cerkve. Ni jasno, čemu sploh Cerkev, ko se milost razteza preko meja vidne Cerkve. Ni misijonskega poleta. Neuspel trud, da bi iz Cerkve naredili popolno občestvo, mnoge privede v zagrenjenost

in celo odpad. Za zakramentalni model nekateri teologi, npr. Hamer menijo, da je preveč poudarjeno zgolj zunanje obhajanje zakramentov. Drugi spet pogrešajo prostor za diakonijo, za poslanstvo Cerkve v svetu. Zakramentalno ekleziologijo je tudi težko oznanjevati, ker je teorijo težko predstaviti v praksi. Tudi odziv protestantov nanjo je zelo majhen. Zato pa je njihov odziv toliko večji na četrti model, kjer se zanemarja delovanje, poudarja pa se oznanilo. Vera tudi ni edini cilj oznanila, temveč je cilj občestvo življenja in ljubezni. Avtoriteta Cerkve je res pod Božjo besedo in ne nad njo, toda vse prevečkrat se v zvezi s tem modelom zasebne razlage postavlja pred cerkveno učiteljstvo ali nad njega. Model Cerkve kot služabnice je dobro zastopan v pokoncilski teologiji, prav tako tudi v teologiji protestantskih cerkvenih skupnosti, ima pa šibko svetopisemsko utemeljitev. Nova zaveza sicer služenje poudarja, a vedno kot tisto, k čemur je poklican posameznik, nikoli pa Cerkev kot taka. Služenje tudi nikoli ne sme biti pred oznanjevanjem, saj je bistvo Božjega kraljestva v novozaveznem vidiku v Jezusu Kristusu, ne pa v abstraktnih vrednotah, kar mir, pravičnost in sprava so.

Posamezni modeli prinašajo tudi različne poglede na razmerje med Cerkvijo tega sveta in eshatološko Cerkvijo. Ali moremo o slednji sploh govoriti, ali bo v eshatonu ugasnila? Če je Cerkev le varuhinja zaklada vere in vodnica na poti v nebesa, kot jo vidi institucionalni model, potem se bo ob koncu časov njena naloga iztekla in ne bo imela več razloga za svoj obstoj. Če pa je romarica, nepopolno občestvo med Bogom in človekom na zemlji, potem bo svojo polnost dosegla šele v nebesih, kar pomeni, da je tudi eshatološka stvarnost. Zakramentalni model ubira spet srednjo pot in meni, da je Cerkev eshatološka, kolikor je zakrament eshatološkega Božjega kraljestva. S svojo vidno pojavnostjo opozarja na nevidno Božje kraljestvo. Je predvsem znamenje upanja. Modela Cerkve kot glasnice in kot služabnice Cerkev vidita tudi predvsem v tem svetu. Njena naloga je predvsem oznanjevanje in delo za odrešenje sveta. Zlasti zadnji model včasih delo za tosvetni blagor tako poudari, da popolnoma pozabi na eshatološko prihodnost.

Različni modeli različno vidijo tudi pravo Cerkev. Ker je Cerkev skrivnost, se lahko v posamezni skupnosti kristjanov le bolj ali manj približno upodobi. Institucionalni model je vse do Drugega vatikanskega koncila pravo Cerkev enačil z rimokatoliško Cerkvijo. Koncil je enačaj opustil. Modele lahko razlikujemo po tem, kako gledajo na štiri znamenja Cerkve, ki jih vsebuje apostolska veroizpoved: enost, svetost, katoliškost in apostolskost. Občestveni model je pozoren predvsem na notranjo edinost, ki jo prinaša Sveti Duh, ki je bil poslan že apostolom. Zaradi njega je Cerkev tudi sveta in katoliška. Zakramentalni model poudarja Cerkev predvsem kot znamenje Kristusove milosti. Protestantske skupnosti menijo, da je za Cerkev odločilno predvsem, ali se v njej oznanja evangelij, kar vodi tudi k njeni edinosti. Peti model vidi počelo edinosti in tudi merilo približevanja pravi Cerkvi v skupnem služenju svetu.

Zadnje vprašanje, s katerim se avtor ukvarja, je vprašanje službe oziroma duhovništva v posameznih modelih. Institucionalni model gleda na duhovnika predvsem z vidika oblasti. Model Cerkve kot občestva po drugi strani poudarja zbiranje. Duhovnik je tisti, ki zbira vernike, da bi iz tega zbora nastalo občestvo. V zakramentalnem modelu je duhovnik po-

svečeni srednik med Jezusom Kristusom in občestvom. V oznanjevalnem modelu je duhovnik le »zvočnik«, ki prenaša Božjo besedo do poslušalcev. Peti model poudarja duhovnikovo politično odgovornost in dejavnost. Drugi vatikanski koncil povedanemu ob bok postavlja še eshatološko razsežnost duhovništva.

Na najpomembnejše razsežnosti Cerkve imajo različni modeli različen pogled. Kakor hitro hočemo izoblikovati svoje mnenje o teh razsežnostih, se nujno približujemo enemu ali drugemu modelu. Modelov v čisti obliki ne najdemo skoraj nikoli, ker se med seboj vsaj v določenih pogledih ne izključujejo. Včasih se medsebojno približujejo, drugič oddaljujejo, v nekaterih vprašanjih pa se izključujejo. Zato ne moremo narediti enega samega modela, ki bi povzemal vse druge, ker ne bi dosegli notranje celovitosti. Nobenega ne moremo vnaprej postaviti kot najboljšega ali ga – nasprotno – zavreči kot neustreznega. Bogastvo različnih modelov nam kaže na bogastvo tega, kar predstavljajo: Cerkev, ki je obenem vidna in skrivnostna, navzoča v svetu in obenem ne od tega sveta, usmerjena v presežnost in zaposlena z vprašanji, s katerimi se človek srečuje vsak dan. K poklicu vsakega kristjana pa spada, da svojo pripadnost Cerkvi vedno znova s svojo molitvijo, s poslušanjem Božje besede, s svojim prizadevanjem za dobroto, za pristne odnose, pravičnost v svojem okolju in z udeležbo pri življenju Cerkve sam spoznava in preverja. Pomembno je, da na te izzive, ki so obenem tudi Božji nagovor, ustrezno odgovori ne le kot človek, ampak tudi kot član Cerkve, poklican k svetosti in prijateljstvu z Bogom in svojimi bližnjimi.

Janez Šimenc

VSEBINA
Contents

RAZPRAVE
Articles

V. Papež, Zakonik cerkvenega prava in Katekizem Katoliške Cerkve ... 129
Code of Church Law and Catechism of Catholic Church
I. Rojnik, Župnijska kateheza in šolski pouk o religiji 143
Parish Catechesis and School Classes about Religion
A. Mlinar, Splav in etične dileme onkraj splava 159
Abortion and the ethical questions beyond abortion
I. Štuhec, Današnje labilno razmerje med osebo in naravo..... 177
Contemporary Delicate Balance Between Person and Nature

PREGLEDI
Reviews

F. Oražem, Duhovništvo v dokumentih cerkvenega učiteljstva 183
R. Pietsch, Temeljne poteze filozofije Pamfila D. Jurkeviča 193
A. Mlinar, Čas in prostor Cerkve pri Georgesu Bernanosu..... 201
A. S. Snoj, Kongres evropskih predavateljev katehetike..... 225
A. S. Snoj, Življenje in oznanjevanje v postmoderni..... 227
M. Smolik, Nemška katoliška leksikografija 233
B. Košir, Teološka fakulteta v študijskem letu 1993 — 1994 239

OCENE
Book Reviews

M. Špelič, M. Dulaey, Victorin de Poetovio, premier exéget latin..... 241
A. Mlinar, J. Römelt in B. Hidber (izd.), In Christus zum Leben befreit . 244
J. Šimenc, A. Dulles, Models of Revelation 247
M. Smolik, J. G. Davies, Pilgrimage yesterday and today..... 251
M. Smolik, F. J. Brems, Marien-Wallfahrtsorte in Europa..... 252
J. Šimenc, A. Dulles, Models of the Church 253

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:
Košir B., docent na Teološki fakulteti, Štula 23, 61210 Ljubljana.
Mlinar A., docent na Teološki fakulteti, Repnje 27, 61217 Vodice.
Oražem F., profesor na Teološki fakulteti, Dolničarjeva 1, 61000 Ljubljana.
Papež V., dekan Pravne fakultete na Antonianumu, Via Merulana 124, 00185 Roma.
Pietsch R., predsednik Družbe Jakob Böhme, Innsbruck, Avstrija.
Rojnik I., docent na Teološki fakulteti, Sladka gora 11, 63240 Šmarje pri Jelšah.
Smolik M., profesor v pokoju, Dolničarjeva 4, 61000 Ljubljana.
Snoj A. S., profesor na Teološki fakulteti, Rakovniška 6, 61108 Ljubljana.
Šimenc J., asistent-stažist na Teološki fakulteti, Trubarjeva 80, 61000 Ljubljana.
Špelič M., doktorand, Via degli artisti 41, 00187 Roma.
Štuhec I., docent na Teološki fakulteti, Koroška 1, 62000 Maribor.

issn 0006 – 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 55 (1995) ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

F. Rode, Spor in sprava
I. Štuhec, Osebni in strukturni greh – osebna in skupna odgovornost
M. Turnšek, Greh in krivda, priznanje in odpuščanje
B. Dolenc, Sprava kot osebna in skupnostna naloga
D. Ocvirk, Strpnost in identiteta ali drugi kot bližnjica do sebe
A. Seigfried, Božje ljudstvo kot eklezialna podoba milosti

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

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

Naslov uprave: Družina d. o. o., Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2800 SIT, posamezna številka 700 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Ljudska pravica, Ljubljana.

Franc Rode

Spor in sprava

Uvod

Dvajseto stoletje je zanesljivo eno najbolj tragičnih v človeški zgodovini. Nikoli poprej ni človek prizadel toliko gorja človeku kot v teh desetletjih, ki se začnejo z oktobrsko revolucijo leta 1917 in se končajo s padcem komunizma 75 let kasneje. Odkar je človek na svetu, sicer trpi zaradi bolezni, lakote in naravnih ujm, a ti pojavi so neodvisni od njegove volje, pred njimi je nemočen in domala brez obrambe. Tudi vojne s svojimi grozotami, ki so vedno spremljale človeštvo v njegovem potovanju skozi zgodovino, so zahtevale žrtve, a število padlih in pomorjenih v 20. stoletju je brez primere. Nikoli poprej človek ni tako načrtno, hladnokrvno in množično moril kot v tem strašnem stoletju, ki se izteka.

Slovenski narod je bil potegnjen v to dogajanje in glede na geo-politični prostor, ki ga zavzema, se mu ne bi mogel povsem izogniti. A lahko bi bil zmanjšal razsežnosti tragedije, kot so to zmogli drugi evropski narodi, če ne bi bilo maloštevilne, a izredno dobro organizirane ideološko ostre komunistične partije, ki je med Slovenci zanetila spor in jim vsilila državljansko vojno.

Če hočemo razumeti, kaj se je dogajalo v Sloveniji in predvsem zakaj se je vse to dogajalo, moramo poznati novejšo evropsko zgodovino, predvsem politične prevrate v Rusiji, Italiji in Nemčiji, ki so odločilno vplivali na dogajanje pri nas.

V senci totalitarnih ideologij

Zgodovino 20. stoletja bistveno določajo tri moderne ideologije: boljševizem, fašizem in nacizem. Lenin prevzame oblast leta 1917, Mussolini leta 1922, Hitler, ki mu prvi poskus leta 1923 spodleti, pride na krmilo nemške države deset let kasneje. Vsi ti režimi imajo svoj bližnji ali daljni izvor v prvi svetovni vojni. Ali bolje, prva svetovna vojna jim nudi priložnost, da se polastijo oblasti. Lenin izkoristi splošno demoraliziranost in izčrpanost ruske vojske, se zavzame za takojšnje premirje z Nemčijo in si s tem zagotovi podporo široke javnosti. Mussolini se predstavi kot simbol in porok italijanske istovetnosti nasproti revolucionarnim poskusom komunistov, hkrati pa se opira na občutek opeharjenosti, ki ga ima Italija, ker ji v Versaillesu niso dodelili nemških kolonij v Afriki. Hitler stavi na mistiko nemškega ljudstva — *deutsches Volk* — in na njegovo ogorčenje zaradi ponižanja in ropanja Nemčije s strani zmagovitih zaveznikov.

Politični sistem, ki ga vzpostavijo, je nekaj povsem novega v svetovni zgodovini, nekaj, kar je bilo poprej neznano. Takega sistema ne pozna niti Aristotel niti Montesquieu niti Max Weber. To je sistem, ki je načelno proti parlamentarni demokraciji, proti pravnemu redu in pravni državi. Sistem, ki si z neizprosno politično voljo in s pomočjo policije podvrže sleherni izraz družbenega življenja. Sistem, kjer ima vse vzvode oblasti v rokah ena sama stranka, v stranki pa absolutno oblast en sam človek. To je sistem brez trdnih in za vse enako veljavnih zakonov, sistem, kjer ni nihče varen, kajti policija lahko zapre in likvidira kogarkoli, razen enega. To je sistem, ki temelji na nekakšni darvinistični viziji zgodovine: le-to pojmuje kot okrutno dinamiko nasilja in boja za nadvlado enega naroda nad drugimi (nacizem), enega družbenega razreda nad drugimi (komunizem), ne pa kot dolgotrajen in naporen proces uveljavljanja pravnega reda med narodi in posamezniki. Vsi ti sistemi so neizmerno ambiciozni. Vsi obljubljajo prihod nove družbe, novega človeka, nove, drugačne prihodnosti.

V skladu s svojo vizijo zgodovine ti sistemi gradijo na sovraštvu, računajo na zmožnost sovraštva v človeku, uporabljajo sovraštvo kot sredstvo za notranjo kohezijo in kot gonilo za širjenje navzven. Tudi to je novo v svetovni zgodovini. Pri Leninu je zmogljivost sovraštva videti neizčrpna, stalna, brezhibna. Vsaka njegova odločitev, vsaka beseda, vsak govor so odraz totalnega zaničevanja in mržnje do nasprotnika, ki je v njegovih očeh *kulak*, to je malo premožnejši kmet, in verni kristjan. Isti naboj sovraštva je navzoč pri Hitlerju, ko s svojim kavernoznim glasom in spazmodičnimi kretnjami ščuva proti kapitalistu in boljševiku, poosebljenem v Židu. In s kakšno neverjetno lahkoto se potem to sovraštvo neovirano širi med ljudmi in med narodi in v nekaj letih spremeni duhovno ozračje v Evropi!

To novo, ideološko sovraštvo so pri nas kaj kmalu zasejali komunisti, in s tem do tal porušili temelje narodne enotnosti in sožitja. Ko danes beremo Kidričeva ali Kardeljeva navodila za boj proti vaškim stražam in pozneje domobrancem, osupnemo spričo hladnega, absolutnega sovraštva, ki veje iz teh smernic. Tu skoraj ni stavka, ki bi ne bil nabit s popolnim prezirom do nasprotnika, ki naj bi bil do kraja ogaben, ostuden, ničvreden, nesposoben, strahopeten in vrh vsega še izdajalski. To sovraštvo se je potem od vodstva širilo med partizane in med ljudi, ki so jim bili privrženi, in se je stopnjevalo iz leta v leto, dokler se ni sprostilo v krvavi orgiji v Teharjah in Kočevskem Rogu ter drugih krajih mučenja in smrti.

Ta sovražni naboj izhaja iz pošastne volje do moči, ki ne izbira sredstev in neusmiljeno odstranjuje, gazi, zatira in uničuje vse, kar bi moglo biti ovira na poti do oblasti. V tem smislu sta Lenin in Hitler mojstra. Čeprav kot strankarska voditelja razpolagata s številčno skromnimi političnimi skupinami – Lenin je bil v svoji lastni socialnodemokratski stranki vedno v manjšini, Hitler je leta 1928 na volitvah dobil komaj 2,6 odstotka glasov – si vendar z jekleno trmo in ob ugodnih okoliščinah uklonita demokratične režime. V tem smislu lahko rečemo, da brez Lenina ne bi bilo oktobra 1917 in da bi Nemčija brez Hitlerja ubrala drugačno pot. Isto velja za Mussolinija v Italiji. Predvsem pri Leninu in Hitlerju je neka prevratniška strast, neka nagonska težnja po nasilju, popoln prezir moralnih načel. Pred to brezobzirno voljo do moči so demokratični režimi kot paralizirani in brez obrambe. »Menim, da ni zgodovinskega precédensa, ko

bi se na tako majhnem prostoru in ob istem času koncentrirala tako pošastna politična volja.«[1]

Ko sta na oblasti, se vedeta kot absolutna avtokrata, ki imata pred svojimi resničnimi ali namišljenimi nasprotniki to radikalno prednost, da ju ne veže nobeno moralno čustvo, noben moralni zadržek. Tako uporabljata teror ne samo kot obrambo pred političnimi nasprotniki, ampak kot vsakdanje sredstvo vladanja. S pomočjo policijskega aparata poskrbita, da se pred njima nihče ne počuti varnega, saj so vsi potencialno krivi.

Kot smo omenili, imajo vsi zelo ambiciozne družbene načrte. Izgradnja nove socialistične družbe z uničenjem zasebnega kmetijstva pri Leninu in Stalinu, organiziranje nacionalsocialistične Evrope z uničenjem Židov in zasužnjenjem Slovanov pri Hitlerju. »Oba načrta sta vsak po svoje nora, nečloveška, zločinska. Toda odločeno je, da se izpeljeta. In se izpeljeta,« pravi François Furet.

Pri uresničevanju svojega načrta jima je na poti Cerkev in vsa evropska krščanska tradicija. Spor s Cerkvijo je torej neizbežen. Hitler se bori proti krščanstvu v imenu rasne superiornosti. Ker je krščanstvo s svojim židovskim poreklom zatočišče slabotnih, ga je treba zatreti in vzpostaviti vladavino močnih. Arijcev, se razume. Lenin in Stalin imata religijo za pomirjevalno sredstvo, po katerem segajo sužnji. Boj proti religiji je torej pogoj za zmago revolucije.

Razmerje med komunisti, fašisti in nacisti je zapleteno. Če se na eni strani med seboj na smrt sovražijo, se na drugi na tihem občudujejo in drug drugega celo posnemajo. Mussolini občuduje Lenina, Hitler posnema Mussolinija in občuduje Stalina. V pogovorih s Hermannom Rauschningom spomladi leta 1934 predvideva celo, da se bo komunizem polagoma spremenil v nacionalsocializem: »Nemčija ne bo postala boljševiška, pač pa bo boljševizem vse bolj podoben nacionalsocializmu. Kajti veliko več je vezi, ki nas zbližujejo, kot prvin, ki nas ločujejo. Predvsem obstaja pravo revolucionarno čustvo, ki je zelo živo v Rusiji, razen tam, kjer so marksistični Židje.«[2]

Hote ali nehote, objektivno si med seboj tudi pomagajo. Vzemimo primer iz nemške zgodovine pred Hitlerjevim prihodom na oblast. Nemški komunisti ne storijo ničesar, da bi preprečili Hitlerjev vzpon, nasprotno, s svojo politiko mu utirajo pot do oblasti. V tem času je glavna in edina tarča nemških komunistov socialnodemokratska stranka, ki se upira nacizmu, kakor ve in zna. Namesto da bi jo komunisti v tem boju podprli, ji očitajo, da »razdvaja delavski razred«, ker se zaradi demokratičnih načel noče povezati z njimi. Komunisti podtalno rovarijo proti njej in jo hočejo na vsak način likvidirati. Tako dejansko rušijo glavno antinacistično silo. Ponujajo pa seveda svojo alternativo: ali mi ali Hitler. S tem pa objektivno pomagajo Hitlerju, ko se vse meščanske stranke zgrnejo krog njega, ker se jim zdi manjše zlo od komunistov. Oni hočejo biti središče, edina politična sila v boju proti nacizmu, zato odklanjajo vsako koalicijo z demokratičnimi strankami. V resnici se komunisti borijo manj proti Hitlerju kot za boljševiško revolucijo. In bolj ko trdijo, da je boljševistična revolucija neizbežna, bolj utrjujejo Hitlerjev položaj. Bolj kot Hitlerja sovražijo demokracijo in jo rušijo. S tem pa pripravljajo pot Hitlerju. Ta njihova politična

[1] F. Furet, *Le passé d'une illusion*, Paris 1995, 200.
[2] F. Furet, n. d., 229.

igra je bila znana, a o tem se je molčalo. »To je ena najbolje varovanih tajnosti komunistične politike v 20. stoletju.«[3]

Filozofski temelji totalitarizma

Italijanski fašizem, ki je miselno zelo nedodelan, bomo pustili ob strani. Poleg tega se v mnogočem močno razlikuje od boljševizma in nacizma, predvsem v svojem odnosu do krščanstva in Katoliške Cerkve, ki ima tisočletno tradicijo med italijanskim narodom. Tudi v kršenju človekovih pravic ni šel tako daleč kot komunizem in nacizem, čeprav na primer do Slovencev nikdar ni bil blag. Odslej nam izraz fašizem služi kot sinonim za nacizem, kot se je to uveljavilo že med drugo svetovno vojno.

Kje so torej temelji teh totalitarnih sistemov? Miselni svet komunizma in nemškega fašizma je svet brez Boga. Človek, ki se giblje in udejstvuje v tem svetu, je človek brez Boga, *bezbožnik*, da uporabimo rusko besedo, ki je bila tedaj v modi. Ta človek zavrača vsako višje Bitje nad seboj in s tem tudi vsak zakon, ki si ga ne postavlja sam, v skladu s svojimi cilji in svojimi interesi. V tem smislu drži, kar je dejal Dostojevski: »Če ni Boga, je vse dovoljeno.« Človek si lahko dovoli vse, kar je v njegovem interesu ali v interesu stvari, za katero se bori. Ta človek, ki zavrača transcendenco, je opustil tudi misel na večnost kot skrivnostno nadaljevanje in dopolnitev bivanja v času. Zanj je bistveno v tem času in na tem svetu. Tu vidi edini smisel svojega življenje in svoje dejavnosti. Tej imanentni zavesti Marx doda še svoj delež: on pozna smisel in smer zgodovine in tudi pot, ki vodi v dopolnitev zgodovine. To so tako imenovane zgodovinske zakonitosti. Te dajejo komunistu gotovost v akciji, saj ve za cilj in za sredstva, ki vodijo do njega. Tako človek postane zgodovinski subjekt, ko uresničuje zgodovino. V tem je navsezadnje skrivnost človekovega božanstva. V tem je tudi nova univerzalnost človeka in skrivnost ideološkega uspeha boljševizma.

V tej perspektivi si komunizem ustvari novo pojmovanje politične dejavnosti. Dejansko je politika nadomestek za Boga, ki je doslej vodil človekovo usodo in usodo narodov. To zadevo je sedaj človek vzel v svoje roke. Odslej si sam ustvarja svojo usodo s politično in revolucionarno dejavnostjo. Odrešenje – se pravi svoboda in enakost – se uresničuje poslej prek revolucije. Naravno je torej, da ima revolucija vse pravice in da je za njeno zmago vse dovoljeno. Kot pravi Lenin, se revolucija »direktno opira na nasilje in ni podvržena nobenemu zakonu«.[4]

Nacizem izhaja v bistvu iz istih metafizičnih premis kot komunizem. Tudi on zavrača tanscendenco, tudi on je ukinil večnost, tudi zanj se človekova usoda in usoda narodov lahko dopolnita samo v tem času in prostoru. A v nasprotju od komunizma, ki vidi udejanjenje božanskega v revoluciji in brezrazredni družbi, vidi on božansko v narodu in rasi, v vesoljni nadvladi nemškega naroda in arijske rase. V tem smislu ga komunizem s svojo univerzalnostjo daleč presega, saj je nacistično sporočilo namenjeno le germanskim narodom. Toda v bistvenem soglašata: oba sta zavrgla Boga, oba sta sovražna do krščanstva, oba prezirata

[3] F. Furet, n. d., 233.
[4] F. Furet, n. d., 81.

moralni zakon v imenu politične volje. S tem novim malikom, s to novo poganško religijo sta oba povzročila táko katastrofo, kot je zgodovina ne pomni.

Skrivnostni čar komunizma

Oktobrsko revolucijo so komunisti takoj predstavili kot vzor in zgled za vse revolucije, ki naj bi ji sledile tako v Evropi kot po svetu. Francoska revolucija je stalno uhajala ljudem, ki so jo sprožili in vodili. Nikdar se je ni mogel polastiti en človek ali ena stranka. Mirabeau in Robespierre leta 1789 nista vedela, da bo iz njunega gibanja nastala revolucija. Lenin je to zmeraj vedel, saj ga je gnala ena sama ideja, ki je po njegovem znanstvena in okrog katere organizira svojo stranko: ideja revolucije. Od novembra 1917 dalje se ima komunistična partija za edino legitimno nosilko oktobrske revolucije in odgovarja za njeno usodo, saj edina pravilno razume njen pomen. Odtod tudi legitimnost partije: le-ta ima edina pravico vladati, ne zato, ker bi ji ljudstvo na volitvah dalo mandat, ampak zato, ker je izvedla revolucijo. S tem je namreč empirično dokazala, da ima višje védenje o zgodovinskih zakonitostih kot drugi in jih je edina sposobna uresničiti. Odtod njena izjemnost, ki jo ločuje od vseh drugih političnih sil in jo dviga neskončno nad druge. Ta izjemnost opravičuje njen politični monopol.

Isto miselnost nahajamo pri komunističnih partijah zunaj Sovjetske zveze. Tudi te se pripravljajo na revolucijo s povsem jasnim konceptom in brutalno odločnostjo, v prepričanju, da bodo s tem uresničile smisel zgodovine. Samo da je pri njih še posebna, živa, organska navezanost na domovino oktobrske revolucije. Biti komunist zanje ni toliko poznati marksizem kot verjeti, da se je ta uresničil v Sovjetski zvezi in da ga pravilno razlaga in uresničuje edinole Komunistična partija Sovjetske zveze.

Komunizem, najprej pod Leninovim in kmalu pod Stalinovim vodstvom, postane tako ena velikih iluzij moderne dobe: narode bo popeljal v novo, vzorno zgodovinsko obdobje. Če je za to potrebno nasilje, bo pač nasilje. Zanj je navsezadnje kriva kontrarevolucija, ki ne razume nove stvarnosti in ji nasprotuje.

S Stalinovim prihodom na oblast se podoba partije še izkristalizira in postane taka, kot jo pomni zgodovina. Tedaj se tisoči in tisoči zgrnejo okrog zmagovalca, prevzeti od absolutne oblasti, ki jim je dana. Ti ljudje, ki vse dolgujejo velikemu vodju in so mu podobni po svojem grobem mišljenju in obnašanju, se v svojem okolju vedejo kot mogotci in nenehno poudarjajo potrebo po revolucionarnem nasilju, ki da je nekaj nujnega in pozitivnega. Vsemogočni pred ljudmi so do kraja servilni pred Stalinom. Tako postane partija sama sebi namen. Vsi ji morajo služiti, vsi se ji morajo slepo pokoriti. To je prava zločinska sekta. Svojo diktaturo in svoje početje sicer odeva v visoko zveneče abstrakcije kot »proletarska revolucija« ali »izgradnja socializma« itd., a v resnici je to vladavina pokvarjenih, ciničnih povzpetnikov, ki se držijo na oblasti s terorjem. »Nikdar poprej se noben režim na svetu ni spustil v táko pošastno akcijo takó ogromnih razsežnosti in s takimi obširnimi posledicami kot sovjetski, ko je dal pomoriti milijone kmetov in uničil kmečko življenje v koreninah.«[5] »Nikdar se nobena stranka ni tako popolnoma polastila države. Nikdar in v nobeni deželi ni tako do kraja nadzorovala življenje vseh svojih državljanov. Nobena po-

[5] F. Furet, n. d., 176.

litična ideologija ni nikdar igrala take vloge pri vzpostavitvi tako absolutne tiranije. Noben diktator ni imel nikdar tolikšne oblasti v imenu tako perfektne laži. In kljub temu je imela ta táko moč nad ljudmi.«[6].

Isto velja za nacizem. Uzurpacija oblasti, ki jo je izvedla stranka pokvarjenih avanturistov, se je zgodila v eni najbolj civiliziranih dežel Evrope, saj se je Nemčija ponašala s številno in visoko kultivirano elito. Skrivnost tega prevrata je manj v tem, kako je januarja 1933 Hitler prišel na oblast, kot v dejstvu, da si je zmogel v nekaj mesecih podvreči celo deželo, z elito vred, in jo prisiliti v absolutno predanost, kar mu je omogočilo, da je brez glasnejših protestov izvedel genocid nad Židi, ki so bili v Nemčiji popolnoma integrirani in so ogromno prispevali k razcvetu nemške kulture.

Dvoumna zavezništva

Dvoumnost odnosov med fašizmom in komunizmom se jasno pokaže med drugo svetovno vojno.

Od septembra 1939 do junija 1941 je Stalin glavni Hitlerjev zaveznik, od junija 1941 do maja 1945 njegov najhujši nasprotnik. Dne 23. avgusta 1939 zunanja ministra Ribbentrop in Molotov podpišeta sporazum o zavezništvu med Sovjetsko zvezo in nacistično Nemčijo. To ni zgolj sporazum o nenapadanju, ampak prava zaveza med državama. Kajti javni sporazum spremlja tajni protokol o ozemeljski delitvi med partnerjema. Hitler si vnaprej pridrži Litvo in zahodno Poljsko, medtem ko Estonijo, Latvijo, del Finske, Besarabijo in vzhodno polovico Poljske prepusti Stalinu. Ta kot zavezniško darilo pošlje Hitlerju nekaj ducatov nemških komunistov, ki vedrijo v Sovjetski zvezi, slednji pa jih nemudoma napoti pod plinske prhe.

Teden dni po sporazumu, dne 1. septembra 1939, nemške čete vdrejo na Poljsko. Začne se druga svetovna vojna. Potem ko Hitler zlomi odpor poljske vojske in zavzame svoj del dežele, stopi v akcijo Stalin. Dne 17. septembra sovjetske čete vkorakajo na Poljsko in zavzamejo ozemlje, ki jim po sporazumu pripada. Na obeh straneh zasedenega ozemlja se za rednimi četami takoj pojavijo posebne enote, NKVD in SS. Na vzhodu sovjetska tajna policija čisti deželo, ko likvidira ali izseli vso poljsko elito, se pravi vse, kar bi moglo tedaj ali kasneje predstavljati poljski nacionalni odpor proti okupatorju: aktivne in rezervne častnike, profesorje, advokate, zdravnike, duhovnike, časnikarje. Še huje je v baltskih deželah, kjer Stalin likvidira ali izseli milijon ljudi.

Isto počenja Gestapo v zahodni Poljski. Hitler sistematično uničuje židovsko manjšino in poljsko izobraženstvo v imenu svojega antisemitskega in antislovanskega rasizma, medtem ko Stalin razseljuje in mori v imenu socializma. Med množičnimi morišči je najbolj znano tisto v Katynu, kjer so komunisti aprila 1941 s strelom v tilnik ubili pet tisoč poljskih častnikov, medtem ko se za drugih deset tisoč še danes ne ve, kje prhnijo njihove kosti. Srečo so imeli samo tisti stotisoči, ki so bili izseljeni v Sibirijo ali Osrednjo Azijo, od koder so se po vojni mnogi vrnili domov.

Dne 28. septembra 1939 je Ribbentrop spet v Moskvi, kjer sklene sporazum o prijateljstvu in sodelovanju s Sovjetsko zvezo. Ta se obveže, da bo ostala ne-

[6] F. Furet, n. d., 179-180.

vtralna, medtem ko se Nemčija bori proti Franciji in Angliji. Vse komunistične partije takoj uskladijo svojo politiko s smernicami, ki prihajajo od Kominterne in vodijo hrupno kampanjo proti »imperialistični vojni«, konkretno proti Angliji, ki se edina še upira Hitlerju. Ameriški komunisti storijo vse, da Združene države ne bi priskočile na pomoč Angliji. Belgijski komunisti se navdušujejo za nevtralnost. Francoski komunisti se javljajo za prostovoljne delovne akcije v Nemčiji. Njihov dnevnik *L'Humanité* je edini, ki tedaj izhaja v Parizu. Angleški komunisti zahtevajo, da vlada sklene takojšen mir s Hitlerjem. Pri nas komunisti 27. aprila 1941 ustanovijo Protiimperialistično fronto, uperjeno proti Angliji – in to še danes praznujemo kot *dan upora!*

Zakaj je Hitler medtem sklenil, da napade Sovjetsko zvezo, ko še ni obračunal z Anglijo? Eni trdijo, da zaradi svojih uspehov na Balkanu, ki ga je imela Rusija vedno za svojo interesno sfero. Zaradi tega ni mogel več računati na Stalinovo nevtralnost. Bolje je torej udariti, preden se sovjetska vojska ne organizira in prevzame iniciativo. Drugi mislijo, da je z napadom na Sovjetsko zvezo hotel zlomiti Anglijo, saj bi ji vzel še zadnjega možnega zaveznika v Evropi, hkrati pa bi osvojil širne vzhodne planjave in si podvrgel Slovane. Dejansko je naredil isto napako kot Napoleon leta 1812.

Nemški vdor v Rusijo – tako imenovana operacija *Barbarossa* – se začne 22. junija 1941 ob štirih zjutraj. Kljub vsem opozorilom tajnih služb, ki mu sporočajo dan in celo uro napada, Stalin ne verjame v Hitlerjevo prevaro in je popolnoma nepripravljen, zaradi česar Nemci bliskovito prodrejo v notranjost Sovjetske zveze. Na zasedenem ozemlju se nemška vojska v svojem preziru do Slovanov vede skrajno nečloveško: vsakršno nasilje, uničevanje imetja, ropanje, požigi in umori so na dnevnem redu.

Nemški napad na Sovjetsko zvezo ima paradoksne in dolgotrajne posledice: Stalin in njegov totalitarni komunizem se na mah znajdeta v demokratičnem taboru, na strani Anglije in Združenih držav Amerike in vseh svobodnjakov, ki se borijo proti Hitlerjevi tiraniji. V očeh zahodnih demokratov se Stalin iz rablja spremeni v žrtev.

Že 12. julija 1941 Anglija in Sovjetska zveza podpišeta sporazum, s katerim se obvezujeta, da ne bosta podpisali separatnega miru s Hitlerjem. V začetku avgusta 1941 Združene države začnejo pošiljati vojaško in ekonomsko pomoč Sovjetski zvezi. Vse to ustvarja prepričanje, da je ta iskreno na strani zahodnih demokracij. Posebno še, ko Stalin ponovno vzpostavi moskovski patriarhat, odpira cerkve in svoje pravoslavne podanike nagovarja z »bratje in sestre«. V boju s Hitlerjem Stalin uporabi ves svoj propagandistični aparat in se postavi na čelo »protifašistične fronte«. Skupaj z zahodnimi demokracijami Sovjetska zveza postane zavetje svobode, garant svobode vseh podjarmljenih, predvsem malih slovanskih narodov. Komunistična propaganda predstavlja Stalina kot prvega borca za neodvisnost in enakopravnost narodov, ki jih je zasužnjil fašizem.

Taka je uradna propaganda, tak je celo zunanji videz. V resnici je vse drugače. Po nemškem napadu Stalin spremeni svojo politiko, ne pa tudi svoje ideologije in svojega totalitarnega sistema. Nasprotno, nova situacija je še ena priložnost za utrditev tega sistema, tokrat pod krinko antifašizma.

Med borci proti Hitlerju je bilo veliko takih, ki so verjeli, da se bo iz tega boja porodila resnična svoboda in da bo prišlo do globoke družbene preobrazbe. Ti upi se niso uresničili. Nasprotno. Zmagovalci na Stalinovi in komunistični strani so bili dejansko največji poraženci. Njihove žrtve so bile zaman, kajti s

svojo zmago so v svoji domovini utrli pot podobni tiraniji, ki so jo s svojimi napori zrušili v Berlinu. A tega niso spregledali, tudi zahodnimi zavezniki ne. Kajti Stalin govori jezik svojih novih prijateljev, jezik svobode. Vendar v ničemer ne spreminja svojih namenov: povsod, kjer je mogoče, skuša zasaditi zastavo komunizma. In kdorkoli ogroža zmago komunizma, tudi če se bori proti Hitlerju, mora biti odstranjen in uničen. Zgovoren primer tega je varšavska vstaja poleti 1944.

Julija 1944 protikomunistična *Armija krajowa* pozove na splošno vstajo v Varšavi, ker računa na pomoč sovjetskih čet, ki so pod poveljstvom maršala Rokosovskega dne 30. julija 1944 zavzele predmestje Praga na vzhodnem bregu Visle. Dne 1. avgusta general Bor-Komorowski napade Nemce in tri dni kasneje je večji del mesta osvobojen. Če posežejo vmes še Rusi, je zmaga gotova. Toda Rokosovski se ne zgane. Zakaj? Ker je Stalin ocenil varšavsko vstajo za brezglavo in nesmiselno in je celo prepovedal anglo-ameriškim letalom, ki so bombardirala nemške položaje, da bi pristajala na sovjetskih letališčih. Poljaki so se torej sami borili dva meseca s pogumom, ki je mejil na obup. Specialne nemške čete so minirale hišo za hišo in tako strle poljski odpor. Varšava je bila ena sama ruševina, žrtev na poljski strani pa dvesto tisoč.[7] Po poljski kapitulaciji se končno zganejo sovjetske čete, preženejo Nemce in postavijo komunistično oblast, tako imenovani *Lublinski komite*, ki ga Moskva takoj prizna.

Iz tega primera je jasno, da Sovjetom ni šlo za osvoboditev Poljske, ampak za vzpostavitev svojega režima. Ali bolje: šlo jim je za osvoboditev izpod nemškega jarma zato, da vzpostavijo svojega.

Natančno isto politiko so imeli naši komunisti, ki so takoj prevzeli poveljstvo partizanskih čet in prisilili v kapitulacijo krščanske socialiste z Dolomitsko izjavo. Poleg tega pa so neusmiljeno uničili vsak poskus boja proti okupatorju, ki ne bi bil pod njihovim nadzorstvom. Omenimo samo četnike, ki so jih pobili v Grčaricah. Tako so si priborili monopol v protifašističnem boju in razglasili za fašistično vse, kar ni bilo z njimi, tudi če se je borilo proti okupatorju.

Identifikacija z antifašizmom se je komunistom sijajno obnesla. Iz nje so iztržili več, kot so morebiti sami pričakovali, saj jim je podaljšala življenje za pol stoletja. Antifašizem so namreč poistovetili s svobodo in demokracijo v tem smislu: kdor se je boril proti fašizmu, se je boril za svobodo. Kar pa ni res, kajti kdor se je boril za komunizem, tudi če se je boril proti fašizmu, se ni boril za svobodo, ampak za totalitarno diktaturo, ki se ni v ničemer razlikovala od fašizma. Antifašisti? Da! Demokrati? Ne, nikakor! Ta lažna povezava med antifašizmom in demokracijo, ki jo je partija vzdrževala petdeset let in tako podaljševala svojo prevaro, se pojavlja ponekod še danes. In še danes ji mnogi nasedajo. Na temelju te lažne identifikacije se slovenska vlada pripravlja na praznovanje 50. obletnice zmage nad fašizmom, kot da je pred petdesetimi leti zmagala demokracija. Iz koga se norčujejo?

To partijsko mešanje kart z namenom, da prikrije svojo igro, se najbolje pokaže v naslednjem semantičnem preobratu: leta 1939 je Rdeča armada »okupirala« Poljsko, leta 1944 pa je ta ista armada Poljsko »osvobodila«. Ta zatemnitev pojma demokracije vsled identifikacije z antifašizmom se je razširila tudi na Zahodu, kjer so jo propagirale komunistične partije. Podlegli so ji celo politiki, med njimi najbolj ameriški predsednik Roosevelt. Tako sta on in Churchill v

[7] G. Castellan, *Histoire des peuples d'Europe centrale*, Fayard, Paris 1994, 423.

Jalti prve dni februarja 1945 brez ugovora ustregla Stalinu, ki je zahteval, da mu po vojni vrneta vse sovjetske državljane, ki so se vojskovali na nemški strani, ker so videli v komunizmu še večje zlo. Isto je bilo sklenjeno glede državljanov nekdanje Jugoslavije. Tako so v letih 1945 do 1947 vrnili v Sovjetsko zvezo pet milijonov ljudi. To so bili vojni ujetniki, prisilni delavci v nemških tovarnah, begunci in vojaki armade generala Vlasova. Stalin je likvidiral vse, brez razlikovanja. Tako sta Anglija in Amerika neposredno sodelovali pri Stalinovih zločinih. Anglija še pri Brozovih.

Danes težko razumemo zaslepljenost zahodnih zaveznikov, ki niso videli Stalinovega tiranskega značaja in zločinske narave njegovega režima, mu tako zlahka verjeli in ga celo občudovali. A to je bilo dejstvo in tega slovensko domobranstvo ni vzelo zadosti resno. Prepričano je bilo, da so to demokrati, ki bodo prepoznali demokrate tudi v na videz nasprotnem taboru. Ta zmota je imela, kot vemo, nadvse tragične posledice.

Po 75 letih je komunizem v Evropi razpadel sam od sebe. Milijoni komunistov, ki že dolgo niso verjeli Marxu in Leninu, so sami od sebe prešli v drug svet in se odločili za drugačen sistem: za zasebno lastnino, za tržno gospodarstvo, za demokratično državo. Od svoje prejšnje ideologije niso obdržali ničesar.

Če primerjamo Napoleona in Lenina, vidimo, da je Napoleon po porazu v Waterlooju zapustil nešteto spominov, idej in ustanov. Lenin za seboj ne zapušča ničesar. Oktobrska revolucija se je končala brez zunanjega poraza. Njen poraz je notranji, saj so njeni nosilci sami zavrgli idejo, ki naj bi osvojila svet in ga preoblikovala. Zgradila je samo vojaško-industrijsko velesilo, a ni ustvarila civilizacije. Tako ostaja za njo samo praznina. Ne zapušča nam nobenih veljavnih načel, nobenega veljavnega zakonika, nobenih veljavnih ustanov. Niti zgodovine ne. Kot Nemci z nacizmom tudi Rusi ne vedo kaj početi s komunizmom in kakšen smisel dati komunističnemu obdobju. Isto velja za vse narode s komunistično preteklostjo. Lahko rečemo samo, da je bil — skupaj z nacizmom — le eno velikih totalitarnih in protidemokratičnih gibanj 20. stoletja. Človeku je obljubljal odrešenje v zgodovini in prek zgodovine. In prav zgodovina ga je postavila na laž.

Slovenske dileme

Potem ko smo v naglih obrisih opisali uspeh, prevaro in konec dveh velikih ideologij 20. stoletja, ki sta tako brutalno posegli tudi v zgodovino slovenskega naroda, se vprašajmo, kako smo se mi sami opredeljevali in kakšna stališča smo zavzemali do njiju.

Kot drugi narodi, ki jih je oblikoval krščanski svetovni nazor in so jih vodila krščanska etična načela, je tudi slovenski narod pred boljševizmom in nacizmom čutil instinktivni odpor in je na splošno zavračal njune ideje in moralno razvratnost. Kot številčno majhen narod se je čutil ogroženega v svojem bistvu zaradi vala sovraštva, ki je prihajal iz Berlina in Moskve. Posebno še, ker so se izklesani pristaši boljševizma pojavljali že tudi med nami in agitirali za svetovno revolucijo. Nacizem nam je bil manj znan in med nami ni našel zagovornikov. A kmalu se je izkazalo, da nismo bili zadosti oprezni pred njim in ga nismo zadosti odločno odklanjali. Kar zadeva italijanski fašizem, ga zaradi njegove teatralnosti in nastopaštva v svoji treznosti in zdravem realizmu nismo mogli jemati resno.

Odklanjali smo ga predvsem zaradi njegove podle politike do Slovencev v okupirani Primorski.

Kakšni so bili možni scenariji, po katerih bi se mogla odvijati slovenska zgodovina med vojno?

Denimo, da bi zavzeli stališče Dancev, Holandcev, Belgijcev, ki so sodili, da se usoda svetovne vojne ne bo odločala pri njih, ampak med Nemci na eni ter Angleži, Američani in Rusi na drugi strani. Njihov odpor proti okupatorju je torej pasiven. Tako se izognejo nepotrebnim žrtvam in uničenju dežele, v ničemer pa ne zakasnijo zmage zaveznikov, kot je tudi slovenski aktivni odpor ne pospeši. Je bilo tako stališče pri nas mogoče? Menim, da ne. In sicer zaradi navzočnosti komunistične partije s svojo izredno mobilizacijsko sposobnostjo, česar demokratični tabor ni sprevidel.

Vsekakor so imeli komunisti neizmerno srečo, ko je Hitler napadel Sovjetsko zvezo. S tem so se znašli na strani močnejših, ki bi morali po vseh predvidevanjih prej ali slej zmagati, posebno potem, ko so Združene države posegle v vojno. Vrh tega je bil to demokratični tabor, tabor svobode, kar je omogočilo komunistom eno najbolj kolosalnih prevar v zgodovini, to namreč, da se je mogel neki totalitarni režim predstaviti pred svetom kot demokratičen in da so mogli svoje vojaške uspehe imenovati *osvoboditev*, ko so v resnici vse, kar so »osvobodili«, podvrgli svoji diktatorski oblasti.

Ko so pri nas komunisti prevzeli iniciativo za odpor proti fašizmu – v povezavi in določeni odvisnosti od Broza, ki je organiziral odpor na jugu – je bil demokratični tabor v brezizhodnem položaju. Možnost za kakršnokoli *dobro odločitev* ali *dobro izbiro* je bila zamujena. Pridružiti se NOB, ki je bila pod popolno vojaško in politično kontrolo partije, bi bilo za demokrate nesmiselno, saj so vedeli, da boj, ki ga vodi partija, ni boj za demokracijo, ampak za vzpostavitev totalitarnega režima po stalinističnem vzorcu. Vedeli so tudi, da pravo partnerstvo s komunisti ni mogoče. Lahko se jim pridružiš, a kot pokoren služabnik, ki izvaja njihovo voljo in uresničuje njihove načrte. Usoda krščanskih socialistov je to pozneje prepričljivo pokazala.

Sicer pa so komunisti sami poskrbeli, da so postale stvari jasne. Še preden se je demokratični tabor organiziral proti njim, začnejo s »čiščenjem terena«, se pravi z likvidacijami tistih, ki bi se jim mogli v prihodnje postaviti po robu, prav tako kot so delali ruski komunisti v zasedeni Poljski leta 1939. S tem dajo razločno vedeti, da so edino središče oni in da so vse odločitve v njihovih rokah. Tisti, ki se jim pridružijo, ne bodo nikdar enakopravni partnerji, ampak samo zvesti izvrševalci njihove volje. Tisti, ki so proti, pa imajo samo eno možnost, namreč, da se obrnejo na okupatorja za pomoč v samoobrambi.

Odločitev slovenskih demokratičnih sil je bila skrajno tvegana in nevarna. Ni jim moč odrekati pravice do samoobrambe. Vsak človek, ki je v življenjski nevarnosti, ima pravico, da se brani, s sredstvi, ki so mu na voljo. Tudi, če jih dobi od okupatorja. Toda organizirana samoobramba bi morala biti samo to, brez najmanjšega znamenja kolaboracije, brez ene same besede, ki bi lahko vzbujala sum, da gre za kaj drugega kot za samoobrambo. Nisem gotov, da je domobransko vodstvo zadosti pazilo na to. Kako razlagati danes nekatere javne nastope z nemškimi četami, govore in izjave tega ali onega domobranskega voditelja? Težko je trditi, da v mislih tega ali onega ni šlo za kaj več kot za samoobrambo. Poleg tega domobransko vodstvo ni zadosti poznalo mišljenja, ki je prevladovalo v svetovni demokratični javnosti, ali pa ga zadosti ni upoštevalo.

Bolj ko se ruske čete uspešno branile pred nemškimi napadi, bolj ko se kasneje bliskovito bližale Berlinu, bolj je bila vsa svetovna javnost na strani »antifašistov«, ki jih istovetijo z demokrati, in bolj nesprejemljivo in nečastno je vse, kar zbuja sum sodelovanja z nemškim okupatorjem. S tem pa je bilo tudi vse manj verjetno kakršnokoli razumevanje Angležev do takih formacij, kot so domobranci.

Ko razmišljam o razmerah v Sloveniji med drugo svetovno vojno in o brezizhodnem položaju demokratičnih sil, ker ni bilo možnosti za dobro izbiro med nacizmom in komunizmom, se spomnim na roman Vasilija Grossmana *Življenje in usoda* (Žyzn i sudba), ki ga je ta ruski Žid končal leta 1960, objavljen pa je bil šele leta 1980 v francoskem prevodu. Grossman opisuje junaški pogum ruskega naroda med drugo svetovno vojno. Vendar tej vojni ni videti dobrega razpleta. Naj bo izid tak ali tak, zmagovalec bo vedno eden od diktatorjev: Hitler ali Stalin. Narod bo vsekakor še naprej obsojen na suženjstvo. Kaj torej storiti? Pristopiti k Hitlerju? O tem ni govora. Po tem, kar počenja nemška soldateska v Ukrajini, je še bolj jasno, da se je treba boriti proti njemu. Toda ljudje se zavedajo: ko branijo rusko zemljo, samo še utrjujejo Stalinovo oblast in mu omogočajo, da jo razširi še na druge narode. Pri Grossmanu nahajamo to tezo: ta vojna nam ne daje možnosti za dobro izbiro. Lahko se odločamo samo za manj slabo, ki pa je še vedno slaba. Ljudje bodo še naprej nesrečni v tej nesrečni deželi, ne glede na izid vojne. *Življenje in usoda*, eden velikih romanov tega stoletja in tudi eden najbolj žalostnih, je grajen na primerjavi dveh totalitarizmov, ki se borita drug proti drugemu in izključujeta možnost, da bi zmagal ruski narod, saj bo zmaga enega ali drugega poraz svobode. Če zmaga Hitler proti komunizmu, bo zasužnjil slovanske narode. Če zmaga Stalin proti nacizmu, bo njegova diktatura še hujša. V obeh primerih bo uničeno to, kar je najbolj plemenitega v človeku: svoboda.

Mar ni bil pred isto dilemo slovenski narod in v prvi vrsti slovenski partizan? Možnosti dobre izbire torej ni bilo, potem ko je partija pozvala na upor proti okupatorju in prevzela vodstvo odporniškega gibanja. Tako smo bili postavljeni pred dilemo: ali boj proti okupatorju s komunistično partijo in za komunistično diktaturo ali boj proti komunistični partiji z okupatorjem in za njegovo diktaturo. Objektivno bi to moglo izgledati tako in pri pravih komunistih je nedvomno bilo. Morda tudi pri nekaterih domobranskih voditeljih. A ogromna večina partizanov in domobrancev se ni borila ne za komunistično ne za nacistično diktaturo. Borila se je za svobodno Slovenijo.

Narodna sprava

Taka je torej problematika, ki jo slovenski narod po petdesetih letih še vedno doživlja zelo boleče. Zato upravičeno išče izhod v narodni spravi.

Prvi pogoj za spravo je, da si med seboj priznamo dober namen, to, da smo vsak na svoji strani »v srcu dobro mislili«. Partizani mrtvim domobrancem in njihovim svojcem, redki preživeli domobranci in njihovi svojci partizanom. Edino komunističnemu vodstvu, čigar poglavitni namen je bil revolucija in oblast partije, je to nemogoče priznati. Sicer pa je tudi zanje pot odrešenja odprta, če priznajo svojo krivdo, jo obžalujejo in popravijo, kolikor se da, storjene krivice.

Partizani morajo priznati, da je bilo domobranstvo samoobramba pred komunističnim nasiljem in da so imeli domobranci do tega pravico. Nikakor ni sprejemljiva misel, da so bili Slovenci dolžni iti v partizane za obrambo domovine, saj je bila NOB objektivno v službi partije in je polagala temelje prihodnji diktaturi. Nihče ni bil dolžan, da pri tem sodeluje. Partizani morajo priznati tudi *namen* domobrancev, da se borijo za demokratično Slovenijo in za krščansko vero proti totalitarni in ateistični ideologiji partije.

Tisti, ki so kakorkoli vezani na domobranstvo, morajo priznati, da je bila velika večina partizanov vernih in narodno zavednih in da je bil njihov *namen* braniti domovino pred okupatorjem, čeprav so objektivno pripomogli, da je partija prišla na oblast in vzpostavila svojo diktaturo. V tem smislu so bili največja žrtev partijske prevare, kar seveda ni lahko priznati.

Če si eni in drugi – in to je ogromna večina slovenskega naroda – priznamo dober namen in plemenita čustva, je sprava med nami mogoča.

To je sprava med ljudmi dobre volje. A niso vsi ljudje dobre volje. Med nami so tudi taki, ki so se že v mladih letih z vsem srcem predali nečloveški ideologiji in so v njenem imenu zagrešili zločine – pomislimo na sodelovanje pri povojnih pokolih – so v njenem imenu vladali pol stoletja in se z njo okoriščali. Nekateri danes to obžalujejo, drugi tega ne morejo storiti, češ, ne morem se odpovedati sebi, ne morem pljuniti na svojo preteklost.

Tem je treba reči: ko priznaš svojo krivdo, ne zanikaš sebe, zavržeš in obsodiš samo zlo, ki si ga storil. To pa nisi ti, kajti ti si neskončno boljši od svojih dejanj. Postaviš se pred svoja dejanja in jih znova presodiš in do njih zavzameš novo stališče. Postaviš se na stran dobrega. In v imenu dobrega, ki je v tebi, ki je Božja sled v tebi, sodiš sam sebe in zavržeš, kar je bilo zlega. To je kesanje – najvišje dejanje osebne svobode. S tem se uveljavi v tebi tisto, kar lahko spoštuješ. Zopet se lahko spoštuješ. S tem se približaš Bogu, ki te neskončno spoštuje. In v tebi se rodi možnost, da navežeš nov odnos z drugimi, tudi s tistimi, ki si jih prej sovražil, tudi s tistimi, ki si jim storil krivico, naj so živi ali mrtvi. Tvoje življenje bo kot prenovljeno. Storil si nekaj tako lepega, da se veselijo celo božji angeli v nebesih (prim. Lk 15, 10).

A sprava ima poleg osebnih tudi skupne, narodne razsežnosti. Legitimna državna oblast, ki je odgovorna za usodo slovenskega naroda, se mora tega zavedati. V tem narodu so se med vojno in po njej dogajale strašne stvari, o katerih še ni bila izrečena javna in slovesna obsodba, krivice, ki še niso bile poravnane. Državna oblast, kot nosilec in porok Pravičnosti, mora to zlo obsoditi in popraviti krivice. Enako Cerkev, kolikor je bilo zlo storjeno v njenem imenu, ali so ga zagrešili njeni predstavniki.

Tudi zunanja podoba naše dežele mora izražati idejo sprave. Za zdaj je vse naše povojno spomeništvo v znamenju zmage enih nad drugimi, v lažni dvojnosti izdajalcev in borcev za svobodo. Ti spomeniki žalijo polovico slovenskega naroda. Kolikor je mogoče, je treba s teh spomenikov odstraniti znamenja boljševiške ideologije, ki je bila večini partizanov tuja, in jih nadomestiti z znamenji njihove ljubezni do domovine. Odstraniti bi bilo treba tudi vsa znamenja lažne identifikacije komunizma in svobode, saj se to dvoje izključuje. Enostavno pa je treba podreti spomenike tistih, ki so pri nas utelešali totalitarno misel, se zanjo borili in z njo predolgo vladali. Ponosen in svoboden narod jih ne proslavlja. Ti si zaslužijo samo to, kar so stari Rimljani imenovali »damnatio memoriae«, iz-

bris iz spomina. S tem bi tudi zgovorno pokazali, da smo zavrgli komunizem in njegove prevare in ga dokončno delegitimirali.

Sklep

V uvodu tega razmišljanja sem dejal, da je bilo 20. stoletje eno najbolj tragičnih v človeški zgodovini. Tudi za slovenski narod. A na koncu tega stoletja nas je nepričakovano obsijala prijazna svetloba, in sreča nas je poljubila, in Bog se nam je dobrohotno nasmehnil. Imamo svojo državo! Po davnih karantanskih letih imamo zopet svojo državo!

Ta neizmerna sreča, ta svetla zarja svobode – tokrat resnične svobode – nas navdaja s ponosom, hvaležnostjo in neznansko radostjo. V luči naše državnosti lahko gledamo tudi drugače na našo preteklost: vse naše trpljenje, trud in solze, vsa ponižanja in krivice, vse nasilne smrti dobijo v tej luči nov pomen in novo vrednost. Skrivnostni smisel zgodovine se nam vsaj delno razjasnjuje. Vse to predstavlja sedaj našo bogato in zavezujočo zgodovinsko izkušnjo. Zato bi nam morala biti tudi narodna sprava odslej lažja. Če jo uresničimo, nam je prihodnost odprta.

Povzetek: **Franc Rode, Spor in sprava**

Zgodovino 20. stoletja bistveno določajo tri moderne ideologije: boljševizem, fašizem in nacizem. Vse te ideologije, ki so v svojem bistvu poganske (nacizem) ali ateistične (boljševizem), imajo v načrtu popolno preobrazbo družbe, nov svetovni red, napovedujejo novega človeka, kar naj bi se rodilo iz revolucije. Za dosego tega cilja sprejemajo sredstva: prevaro političnih nasprotnikov, pa tudi zaveznikov, krajo in uničenje premoženja, smrt miljonov ljudi. Ti režimi, ki so si v jedru zelo podobni, se po eni strani med seboj sovražijo, po drugi pa podpirajo. – Slovenska medvojna zgodovina se je odvijala znotraj tega mednarodnega okvira: protinaravna zavezništva in prevare so bile vnesene tudi v naš prostor. Potem ko je KP prevzela iniciativo in vodstvo NOB, za Slovence ni bilo več možnosti za dobro odločitev. Vsaka odločitev – za partizane ali za domobrance – je bila slaba. – Če hočemo doseči narodno spravo, moramo najprej priznati dober namen večini partizanov in večini domobrancev: eni in drugi so se imeli namen boriti za svobodno Slovenijo. – Priznati in poravnati moramo krivice, ki so bile storjene na eni in drugi strani. – Slovenska oblast, kot pravna naslednica, mora izreči sodbo in obsodbo zločinov, ki so bili storjeni od leta 1941 do 1990.

Summary: **Franc Rode, Conflict and Reconciliation**

The history of the 20th century is essentially characterized by three modern ideologies: Bolshevism, Fascism and Nazism. All three ideologies, which are basically pagan (Nazism) or atheistic (Bolshevism), plan a complete transformation of the society, a new world order, and announce a new man, which should all be born out of revolution. To this end all means are justified: deceiving political adversaries and even allies, stealing and destroying property, kil-

ling millions of people. These regimes are very similar at their core and hate each other on the one hand and support each other on the other hand. Slovenian history during the war took place within this international frame: unnatural alliances and deceptions were also brought to Slovenia. When the Communist Party had taken over the liberation and resistance movement, no good choice was left to the Slovenians. Whether they chose partisans or militia (»domobranci«) – either decision was a bad one. If we want to achieve national reconciliation, good intentions of mosts partisans as well as of most »domobranci« have to be recognized since they both intended to fight for a free Slovenia. The wrongs committed at either side have to be admitted and set right. Slovenian authorities as the legal successor have to pass judgement on the crimes committed between the years 1941 and 1990 and condemn them.

Ivan Štuhec

Osebni in strukturni greh – osebna in skupna odgovornost

Uvod

V letu, ko obhajamo 50. obletnico konca druge svetovne vojne, peto obletnico osamosvojitve Slovenije in ko se začenjamo pripravljati na obisk svetega Očeta v Sloveniji, predviden za leto 1996, ter ko vstopamo v neposredne priprave za praznovanje 2000 letnice krščanstva, si tako vesoljna kot naša krajevna Cerkev postavlja vprašanja, ki so najtesneje povezana z zgodovinsko odgovornostjo posameznikov ali določenih skupnosti v odnosu do preteklosti. Papež v svojem apostolskem pismu *V zarji tretjega tisočletja* našteje nekaj vidikov, ki jih mora Cerkev na novo premisliti, da bi tako lahko čista in neobremenjena stopila v tretje tisočletje. Med drugim tudi pravi, da je »drugo boleče poglavje (prvo je razkol Cerkva), h kateremu se otroci Cerkve nujno morajo vračati v duhu, odprtem za kesanje, zlasti v nekaterih stoletjih očitno sprejemanje metod nestrpnosti in celo nasilja v službi resnice«.[1] In dalje pravi: »Kar se tiče pričevanja Cerkve v našem času, kako ne bi čutili bolečine zaradi pomanjkanja razločevanja, ki je včasih postalo celo soglasje nemalo kristjanov s tem, da totalitarni režimi kršijo temeljne človekove pravice? Ali ni med sencami sedanjega časa obžalovanja vredna soodgovornost mnogih kristjanov v težkih oblikah nepravičnosti in odrivanja nekaterih na rob družbe?«[2] Iz teh papeževih besed je mogoče razbrati določeno zavest kolektivne odgovornosti. V okrožnici *Evangelium vitae* (EV) pa papež celo govori o strukturah greha, ki so nekakšne nosilke kulture smrti.[3] Najnovejši dokumenti cerkvenega učiteljstva nas tako vzpodbujajo, da razmislimo o posamezni in skupni odgovornosti, oziroma, da se vprašamo, v kakšnem smislu lahko govorimo o osebnem na eni strani in družbenem, oziroma socialnem ali strukturnem grehu, na drugi strani. Prav razčiščevanje teh pojmov nam lahko v veliki meri osvetli tudi tisto zgodovinsko problematiko, s katero se soočamo ob proslavljanju 50. obletnice konca druge svetovne vojne, ko se za naš narod postavlja cela vrsta vprašanj, ki terjajo jasne odgovore.

Naša razprava tako želi najprej opredeliti pojem strukturnega greha oziroma družbenega greha, pokazati na tako imenovane grešne strukture z vidika

[1] Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja,* CD 58, Ljubljana 1995, 35; odslej: VZTT.
[2] Prim. Janez Pavel II., VZTT, 36.
[3] Janez Pavel II., *Evangelium vitae,* Vatikanstadt 1995, 12; odslej: EV.

enciklike EV in v zadnjem delu z aplikativno metodo osvetliti dogodke v času druge svetovne vojne.

1. Osebni in družbeni greh

V moralno-teoloških razpravah se srečamo s pojmom družbenega ali socialnega greha predvsem v odnosu do sveta in manj v odnosu do eklezialne skupnosti. To družbeno dimenzijo greha sta posebej razvijali politična teologija in teologija osvoboditve. V zadnjem času pa, kakor smo videli v uvodu, ta pojmovna zveza vse bolj pogosto nastopa v tekstih cerkvenega učiteljstva. Družbena in eklezialna razsežnost greha je dejansko nekaj, kar nastopa kot novost v pojmovanju greha, ki je predvsem pod vplivom tridentinskega koncila izrazito individualistično in osredotočeno na posamično dejanje (actus) človeka. Neoscholastični avtorji so tako videli greh pod štirimi vidiki: 1. greh je dej (actus), 2. je človekov (humanus), 3. moralno slab (moraliter malus) in proti Božjemu zakonu (contra legem Dei).[4] Tudi razdelitev greha na smrtni, težki in lahki greh nam ne osvetli njegove družbene razsežnosti. Nekatera pokoncilska prizadevanja so pod vplivom personalistov in eksistencialistov razumela greh manj kot nekaj zunanjega, bolj pa kot notranje, osebno dejanje. Pri tem pa je nastalo vprašanje odnosa med človekovo temeljno odločitvijo in posameznimi dejanji, s čimer so se ukvarjali predvsem avtorji, kot je K. Rahner, J.Fuchs in tisti, ki so jima sledili.

a. Družbena razsežnost greha v cerkvenih dokumentih

Na podlagi negativnih učinkov greha v svetu se je tudi cerkveno učiteljstvo vedno bolj začelo zavedati družbene razsežnosti vsakega greha, kot rečeno še posebej po Drugem vatikanskem koncilu. Koncilski dokument *Sacrosanctum Concilium* tako v točki 109 poleg o teološki (nasprotovanje Bogu) in eklezialni razsežnosti greha, govori eksplicitno o družbenih posledicah vsakega greha. Tudi v drugih dokumentih, kot so *Lumen gentium* (36), *Gaudium et spes* (10, 13, 25) in *Apostolicam actuositatem* (7), je koncil popolnoma sprejel družbeno dimenzijo greha, predvsem v smislu posledic posameznikovega greha za družbo, kakor tudi z vidika pritiska, ki prihaja z družbene strani na posameznika. V tem smislu posebej iztopa *Gaudium et spes,* ki našteva nekatere grehe z družbeno razsežnostjo (GS 27, 29, 66, 75).

V pokoncilskem času je škofovska sinoda leta 1983 v Rimu in za tem nastali dokument *Reconciliatio et paenitentia* poskrbel za nadaljnjo razlago družbene razsežnosti greha, s tem da je v točki 16. nekatere vidike opredelil kot neprimerne druge pa potrdil. Na splošno so teologi in cerkveno učiteljstvo prepričani, da ima greh nekakšen protidružbeni učinek. Družbene posledice greha je mogoče videti v dejstvu, da je človek družbeno bitje in da ima zato vsako njegovo dejanje tudi širši vpliv. V tem smislu je družbena razsežnost greha dejansko njegov sestavni element ali nekaj, kar je vsakemu grehu notranje, lastno (dato intrinseco al pecato in quanto pecato, GS 12). Konkretne oblike ali forme, po katerih se izraža družbenost vsakega greha, pa so lahko zelo različne. Nekatere so ekspli-

[4] M. Valković, *Grijeh u biblijskoj i personalističkoj perspektivi,* v: BV 33 (1973), 200.

citne in direktne, kot je v primeru pohujšanja (scandalo) ali sodelovanja pri zlu drugih. Na področju ekonomije, politike in sredstev obveščanja je danes sodelovanje pri zlih dejanjih drugih še posebno aktualno.

Druge oblike greha z družbeno razsežnostjo pa so implicitne in indirektne, pojavljajo se predvsem v primeru, ko nekdo ne izpolnjuje družbenih ali skupnih dolžnosti. Seveda je tovrsten greh odvisen od stopnje ozaveščenosti posameznika o družbenih stvareh, ki pa je danes, zahvaljujoč sredstvom obveščanja, veliko večja, kot je bila v preteklosti.

Naslednji vidik, ki je pomemben za razumevanje družbene razsežnosti greha, zadeva povzročeno škodo, ki jo utrpi družba. Pri tem je potrebno upoštevati nekatere dodatne kriterije, kot je število ljudi, ki jih doseže neko dejanje, tip dejanja, ali je fizično ali moralno zlo in končno, na kakšen način je povzročeno zlo in kakšne bo imelo neposredne in posredne posledice. Rezultat je seveda situacija, v kateri se zlo objektivizira do te stopnje, da smemo govoriti o kulturnem vzdušju, nabitem z zlom ali o institucijah in sistemih, ki so krivični in zreli za reformo.[5]

Družbeni značaj greha *Reconciliatio et paenitentia* v točki 16. takole povzema: »Ko torej Cerkev govori o grešnih razmerah (situacijah greha) ali kadar kot družbene grehe žigosa določena stanja (situacije) ali določeno kolektivno vedenje bolj ali manj širokih družbenih skupin ali naravnost celih narodov ali blokov narodov, ve in naglaša, da so taki primeri družbenega (socialnega) greha sad številnih osebnih grehov.«

b. Teološka razpravljanja o družbenem ali strukturnem grehu

Dejstvo, da ima vsak greh svojo družbeno razsežnost, seveda ni sporno. Veliko težje in bolj zapleteno pa je vprašanje, ali je mogoče govoriti o grehu, ki ga je povzročila družba kot taka, ali neka institucija oziroma struktura. V vsakdanjem jeziku ljudje pogosto dejanja drugih ali svoja opravičujemo z besedami: Takšne so pač družbene razmere. Je mogoče govoriti o grehu kot o kolektivni odgovornosti?

Več zgodovinskih dogodkov je vplivalo na teološke razprave glede kolektivne odgovornosti. To vprašanje se je postavljalo že ob Jezusovem procesu, in sicer o kolektivni odgovornosti Judov. V novejši zgodovini se postavlja podobno vprašanje o nemški krivdi za drugo svetovno vojno. V času po koncilu pa mnogo o strukturnem grehu govorijo teologi osvoboditve. V primeru Nemčije so namreč v Nürnbergu razsodili, da je bila organizacija SS kriminalna. To pomeni, da se vsi posamezniki ali skupine, ki so bili člani te organizacije, prištevajo k soavtorjem vseh kriminalnih dejanj, ki so jih te enote storile, razen če dokažejo, da so bili prisiljeni pristopiti v enoto, oziroma, da pri kriminalnih dejanjih niso bili soudeleženi. Ta razsodba je dala možnost zmagovalcem druge svetovne vojne, da so lahko vsakega posameznika, ki je pripadal tej skupini, obdolžili in obsodili za dejanja vojnega zločinstva. Takoj po vojni se je sprožila na to temo diskusija, ki je za B. Häringa zaradi nenatančnega razlikovanja pomanjkljiva. Po njegovem je potrebno razlikovati med religiozno-moralno krivdo in odgovornostjo ter pravno odgovornostjo.[6]

[5] Prim. M. Flick – Z. Alszeghy, *Il peccato originale,* Brescia 1972, 260.

[6] Prim. B. Häring, *La legge di Cristo I.,* Brescia 1969, 122.

S pravnega vidika pravi Häring, je mogoče govoriti o krivdi samo v primeru, ko je bilo kaznivo dejanje storjeno svobodno ali s strani posameznika ali skupine, ki se je o tem predhodno dogovorila. Samo svobodni in učinkoviti sodelavci lahko zapadejo pod pravni pojem krivde. O tem je večkrat govoril papež Pij XII. v svojih radijskih govorih in ob drugih priložnostih. Njegovo stališče je bilo, da bi v primeru obsodbe in kazni, ki bi zadela določeno skupnost, to pomenilo prekršitev tistih norm, ki bi morale biti vodilo vsake človeške sodbe. Namreč, da se skuša določiti odgovornost resničnih krivcev in da se razlikuje med njimi in celotnim ljudstvom, ki mu pripadajo.[7]

V primeru kolektivnega dejanja, ki je bilo storjeno v imenu določene pravne osebe ali določene skupine ljudi, se postavlja vprašanje različne stopnje krivde. Takšno dejanje je storil posameznik, ki se svojega početja zaveda, lahko pa ne; lahko je bil zanj določen ad hoc. Dejanje je seveda potem storjeno v imenu vseh. Tisti, ki dejanje storijo kot »organi« celotnega kolektiva, storijo s konkretnimi dejanji. Ta dejanja se tudi njim moralno prištevajo kot osebam. Ostalim članom celotnega kolektiva pa se odgovornost prišteva v skladu z njihovo vpletenostjo v stvar. Krivda se, kakor vidimo, lahko pokaže zelo različna in smo v tak greh vpleteni na različne načine, na primer tako, da smo sodelovali pri volitvah nepoštenih predstavnikov, da smo molčali, ko bi morali povedati resnico, da nismo nudili ustreznega odpora, da smo sledili sumljivim poveljem itd. Kot vedno pa se človek lahko pri tem opravičuje, da ni mogel predvideti posledic, da ga je bilo strah, da je moral računati s posledicami zase ali za bližnje itd. Skratka, potrebno je poudariti, da krivda pripadnosti skupini ali narodu, kjer se je odločalo o zlih dejanjih, ne izvira iz fizične, rasne, politične ali zgodovinske pripadnosti. Pripadnost, ki nas lahko naredi tudi krive, je lahko samo moralna pripadnost, tista, ki je storjena na podlagi zavestne, hotene in svobodne odločitve.

Pravna odgovornost zato ne more zaobiti moralne odgovornosti, na kateri končno tudi vedno pristane. Zato je seveda glavni in odločilni problem predvsem moralni. Večina moralnih teologov je zato prepričana, da skupinske krivde ni, kajti moralna krivda je vedno formalno in dejansko samo osebna. Moralnost je odvisna od osebnega spoznanja in svobodne odločitve. Ali kakor pravi Häring: »Kolektiv kot tak nič ne spozna in nič ne odloča. Kajti samo posameznik lahko odloča moralno, dela dobro ali slabo, si nabira zasluge ali krivde. Ko govorimo o tem, da je neka skupnost delovala slabo ali dobro, smemo to reči samo z vidika predpostavke, da so posamezniki, iz katerih je sestavljena ta skupnost, pred tem delovali svobodno in potem hote in svobodno potrdili predlagano rešitev. Konec koncev pa je odločitev vedno nekaj, kar spada in pripada posamezniku.«[8]

Teologija osvoboditve je najsodobnejši odgovor na strukturni greh. Njena temeljna predpostavka pravi, da obstaja med odrešenjsko zgodovino in družbeno-osvoboditveno zgodovino najtesnejša soodvisnost ali celo enakost. Leonardo Boff tako zastopa mnenje, da kvalitete dejanj ne določa samo in neposredno namen posameznika, ampak temeljni načrt, ki nastopa pred dejanji in jih tudi pogojuje. Temeljni načrt pa je strukturalno določen po kulturi, ki vpliva na živ-

[7] Pij XII., Radijski govor, v: ASS 37 (1945), 21.

[8] Prim. B. Häring, n. d., 125; Y. Congar, *Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives,* v: *Vie Intellectuelle* 18 (1950); F. König, *Kollektivschuld und Erbschuld,* v: *Zeitschrift für Katholische Theologie,* 72 (1950).

ljenjski stil in osebne izbire, vse tja do človekove podzavesti. Kultura, ki jo enodimenzionalno določa ekonomski vidik, ki usmerja politiko in se dopolni v ideologiji, je kraj srečanja med individualnimi nameni in globalnimi pogoji neke družbe. Ta determinizem prevladujoče družbene strukture posameznika vključuje v kolektivno krivdo. Družbene strukture ga prisilijo, da nezavedno sprejme vrednote sistema. Konkretno to v moderni družbi pomeni, da je znanje moč, in moč je obvladovanje nad stvarmi in drugimi subjekti.

Greh je zato mogoče premagati v počasnem in dosledno načrtovanem[9] projektu novega človeka, novega smisla življenja, ki sovpada s procesom osvoboditve na vseh ravneh človekovega družbenega življenja. Neločljivost dobrega in zla, ki v času tega procesa osvoboditve predstavlja celoto, ustreza temu, kar je tradicionalna teologija imenovala »concupiscenca« in to tudi razlikovala od »greha«, ker je razmišljala v individualističnem in statičnem okviru. Ker pa je osebno neločljivo povezano z družbenim, in ker je stvarnost bistveno zgodovinska, je tridentinski nauk opisal »concupiscenco« (poželjivost) s človekovim stalnim stanjem, ki je vedno »simul justus et peccator«.

V primeru judovske krivde pa je pomembna deklaracija *Nostra aetate,* kjer je rečeno: »Čeprav so hebrejske oblasti s svojimi podaniki bile vpletene v smrtno obsodbo Jezusa Kristusa, tega, kar se je dogajalo v času njegovega trpljenja, ne moremo pripisati vsem Judom, ki so takrat živeli, niti judom našega časa« (4). Pozorne študije razprav koncilskih očetov na Drugem vatikanskem koncilu pa tudi pokažejo, kako so bili očetje pazljivi, da bi izključili vsako kolektivno krivdo.[10]

Na podlagi vseh teh primerov lahko zaključimo, da je Cerkev dosledno vztrajala pri osebni odgovornosti posameznika, ko gre za vprašanje greha.

Ko Cerkev govori o grešni situaciji, ali ko razkriva določene situacije kot družbeni greh, ko razkriva določene drže skupin, narodov ali cele skupine narodov, se zaveda in ve, da so to vedno sadovi posameznih grešnih dejanj, da gre za koncentracijo in segregacijo zla. Zato določena situacija ali institucija, oziroma struktura ali družba ne morejo biti subjekt slabih dejanj in tako tudi ne same po sebi slabe. Okrožnica *Sollicitudo rei socialis,* ki zelo obširno govori o strukturnem grehu, tako ugotavlja, »če je treba sedanje stanje pripisovati vzrokom različne narave, ni odveč govoriti o grešnih strukturah, ki imajo, kot smo pokazali v apostolski spodbudi *O spravi in pokori,* izvor v osebnem grehu, in so torej vedno v povezavi s konkretnimi osebnimi dejanji, ki vanje vodijo, jih utrjujejo in so vzrok, da jih je težko ukiniti«.[11]

Moralni teolog Dionigi Tettamanzi skuša na svoj način opredeliti problem družbenega greha, zato govori o razlikovanju med družbenim grehom v širšem in ožjem pomenu besede. Družbeni greh v širšem pomenu je zanj protidružbena naravnanost vsakega greha. Se pravi, koliko vsak greh vpliva na širšo eklezialno ali družbeno resničnost. Ta protidružbena naravnanost vsakega greha je posebej prisotna v tistih dejanjih, ki so naperjena zoper posameznika, oziroma proti ljubezni do bližnjega. Gre tako za dejanja, katerih predmet delovanja je bližnji s tem pa tudi Bog.

[9] Prim. L. Boff, *Teologia della cattivita e della liberazione,* Brescia 1977.
[10] A. Bea, *La Chiesa e il popolo ebraico,* Brescia 1966.
[11] Janez Pavel II., *Sollicitudo rei socialis,* CD 37, Ljubljana 1988, 36.

Družbeni greh v ožjem pomenu besede pa izhaja iz subjekta, ki dejanje stori. Pri tem se ne misli na posameznika, ampak je lahko subjekt delovanja tudi več oseb, združenje ali cel narod. Subjekt je mišljen kot odgovorni subjekt in ne kot posamezni človek oziroma oseba. Družbeni greh v ožjem pomenu besede je družba kot taka s kolektivno moralno odgovornostjo.

Dalje je mogoče razlikovati med družbenim grehom v strogem pomenu besede kot dejanjem in družbenim grehom kot stanjem oziroma med negativnim zadržanjem družbe in stalnimi posledicami takšnega zadržanja. Prav v tem zadnjem smislu lahko govorimo o grešnih strukturah ali o grešni situaciji. Dogaja se namreč, da se pojem grešne strukture in pojem strukturalni greh med seboj mešata. Vendar pri tem ne smemo pozabiti na problem, ki ga predstavlja dejstvo, da je neko dejanje posledica človeka ali človeške skupnosti ali pa posledica neke stvarnosti, ki ni človeška, kot je na primer institucija, sistem in struktura ali situacija. Tako na primer lahko beremo v tekstu brazilske škofovske konference, ki ga je izdala za post leta 1983: »Družbeni greh se ne da zreducirati na vsoto posameznih individualnih dejanj, katerih posledica naj bi bil tak greh. Ampak gre za greh, katerega dejavnik je struktura sama, ki proizvaja greh, kot so korupcija, moralna perverznost in nasilje.«[12]

Z antropološko-teološkega vidika si tako Tettamanzi postavi dalje vprašanje, ali je res mogoče govoriti o grehu, za katerega je odgovorna družba kot taka. Najprej je potrebno videti odnos med grehom in človekovo svobodo. Če greh ne pomeni nekakšnega splošnega zla, zmote, omejenosti, nereda, nepravične situacije, ampak je nekaj, kar na poseben način spada v človeško moralnost in se zato lahko nanaša samo na človeka kot človeka, potem je dejansko stvar človeka kot človeka, njegovega delovanja in dejanja (operatio o/e actio) ali v sholastični terminologiji, je actus humanus za razliko od actus hominis (človekovo dejanje in ne človeško dejanje). Opredelitev človečnosti človeka pa pomeni njegovo razumnost in voljo. Se pravi njegovo spoznanje in njegovo svobodno voljo. Zato lahko samo oseba kot individuum, ki je obdarjen s spoznanjem in svobodno voljo, stori odgovorno dejanje, ki je tudi moralno dejanje in je tako lahko odgovorni subjekt grešnega dejanja. Greh je zato bistveno actus personae.[13]

Svoboda in greh sta med seboj najtesneje povezana. Kjer je svoboda, tam je lahko greh, kjer pa te ni, tam tudi greh ni možen. Zato seveda ne moremo govoriti o grehu v tem osebnostnem smislu, ko govorimo o strukturnem ali institucionalnem ali situacijskem grehu.

Drugi antropološko-teološki vidik pa izhaja iz odnosne (relacijske) razsežnosti človekove osebe. Človekova svoboda kot vir in merilo človekove odgovornosti je razumljiva samo, če je konkretna, materialna in ne samo abstraktna in formalna. Svoboda je sestavni del osebe in šele kot takšna se lahko uresniči kot izraz človekove osebe (GS 17). Podobno je tudi s človekovo socialno dimenzijo, z njegovo odnosnostjo. Človek je v svojem bistvu družbeno, relacijsko bitje, odprt drug do drugega. V tem smislu lahko rečemo, da se človekova svoboda lahko uresničuje samo v odnosnosti, oziroma v odnosih med osebami. Med svobodnimi osebami zato ne morejo biti odnosi, ki bi delovali po principu vzrok – učinek. V smislu, da svoboda ene osebe lahko povzroči svobodo druge osebe, ki

[12] D. Tettamanzi, *Verita e Liberta,* Cassale Monferrato 1993, 587.
[13] Prim. D. Tettamanzi, n. d., 588.

bi v našem kontekstu bila prisiljena grešiti. Če bi bilo tako, bi seveda povzročena svoboda ne bila upoštevana v svoji danosti, zato tudi ne bi mogli govoriti o odgovornosti in zavestni odločitvi subjekta. Prisiljena svoboda pa bi tudi ne mogla dojeti vzročne svobode kot svobode. Svoboda, ki je bistveno relacijska svoboda, je dejansko tista, ki povzroča in je povzročena. Moja svoboda ne more pustiti ravnodušne svobode drugega, kakor tudi ne more ne-reagirati na svobodo drugega. S teologom Schonenbergom tako lahko rečemo, da »moje svobodno delovanje vedno drugega postavi v situacijo, v kateri je izzvan, da se odzove na dobro ali slabo, v kateri se mu pomaga ali oteži njegovo ravnanje, v kateri se mu predstavijo vrednote ali pa se ga od njih odvrne. Takšna situacija določa njegovo svobodo ne v smislu, da je dolžan storiti nekaj dobrega ali slabega, ampak ga zavezuje, da odgovori, pa naj bo dobro ali slabo. Torej to kar jaz povzročim, ni reakcija drugega ampak situacija, v kateri on mora reagirati v moči svoje lastne svobode«.[14] V tem smislu Tettamanzi uporablja pojem bližnje priložnosti in pohujšanja kot dva primera, v katerih svoboda ene osebe vpliva na svobodo druge tako, da jo pospešuje ali pa ovira.

Pri vsem tem ostaja nesporno dejstvo, da je greh vedno stvar osebe in njene celovite angažiranosti, ki pa seveda vključuje družbeno dimenzijo do te mere, da v primeru, ko določenih oseb ni več, njihova dejanja še vedno določajo strukture, institucije, družbo ali drugo skupnost.

2. Demokracija in strukturni greh

V najnovejšem dokumentu Janeza Pavla II. *Evangelium vitae* je vprašanje strukturnega greha temeljito obdelano predvsem glede na zakonodaje v demokratičnih in pluralističnih deželah, ki so legalizirale pravico do splava in evtanazije. Prav ob teh dveh primerih skuša papež pokazati na vso problematiko sodobnega demokratičnega sveta, kolikor si je ta privzel za svoje edino merilo načelo večine in pragmatičnosti tudi v vprašanjih, ki zadevajo predvsem etiko oziroma moralo in njeno mesto v pravnem redu. Obširni dokument je razdeljen na štiri poglavja in v prvem, ki je predvsem analitične narave, ter v tretjem, ki je naslovljen z zapovedjo »Ne ubijaj«, se papež ukvarja s problemi demokratičnih družb.

a. Človekovo življenje je temeljna in absolutna dobrina

Nezamenljiva vrednost človekove osebe se kaže v tem, da je človek poklican k nadnaravnemu življenju, »kajti življenje v času je temeljni predpogoj, je trenutek vstopa in sestavni del integralnega, celovitega in poenotenega procesa človekovega življenja« (EV 2). Nadnaravnost življenja pa hkrati kaže na relativnost in končnost življenja. Zemeljsko življenje je predzadnja in ne zadnja resničnost. »Vsak človek, ki je odprt za resnico in dobro, lahko v še tako težki in negotovi situaciji spozna sveto vrednost življenja od začetka do konca, v moči razuma in ne brez skrivnostne moči milosti. Spozna naravni zakon, ki je zapisan v človekovo srce (prim. Rim 2, 14-15), in tako spoštuje pravico vsakega človeka do življenja, da je ta njegova temeljna in najbolj važna dobrina v največji meri

[14] P. Schonenberg, *La potenza del pecato,* Brescia 1970.

spoštovana. Sobivanje ljudi in politično skupno dobro temelji na priznanju te pravice« (EV 2). Evangelij Božje ljubezni do človeka, evangelij o dostojanstvu človekove osebe in evangelij življenja so eden in nedeljiv evangelij. Papež se sklicuje na 27. točko *Gaudium et spes,* kjer je rečeno, »vse, kar nasprotuje življenju, kakor raznovrstni uboji, rodomori, splavi, evtanazija in tudi radovoljni samomor; vse, kar rani neokrnjenost človeške osebe, kakor pohabljanje, telesno ali duševno mučenje, psihično prisiljevanje; vse, kar ponižuje človeško dostojanstvo, kakor npr. življenje v človeka nevrednih razmerah, samovoljno zapiranje, nasilno preseljevanje, suženjstvo, prostitucija, trgovina z ženskami in mladoletniki; tudi sramotne delovne razmere, ko z delavci ravnajo, kakor da so le orodje za dobiček in ne svobodne ter odgovorne osebe – vse to in drugo, kar je še temu podobno, je v resnici sramota; in ko okužuje človeško kulturo, omadežuje bolj tiste, ki se tako vedejo, kakor tiste, ki trpe krivico; hkrati pa kar najhuje nasprotuje Stvarnikovi časti« (GS 27).

Široke plasti javnega mnenja opravičujejo marsikateri napad na človekovo življenje v imenu individualnih pravic in svoboščin. Pri tem se ne zahteva samo oprostitev od vsake kazni, ampak se celo terja od države, da zakonsko omogoči absolutno svobodo in brezplačno sodelovanje državnih zdravstvenih ustanov pri dejanjih, kot sta splav in evtanazija (EV 4; 11). »Okoliščine, v katerih je zakonodaja številnih dežel celo taka, da ni niti v soglasju s temeljnimi principi, zapisanimi v ustavi, ampak da odobrava brez vsakih sankcij prakso, ki je naperjena zoper življenje, je zaskrbljujoč simptom in nikakršen postranski vzrok težkega moralnega propadanja« (EV 4).

Razlog za tako stanje, ki ga okrožnica označuje kot »kulturo smrti«, je mogoče videti v globoki kulturni krizi, katere pokazatelj je dvom v človekovo sposobnost, da spozna etične zakone, smisel svojega življenja in pravice ter dolžnosti, ki iz tega izhajajo. K temu je potrebno dodati številna eksistencialna vprašanja in probleme, ki nastajajo v medosebnih odnosih. Ti so zaostreni z dejstvom kompleksne družbe, v kateri pogosto posameznik, partnerja in družina ostanejo sami sebi prepuščeni na milost in nemilost (prim. EV 11). Našteti vidiki lahko tudi zmanjšajo odgovornost posameznika. Vendar pa to ne spremeni dejstva, da človeško družbo obvladuje mentaliteta protisolidarnosti in da se soočamo s pravo kulturo smrti (prim. EV 12). S tega vidika papež govori o vojni močnejših proti šibkim. Ljudje, ki se počutijo v svojem udobju in blagostanju ter v svoji svobodi ogrožene od nerojenih ali starih in bolnih ljudi, pristajajo na mentaliteto, da je drugi sovražnik, ki ga je potrebno odstraniti ali vsaj izolirati.

Človekove pravice se tako znajdejo v protislovni situaciji: »V času, ko se slovesno razglaša nedotakljivost človekovih pravic in se v javnosti uveljavlja vrednost človekovega življenja, je ta ista pravica do življenja, predvsem z vidika najpomembnejšega življenjskega trenutka, ki ga predstavljata rojstvo in smrt, praktično zanikana in zatirana,« zatrdi papež (EV 18).

V ozadju celotne problematike je subjektivistično pojmovanje človekove avtonomije brez vsake vezanosti in odgovornosti. Teorija o človekovih pravicah temelji dejansko na predpostavki »da človek za razliko od živali in stvari ni podvržen gospodstvu nikogar izven sebe« (19). Pri tem pa papež opozori na tisto logiko, ki osebno dostojanstvo človeka presoja in določa z vidika človekovih komunikacijskih sposobnosti, kar nujno pomeni, da na svetu ni prostora za tistega, ki te sposobnosti nima in lahko govori samo z jezikom molka. Tako je odločilna le moč in sposobnost človekovega delovanja, tako v medosebnih odnosih kakor

v družbi. To pa je ravno obratno od tega, na čemer temelji pravna država, ki se je zgodovinsko legitimirala tako, da je na mesto pravice močnejšega stopila moč pravice.

Svoboda brez solidarnosti, svoboda, ki ni pripravljena sprejeti drugega in se tudi ni pripravljena postaviti v službo drugega, je napačna. Končno to vodi v svobodo močnega nad svobodo šibkega. V tem smislu lahko razumemo Kajnove besede, »sem mar jaz varuh svojega brata«? Svoboda, ki ni razumljena znotraj nujnosti odnosov, je samovolja. Če svoboda svoje bistvene povezanosti z resnico ne sprejme, če jo zanika, potem zataji sama sebe, uničuje sebe in se pripravlja za uničenje drugega.

Pri takšnem pojmovanju svobode je družbeno sožitje globoko spačeno. Če so zahteve lastnega jaza razumljene kot absolutna avtonomija, pridemo neizogibno do zanikanja drugega, ki ga začnemo doživljati kot sovražnika in proti njemu se je potrebno boriti in braniti. Na ta način bi se družba spremenila v skupnost individuumov, ki se nahajajo eden poleg drugega, nimajo pa nobenega medosebnega odnosa. Vsak se želi neodvisno od drugega uresničiti, svojim lastnim interesom ustvariti absolutne možnosti in prednosti. V primeru ko nastopijo enaki interesi, je potrebno od svojih delno odstopiti in skleniti kompromis, če želimo, da vsakemu v družbi zagotovimo čim večjo možno svobodo. Tako seveda ni več nobene skupne vrednote in za vse zavezujoče resnice, je le svoboda in kompromis. Družbeno življenje je tako izpostavljeno nevarnosti, da zdrkne v popolni relativizem, kjer se lahko o vsem pogajamo in dogovarjamo, tudi o prvi temeljni pravici, pravici do življenja.

To se potem dejansko dogaja na politično-državnem področju: izvorna, neodtujljiva pravica do življenja je na podlagi parlamentarnega glasovanja ali na podlagi enega dela prebivalstva (referendum), ki je lahko tudi večinski del, postavljena pod vprašaj. Takšen je izid relativizma, ko pravica neha biti pravica, ker ne temelji več na nedotakljivem dostojanstvu človeka, ampak je podvržena volji močnejšega. Na ta način stopi demokracija, ki ne upošteva lastnega pravila o temeljni enakosti, na pot totalitarizma. Država ni več skupna hiša, v kateri lahko vsi živijo na podlagi bistvene enakosti, ampak se spremeni v tiransko državo, ki se v imenu koristi enih postavlja nad življenja šibkih in nezaščitenih, vse od nerojenih otrok do starih ljudi, misleč, da sme z njimi razpolagati, pri čemer ne gre za nič drugega kakor za interese enih na račun drugih.

Vse to pa se dogaja legalno, vsaj tam, kjer so bili sprejeti zakoni o svobodni odločitvi za splav ali evtanazijo po tako imenovanih demokratičnih pravilih. Vendar je taka legalnost tragična, kajti s takimi zakoni, ki ne temeljijo na spoštovanju in varovanju vsake človeške osebe, je v svojem bistvu izdan demokratični ideal. Kako naj govorimo o dostojanstvu vsake človeške osebe, če je dopuščeno ubijanje najšibkejših in najnedolžnejših bitij. V imenu katere pravičnosti se med ljudmi dogaja največja diskriminacija, v kateri se ene opredeli za primerne, da jih branimo, drugim pa to dostojanstvo odrekamo, se sprašuje papež v okrožnici. Ko nastopijo te okoliščine, so sproženi mehanizmi, ki peljejo nujno v smeri propada in razpada pravega človeškega sožitja in razdirajo državno skupnost.

Prizadevanje za pravico do splava, za ubijanje otrok in evtanazijo, zakonska legalizacija tega, pomeni, da smo človekovi svobodi pripisali absolutno moč in nadmoč enega nad drugim in enega proti drugemu. Ampak to je smrt prave svobode.

Najgloblji vzrok kulture smrti pa za papeža niti ni takšno pojmovanje svobode. Bistveni vzrok sodobne drame vidi v zasenčenju verskega čuta, ki je značilen za sodobno sekularizirano socialno in kulturno okolje. »Kdor izgubi čut za Boga, kmalu izgubi tudi čut za človeka, za njegovo dostojanstvo in njegovo življenje; sistematično kršenje moralnih zakonov, posebej kar zadeva spoštovanje človekovega življenja in njegovega dostojanstva, povzroča nekakšno stalno zaslepljenost tistih sposobnosti, ki nam omogočajo, da bi Boga stvarnika in odrešenika lahko vzeli zares« (EV 21). Človek se v takem primeru ne doživlja več kot skrivnostno bitje, ki je različno od drugih živih bitij, ampak se razume kot eden od številnih živih organizmov, ki je v najboljšem primeru dosegel zelo visoko stopnjo razvoja. Zaprt v zoženo obzorje svoje telesnosti postane človek na nek način stvar in ne upošteva več presežnega značaja svojega bivanja. Na življenje ne gleda več kot na veličastno Božje darilo, kot na sveto resničnost, ki se zaupa svojemu najvišjemu varuhu in mu je predan v češčenju. Človek človeku postane stvar, nad katero terja izključno, popolnoma obvladljivo in za manipulacijo primerno lastništvo.

Tako se ne sprašuje več po smislu svojega življenja, ker odločilne trenutke življenja jemlje v svoje lastne svobodne roke. Zanima se za to, kar lahko stori in s pomočjo katerih vrst tehnologije lahko načrtuje, kontrolira in obvladuje rojstvo in smrt. Rojstvo in smrt postaneta stvari, ki ju lahko posedujemo ali odklonimo.

Tako tudi narava ni več mati, ampak materija, ki je na voljo za vse vrste manipulacij. Takšen odnos do sveta zanika Boga stvarnika in njegov načrt. Seveda pa na drugi strani tudi ni sprejemljiva tista ideologija, ki v vsakem posegu v naravo vidi napad na njene zakonitosti, kajti s tem se narava pobožanstvi. Danes se tako srečujemo z dvema skrajnostima, s »svobodo brez zakona« in »zakonom brez svobode« (EV 22).

Pri zasenčenju verskega čuta pa ne gre samo za notranjo temo posameznega človeka, ampak lahko govorimo o določeni moralni vesti družbe. Ta je odgovorna, ne samo zato, ker dopušča in podpira drže, ki so naravnane proti življenju, ampak tudi zato, ker podpira ustvarjanje in utrjevanje grešnih struktur, ki proti kulturi življenja terjajo kulturo smrti (prim. EV 23).

Najstarejši zunajbiblični tekst Didahe pravi: »Dve poti sta, ena je pot življenja, druga je pot smrti; Po predpisih nauka ne smeš ubijati... ne smeš otroka ne odpraviti niti novorojenega ubiti... Kajti pot smrti je sledeča... oni nimajo nobenega sočutja z ubogimi, ne trpijo s trpečimi, ne priznajo svojega stvarnika, ubijajo svoje otroke in s splavom od Boga ustvarjena bitja odpravljajo; potrebnega odslovijo, zatirajo trpečega, so zagovorniki bogatih in krivičnih sodnikov, so polni greha. Dajte o sinovi, varujte se vseh teh pregreh« (EV 54). Tako papež svoj nauk naveže na prvo krščansko skupnost, pokaže na kontinuiteto tega nauka in na doslednost argumentiranja na tem moralnem področju.

b. O pravni legitimnosti na področju splava in evtanazije

Nekateri mislijo, da jim mora država zakonsko omogočiti možnost splava in evtanazije in poskrbeti za ustrezno zdravniško in zdravstveno pomoč. Pogosto se misli, da je življenje nerojenega in oslabelega človeka zgolj relativna dobrina. Ustrezno običajnemu tehtanju med različnimi dobrinami bi tudi v primeru

življenja morali hladno pretehtati za in proti. Pri tem pa se tudi predpostavlja, da lahko pravilno in moralno korektno presoja samo tisti, ki je v dejanje vpleten. »Država zato mora v interesu civilnega sobivanja ljudi in v smislu socialne sloge takšno odločitev upoštevati in končno splav in evtanazijo dopustiti« (EV 68).

Legalizacija splava in evtanazije se skuša utemeljevati z večih vidikov: 1. vsi državljani ne morejo živeti na enaki moralni ravni, zato mora biti zakon tak, da je primeren za največje možno število ljudi; 2. prepoved bi povzročila, da bi se stvari počele na črno in zdravstveno nekontrolirano; 3. v moderni in pluralni družbi je potrebno zagotoviti popolno avtonomijo posamezniku, da odloča o lastnem življenju in življenju nerojenega (prim. EV 68).

V demokratični kulturi našega časa je razširjeno mnenje, na podlagi katerega se pravni red neke družbe mora omejiti na to, kar je sprejemljivo za prepričanje večine in kar večina tudi sprejema. Zato lahko družba gradi na tem, kar je za večino moralno. Javno mnenje je kriterij moralnosti. Mnenje, da je splošna in objektivna resnica nesprejemljiva in nedokazljiva, zato zahteva spoštovanje državljanove svobode, ki je edini suveren v demokratičnem sistemu. Na ravni zakonodaje je zato mogoče samo tako spoštovati avtonomijo posameznikove vesti, da se pri sprejetju norm, ki so nujno potrebne za družbeno sožitje, posameznikovo vest podredi volji večine, katerekoli vrste že. Zato ima nekdo v imenu svoje svobode za edino možno in pravilno stališče, da je država dolžna njegovi svobodi ustreči, pri tem pa je vseeno, kaj to pomeni za svobodo nekoga, ki je v nasprotju s svobodo prvega, npr., zdravnika ali medicinske sestre, ki ne želi sodelovati pri splavu ali evtanaziji, ki jo nekdo drugi zahteva v imenu svoje svobode.

Zaradi tega nekateri mislijo, da mora vsak politik pri svojem delu ločiti med področjem privatnega in javnega zadržanja.

Tako lahko vidimo dve med seboj diametralno nasprotni težnji. Na eni strani si posamezniki lastijo popolno avtonomijo na področju moralnosti. Pri tem naj se država ne vmešava in naj omogoči čim širši prostor svobode. Upošteva naj edino omejitev, da se posameznikova svoboda ne krši, saj ima do te kot državljan vso pravico. Na drugi strani pa se zagovarja mnenje, da je pri izvrševanju poklicnih in javnih služb potrebno spoštovati svobodo odločanja drugega, zato je od svojega prepričanja potrebno odstopiti in se postaviti v službo državljana. Edini moralni kriterij pri tem je, da se podredimo zakonu, ki predpisuje določeno delovanje. V takih okoliščinah je odpoved lastnemu prepričanju, vsaj kar zadeva javno življenje, prepuščena ali preložena na raven državnega zakona, ki je posledica večinske volje (prim. EV 69). Ker zakon nekaj predpisuje in ker je bil sprejet v zakonodajalnem telesu, ga je državljan dolžan izpolniti, četudi je proti njegovemu prepričanju.

Skupni vzrok teh problemov je v etičnem relativizmu. Mnogi so mnenja, da je ta relativizem predpogoj za demokracijo, ki lahko deluje samo tako, da se posamezniki medsebojno spoštujejo in se ravnajo po odločitvah večine, kajti objektivno zavezujoče norme bi nujno vodile v avtoritarnost in netolerantnost (prim. EV 70).

Res se je v zgodovini marsikaj dogajalo pod krinko in v imenu resnice, a nič manj pod imenom svobode in relativnosti. Ali ni recimo parlamentarna odločitev večine poslancev ali družbena večina na referendumu tiranska, če pod določenimi pogoji sprejme zakon, s katerim je mogoče legitimirati umor nedolžnega.

Svetovna vest je upravičeno reagirala na zločine, ki so se dogajali v našem stoletju. Ali potem takšna zla dejanja niso zločin, če jih pač ne naredi neki tiran ampak izhajajo iz volje ljudstva, se sprašuje papež.

Kakor hitro razumemo demokracijo kot nadomestek za moralnost ali kot splošno zdravilo proti vsem nemoralnostim, jo spremenimo v mit. Po svojem bistvu je demokracija red, ureditev in kot taka sredstvo in ne cilj. Njen moralni značaj ni avtomatično dan, ampak je odvisen od sozvočja z moralnimi zakoni. Kajti tako kot vsako človekovo zadržanje je tudi demokracija podvržena moralnemu zakonu. To pomeni, da je vse odvisno od moralnosti ciljev, ki jim demokracija sledi in sredstev, ki se jih pri tem poslužuje. Če je danes mogoče govoriti o splošnem soglasju o primernosti demokracije in če jo cerkveno učiteljstvo opredeljuje kot znamenje časa, pa vendarle njena vrednost stoji in pade z vrednotami, ki jih uteleša in pospešuje. Neizogibna in temeljna vrednota je prav spoštovanje človekovega življenja in človekove osebe, spoštovanje njenih neodtujljivih pravic, kakor tudi sprejetje skupnega dobrega kot cilja in urejevalnega kriterija za politično življenje.

Temelja teh vrednot ne more predstavljati menjajoča se večina v parlamentu, ampak samo sprejetje in priznanje objektivnih moralnih zakonov, v človekovo srce zapisani naravni zakon, ki je referenčna točka državne zakonodaje. Če se z vidika skepticizma dvomi v temeljne principe moralnega reda, je demokratični red v svojih temeljih zamajan in se lahko spremeni v goli mehanizem empiričnih pravil za usklajevanje različnih in nasprotujočih si interesov. Nekateri so sicer prepričani, da če ni drugega in boljšega temelja za demokracijo, kot je ohranjanje socialnega miru, se smemo že s tem zadovoljiti. Tudi če je v tem del resnice pa mora biti jasno, da demokracije brez vrednot ni. Demokratično življenje in sistemi vladanja usklajujejo interese, kar je pogosto v prid močnejšemu. Pri tem pa je potrebno vedeti, da vlade ne obvladujejo le vzvodov oblasti ampak usmerjajo in vodijo tudi javno mnenje. V takšni situaciji je demokracija lahko hitro prazna beseda (prim. EV 70).

S pogledom na prihodnost in na razvoj zdrave demokracije je zato nujno potrebno ponovno odkriti navzočnost bistvenih, izvornih človeških in moralnih vrednot, ki izhajajo iz resnice človekovega bistva in ki izražajo dostojanstvo človekove osebe ter ga tudi varujejo. Vrednote torej, ki jih ne postavlja in ne ustvarja noben posameznik, nobena večina, ki jih ne spreminja ali odpravlja država, ampak jih mora le-ta sprejeti, spoštovati in pospeševati.

V tem smislu je potrebno ponovno oživiti pogled na odnos med državnimi in moralnimi zakoni, kar predlaga Cerkev. Vendar imamo pri tem opraviti z veliko pravno tradicijo človeštva. Gotovo je naloga državne zakonodaje druga kot moralne, vendar pa noben državni zakon ne more zaobiti vesti in nobena norma ne more predpisati stvari, ki presegajo njeno pristojnost. Njena pristojnost pa je v tem, da zagotavlja skupno dobro ljudi s pomočjo priznanja in varovanja temeljnih pravic, s pospeševanjem miru in javne morale. Naloga državne zakonodaje je, da zavaruje urejeno družbeno življenje v resnični pravičnosti, da tako vsi ljudje nemoteno in mirno lahko živijo. Ravno zato mora državni zakon za vse ljudi zagotoviti temeljno pravico, ki je lastna človeku kot osebi, ki jo mora vsak pozitivni zakon priznati in zagotoviti. Prva in temeljna pravica vseh pravic je pravica do življenja vsakega človeka. Četudi se kdaj mora javna avtoriteta delno odreči kakšni vrednoti, da bi ljudi zavarovala pred še večjimi škodami, se v primeru temeljne človekove dobrine to ne sme nikoli zgoditi pa če tudi bi to

večina prebivalstva hotela. Zato se zakonsko toleriranje splava in evtanazije ne da sklicevati na spoštovanje vesti drugega, kajti družba ima pravice in dolžnosti, da varuje pred zlorabami, ki lahko nastopijo pod pretvezo svobode vesti in svobode kot take (prim. EV 71). Tako že znamenita okrožnica Pacem in terris pravi: »Če potemtakem svetni vladarji izdajajo postave ali kaj ukazujejo zoper ta red in torej zoper Božjo voljo ali postavo, ne morejo take uredbe vezati v vesti, zakaj 'Boga je potrebno bolj poslušati kakor ljudi'. Še več, v takem primeru oblast preneha biti oblast in se izrodi v nasilje, kakor uči Tomaž Akvinski: 'K drugemu je treba reči, da ima človeška postava značaj postave le toliko, kolikor se sklada z zdravim razumom; od tod je torej jasno, da imajo svojo veljavo iz božje postave. Kolikor pa se loči od razuma, se postava imenuje krivična, in torej nima veljavnosti postave, marveč nekakega nasilja'« (*Pacem in terris* 50).

3. Strukturni greh slovenske zavesti

Vse dileme, ki se odpirajo ob praznovanju petdesetletnice konca druge svetovne vojne, dovolj jasno pričajo o dejstvu družbenega ali strukturnega greha. Ko bi se generacij, ki niso bile udeležene v drugi svetovni vojni, takratni dogodki nič ne dotikali, bi seveda ne imelo nobenega smisla, da se jih spominjamo, niti kot zmagovalci niti kot poražanci. Tako vsi izkušamo, kako se dejanja preteklosti na novo oživljajo v naši zavesti in kako se prav ta iz te preteklosti tudi oblikuje. Našo zgodovinsko zavest pa je desetletja oblikovala perspektiva tistega, ki je imel moč in oblast, ki je odločal tudi o tem, kaj je v zgodovini bilo dobro in kaj slabo. Takoj po odpravi enopartijskega družbenega reda pa se je ponudila možnost tudi drugi strani, tisti, ki je bila zamolčana ali pa stigmatizirana, da poda svoj pogled na zgodovino. Mnogi so tako dobili vtis, češ, prej smo imeli eno zgodovino, sedaj pa bomo imeli drugo. Najbrž pa se bomo morali dokopati do tretje, do tiste, ki bo črpala iz virov obeh protagonistov žalostnih dogodkov druge svetovne vojne in časa po njej.

V prvem delu naše razprave smo govorili o kolektivni krivdi Nemcev, Judov ali določenega sloja bogatih v južni Ameriki. Tudi pri nas se je s strani komunistične partije pripisovala kolektivna krivda vsem, ki so bili proti njenim revolucionarnim metodam. Tako so bili zaznamovani tako tisti, ki so se borili v domobranskih vrstah, kakor vsi katoličani in z njimi uradna Cerkev. Na drugi strani pa je seveda podobna šablona veljala za vse partizane, ki so bili s strani nasprotnikov opredeljeni za komuniste in revolucionarje. Razlikovanje med osvobodilnim bojem proti okupatorju in družbeno revolucijo je zadnji čas prispevalo k temu, da se je tudi kolektivna odgovornost začela drugače obravnavati. Udeleženci odpora proti okupatorju v partizanskih vrstah so se v veliki večini odločali za odpor do tujca, ki je posegel po človekovi svobodi in lastnini. Velika večina se odločala tako, kakor jim je narekovala narodna zavest. Nejasnost revolucionarnih namenov in ciljev komunistov je dodatno prikrivala OF, v kateri so bili tudi pripadniki drugih nazorskih usmeritev. Predstavniki teh drugih skupin s Kocbekom na čelu so seveda svojo koalicijsko vlogo izgubili, s tem pa vse rodoljube hočeš nočeš potisnili v vlogo revolucionarjev. Kocbekova odgovornost je zato predvsem na politično-vojaški ravni odločilna. Njegova moralna odgovornost je prav v tem, da ni upošteval zakonitosti politike in vojne, ni upošteval stroke, danes bi rekli avtonomije zemeljskih stvarnosti. Jasno oprede-

ljena politična in vojaška koalicija, ki bi bila tudi dosledno izpeljana, bi lahko preprečila najbolj tragične dogodke med vojno in po njej. Ta pazljivost bi bila toliko bolj nujna zato, ker se je takrat že jasno vedelo, da so komunisti v Rusiji in Španiji imeli podobno taktiko. Zato je seveda tudi povsem jasno, da so vodstveni kadri partije točno vedeli, da je čas vojne samo najugodnejši trenutek za revolucionarni prihod na oblast. Pri tem je tako šlo za zlorabo vseh tistih ljudi, ki so se boja proti okupatorju udeležili iz drugih motivov. Poleg tega so komunisti znotraj svoje organizacije imeli vedno specialne enote, ki so bile zadolžene za posebne operacije. Njihova identiteta ni bila nikoli prozorna, ne v času prvih likvidacij političnih nasprotnikov ne v času zloglasne UDBE. Te tajne formacije so seveda znotraj svojih vrst točno vedele, kaj delajo. Vpletenost posameznikov v zločinske dogodke je zato potrebno presojati diferencirano. Predstavnike tajnih političnih ali policijskih oziroma vojaških enot pa bi bilo potrebno za njihove zločine javno obsoditi, da bi se vedelo, da takšen način boja za oblast nima nobenega mesta v nobenih zgodovinskih okoliščinah.

Za domobranstvo je danes že dokaj jasno, da je nastalo iz samoobrambnih motivov in da ni šlo za nobene narodne izdajalce. Kvečjemu so videli obrambo narodnih interesov drugače kakor pa njihovi idejni nasprotniki. Odločili so se tudi za drugačno strategijo do okupatorja. In v tej strategiji so bili manj učinkoviti in uspešni kakor komunisti. To pomeni, da tudi oni tako kot Kocbek niso dovolj upoštevali logike politike in vojne. Kakor se je Kocbek zanašal na moralnost svojih partnerjev, tako so se tudi domobranski voditelji, ki niti v Vetrinju niso verjeli, da so jih Angleži izdali, verjeli moralnosti zaveznikov in njihovemu antikomunizmu. Njihova moralna odgovornost je zato v naivnosti in ta je botrovala tudi pri zaprisegi Tretjemu rajhu. Njihova moralna odgovornost je v tem, da so politično in vojaško situacijo slabo ocenili, da so odpovedali na ravni stroke, bi dejali danes. Tako se nam pravzaprav celotni katoliški tabor kaže moralno nesporen v namenih in vprašljiv pri izbiri sredstev, ki pa so bila za drugo stran ključnega pomena. Poleg neenotnosti v lastnih vrstah, ko je šlo za usodne odločitve, kristjani niso bili dovolj vešči ne v politični ne v vojaški »stroki«. Osebne zamere in ideološka pripadnost so prevladale nad treznim strateškim delovanjem z jasnim ciljem in izbranimi sredstvi. Seveda nam je z današnjega obzorja to lažje presojati, vendar se tudi v današnjem političnem življenju kristjanov ponavlja ta stara napaka: nesposobnost dogovarjanja, osebne zamere in pomanjkanje jasne vizije, dosegljive s primernimi sredstvi. V tem smislu lahko govorimo, da tega strukturnega greha nismo premagali.

Kar zadeva vlogo Cerkve, predvsem njene hierarhije, je potrebno najprej ugotoviti, da so škofije delovale zelo različno in tudi nepovezano. Zametki slovenske škofovske konference segajo v osemdeseta leta. Politični položaj je bil na ozemlju vseh treh sedanjih škofij različen. Najtežjo in najbolj usodno vlogo je seveda imel ljubljanski škof Rožman. Imel je opraviti ne samo z različnimi političnimi strujami liberalnega porekla, ampak tudi z močnimi sredobežnimi silami znotraj katoliških krogov. Vsaka skupina pa je iskala potrditev s strani hierarhije. Škofovo vlogo, ki je tudi posrednik za mir in vez edinosti, seveda lahko velikokrat napačno razumejo in tudi politično zlorabijo. Temu se tudi Rožman ni mogel izogniti. Nobenega dvoma ni, da je s svojim posredovanjem reševal življenja ljudi, ne glede na njihovo politično pripadnost. To kar pa ostaja nerazjasnjeno in pravzaprav usodno, je njegov odhod na Koroško. Vsi dosedanji argumenti za to dejanje niso prepričljivi. Če je bil žrtev drugih, je seveda

znamenje, da ni obvladal položaja. Gotovo je bil v nevarnosti, da ga kakšni podivjani krvniki likvidirajo, zaporu se gotovo ne bi izognil. Nihče nima pravice od drugega zahtevati herojskih dejanj, a na kolektivno zavest bi moč pričevanja bistveno drugače vplivala, kot je odločitev, ki je ponujala nove možne obtožbe. Katoliška Cerkev v Sloveniji tako skozi svojo zgodovino ni uspela razviti simbolnega lika edinosti v bistvenih stvareh in to se ji vedno znova ponavlja, predvsem v odnosu do družbenega dogajanja. Zato bi lahko rekli, da v njeni eklezialni strukturi manjka pomemben element temeljne edinosti na horizontalni ravni, na ravni petrinsko-pavlinske karizme, ne na ravni vertikalne povezanosti s Kristusom. Pri tem gre morda predvsem za greh opustitve, ki ima posledice na ravni eklezialne strukture. To seveda ne zadeva samo Rožmanovega primera, ampak vsakega člana tega živega organizma.

Še bolj pa se mi zdi pomembno, da bi se zavedali škodljivosti poceni argumentacij, ki so za krščansko občestvo v pluralni in demokratični družbi pogubne, ker mu jemljejo vsako verodostojnost. Nepriznavanje napak s slabo argumentacijo pa je seveda lahko strukturni greh, ker se uveljavi kot moralno sporen vedenjski vzorec.

Povzetek: **Ivan Štuhec, Osebni in strukturni greh, osebna in skupna odgovornost**

V zadnjih dokumentih cerkvenega učiteljstva zasledimo pojem »strukturni greh«. Še pred nekaj leti so bili tako nekateri teologi kakor cerkveno učiteljstvo do pojma strukturni greh zelo zadržani. Obstajal je strah, da se s takšnim pojmom izgubi vidik osebne odgovornosti. Zato je potrebno najprej opredeliti odnos med osebno in skupno odgovornostjo. Izhajajoč iz problematike strukturnega greha avtor v drugem delu analizira encikliko *Evangelium vitae* predvsem z vidika njenega pojmovanja demokracije in sodobne nevarnosti totalitarnosti, ki se skriva pod demokratičnim plaščem. V zadnjem delu pa pokaže na problem strukturnega greha v sodobnih slovenskih družbenih razmerah, ki niso imune pred nevarnostjo totalitarizma kljub formalno in dejansko zagotovljeni demokraciji parlamentarnega reda.

Summary: **Ivan Štuhec, Personal and Structural Sin, Personal and Common Responsibility**

In the latest documents of the church teaching the concept »structural sin« can be found. Some years ago, several theologians as well as the teaching office in the Curch were rather reserved in connection with this concept. They were afraid that the aspect of personal responsibility might get lost thereby. Hence it is first necessary to define the relation of the personal and the common responsibility. On the basis of the problems of structural sin, the author further analyzes the encyclical Evangelium vitae primarily from the aspect of its view of democracy and the modern danger of totalitarianism hiding under the mantle of democracy and plurality. In the last part of the treatise the author shows the problem of structural sin in modern Slovenian circumstances, which are not immune to totalitarianism though parliamentary democracy is formally and really guaranteed.

Marjan Turnšek

Greh in krivda, priznanje in odpuščanje

Slovenska narodna sprava v perspektivi zgodovine odrešenja

Uvod

Slovenci smo ob letošnjih obletnicah izzvani, da se z vso vnemo lotimo katarzične refleksije o svoji lastni polpretekli zgodovini. Doslej je totalitarni način vladanja takšno refleksijo na skupnostni ravni onemogočal. Postkomunistična miselnost, kjer ostaja še prisotna, zavira to refleksijo, in to z onemogočanjem prejetja zakonskih aktov in s propagando na ideološko-politični ravni. Zato je naša skupna naloga, da te ovire premagamo v imenu resnice in pravičnosti. Brez resnične katarze slovenski narod nima nobene prave prihodnosti.

Narodna sprava je proces, ki se dogaja med osebami. Vključuje različne subjekte: žrtev, storilca in Boga. Velikega pomena za naš narod je, da proces ne obtiči v slepi ulici. To se lahko zgodi, če se bo dogajal zunaj velikega spravnega procesa med človeštvom in Bogom, ki je zgodovinsko uresničen v življenju in smrti Jezusa Kristusa. Sprava v našem narodu ne sme biti nekaj zgolj zunanjega, površinskega; voditi mora v spreobrnjenje krivičnih napadalcev in vrniti dobro ime krivično prizadetim. Tako bo pripeljala do kvalitetnejših medsebojnih odnosov, ki bodo sposobni prerasti razdeljenost med »naše« in »vaše« in graditi skupno prihodnost ne »na račun« enih ali drugih. Resnica nas bo osvobodila. Slovenski greh kliče po slovenski spravi. Sadovi tega dogajanja bi morali biti vidni na vseh področjih javnega življenja (v politiki, gospodarstvu, kulturi, socialí), sicer bo naša sprava »hiša iz kart«.

Ker ima v krščanstvu zakrament sprave v procesu katarze celotnega človeštva in vsakega posameznika posebno simbolno mesto in pomen, želim v tej razpravi narediti »sinopso« med zakramentom sprave in katarzičnim procesom sprave v slovenskem narodu, in to s teološkega vidika.

I. Greh in krivda

Zgodovina odrešenja nam jasno govori o grehu, ki je neodrešena situacija človeka v odnosu do Boga. Greh je ovira v tem odnosu, ki je zaradi spoštovanja človekove svobode Bog ne more odstraniti, saj pomeni zavestno razbijanje medosebnega odnosa z Bogom, ki je ljubezen. Gre torej za nepokorščino, za za-

vrnitev ljubezni in zakrknjenost v laži. Vse to hkrati pomeni nenehno maličenje človekove bogopodobnosti in s tem bistva človeka. Od izvirnega greha naprej je človek razpet med živim odnosom z Bogom in neresničnim življenjem, ki se kaže v zanikanju postave in zaveze ter se izteče v smrt. Greh pomeni objektivni nered v redu stvarstva.[1]

Največja škoda, ki jo povzroči greh, npr. žalitev, je v tem, da uniči v človeku svobodo, da bi bil to, kar je. Greh sprosti notranjo jezo in agresivnost, ki začenjata človeka od znotraj obvladovati, in človek postaja to, kar noče biti. Usodna razsežnost greha je v tem, da uspe žrtev spremeniti v grešnika in ga vključiti v spiralo nasilja. Notranje rane srca postanejo neke vrste »duhovni rak«, ki uporablja življenje žrtve.[2] Človeka vleče prav v nasprotno smer, kot mu jo je začrtal Stvarnik. In to je trajno nasprotje v človeku, ki želi biti sam sebi zadosten, s tem izgublja svojo identiteto. Tako se človek z grehom opredeli kot bitje za smrt, se izogiba odnosom, ki bi ga vzdrževali kot človeka duhovno gledano, vedno bolj vegetira oziroma umira. Greh edino Jezusa ni uspel zapeljati, da bi grešil. To pomeni, da ni dopustil, da bi žalitev postala izhodišče njegovega odnosa do ljudi in tako na tem mestu zamenjala ljubezen. Evangelist Luka nazorno prikaže, kako Jezus na križu ne prosi, da bi bil rešen iz brezizhodnega položaja, ampak prosi za odpuščanje tistim, ki so ga ubijali.[3] Prav zato ker je žrtev, lahko odpušča drugim. S takim ravnanjem, ki je šlo preko logike maščevanja, se je uresničilo razodetje Boga in se je gradilo Božje kraljestvo. V Jezusu Kristusu se je Božje odpuščanje vpisalo v človeško zgodovino.[4] S tem je bil krogotok zla v zgodovini premagan, in to enkrat za vselej. Kristusova spravna žrtev, v kateri se je daroval in zadostil »enkrat za vselej« za naše grehe, je izhodišče za vsako spravo med ljudmi. V tem moremo tudi slovenski kristjani videti temeljni razlog za smiselnost sprave, tudi če je v stvarnosti še ni videti.

II. Odpuščanje v luči krščanske antropologije

Odpuščanje je eden izmed »močnih« načinov za dosego »raz-krivdenja«, to je spremembe tistega stanja, ki ga globoko v človeku povzroča greh. Svoj izvor ima v srcu prizadetega človeka (žrtve) in pomeni hoteno odvrnitev od kaznovanja prestopka ali žalitve. Latinski izraz »per-donare« izhaja iz korena »dati«, »po-dar-iti«. Kdor odpusti, pravzaprav podari – nekaj dá. Odpuščanje ima kot nasprotje zadolženosti, žalitve ali greha v medosebnih odnosih jasno opredeljeno vlogo. Njegova vrednost je predvsem v tem, da spreminja (transformira) medosebne odnose, v osebnem procesu dozorevanja pa odkriva v človeku bistvene kreposti. Kot takšno je odpuščanje temeljnega pomena za napredek

[1] O grehu na splošno in o njegovem uničujočem delovanju na osebo in družbo glej: AA. VV., *Massa e Meriba: Itinerari di fede nella storia delle comunità di base*, Torino 1980; O. Abel (dirigé par), *Le pardon: Briser la dette et l'oubli*, Paris 1991; P. Dacquino, *Peccato originale e redenzione secondo la Bibbia: La nostra misteriosa solidarietà con il primo e il secondo Adamo*, Torino 1970; K. H. Neufeld, *Fortschritt durch Umkehr. Zu Karl Rahners bussgeschichtlichen Arbeiten*, v: *Stimmen der Zeit* 192 (1974), 274-281; P. Schoonenberg, *La potenza del peccato*, Brescia 1970; A. Seigfried, *Pomirbeni značaj sakramenta pokore*, v: *Bogoslovska Smotra* 60 (1990), 1-2, 10-29; A. Vanneste, *The Dogma of Original Sin*, Louvain 1971.

[2] Prim. V. Elizondo, *Perdono, ma non dimentico*, v: *Concilium* 22 (1986), 2, 95-96.

[3] Prim. Lk 23, 34; Apd 7, 60; 3, 17.

[4] Prim. C. Duquoc, *Il perdono di Dio*, v: *Concilium* 22 (1986), 2, 54-55.

krščanskega življenja, saj se z njim razodeva »izvirno Božje obličje«, ki ga je mogoče prepoznati na obličju odpuščajočega človeka.[5] Kajti svetopisemsko »Božje obličje« se najprej razodene kot usmiljeno.

A. Odpuščanje ustvarja nove odnose

Odpuščanje je vedno odnos med posameznimi osebami, oziroma med Bogom in vernikom. Zato je prav doživetje odpuščanja zelo temeljno za normalen razvoj človeka v človečnosti in tudi za njegov razvoj v veri. Morda bi bilo pravilno pritegniti pogosti ugotovitvi, da živimo pravo pomanjkanje izkušnje odpuščanja. Brez izkušnje, da je človeku odpuščeno, se težko prične proces odpuščanja, ki je osnova za duhovnost odpuščanja. Različne vede o človeku nam kažejo, da je občutljivost za krivdo in greh vedno manjša. Iz tega pa izhaja logičen sklep, da je zato vedno manjša tudi potreba po odpuščanju. Kajti če nekdo ne čuti svoje krivde ali svoje grešnosti, ne bo iskal odpuščanja in zato tudi ne bo imel izkušnje, da mu je odpuščeno. Posledica tega je, da v naših medsebojnih odnosih primanjkuje te izkušnje. »Odpuščeno mi je bilo« človek ne doživlja več kot duhovno izkušnjo, ki ga osvobaja in mu hkrati vrača temeljno dostojanstvo, ki ga je z grešnim dejanjem zapravil.[6] S tem pa se omeji tudi potreba po odpuščanju drugemu, kar je sposobnost, ki je velikega pomena za človeka, saj se z njo približamo Bogu, ki odpušča prvi. Sposobnost odpuščati je znamenje zrele osebnosti. V tem kontekstu je še lažje uvideti pomembnost zakramenta sprave, v katerem se vedno znova doživlja izkušnja »odpuščeno mi je«.

Izkušnja, da ti je nekaj odpuščeno, je torej primarna izkušnja, ki nosi v sebi ustvarjalno moč. Odpuščanje krivde je evangeljska zapoved. Stvariteljski značaj izkušnje odpuščanja je v tem, da odpira pot prijateljstvu, dobrohotnosti in sodelovanju tam, kjer je bila prej nepremostljiva blokada, da vzpostavlja odnos tam, kjer je bil prej ne-odnos; tja, kjer je smrt, prinaša življenje.[7] Daje čutiti, da v resnično avtentičnem odnosu, kakor izhaja iz teološke – trinitarične določitve odnosa, ni prostora za rivalstvo, za negativne odnose, za zanikanje. Pred zločinom je zares učinkovito le odpuščanje kot pozitivno dejanje, ker vzpostavlja nekaj, kar gola juridična pravica ne more.[8] Tisti, ki odpušča, omogoča odnos, v katerem posameznik vedno bolj postaja on sam, postaja avtonomen v kritični svobodi in doživlja, da ni odveč, da ima pravico biti prisoten, ne pa, da je zgolj toleriran. Prej kot filozofski in teološki pojem je odpuščanje nujno zgodovinsko

[5] Prim. C. Floristán – C. Duquoc, *Il perdono*, v: *Concilium* 22 (1986), 2, 13.

[6] Prim. J. Peters, *La funzione del perdono nelle relazioni sociali*, v: *Concilium* 22 (1986), 2, 17-21.

[7] Ali ni morda visoko število samomorov v Sloveniji tudi znak pomanjkanja izkušnje odpuščanja; prim. J. Peters, n. d., 22.

[8] Prim. A. Abecassis, *L'acte de mémoire*, v: O. Abel, *Le pardon: Briser la dette et l'oubli*, Paris 1991, 146: »Mais alors quel est le fondement du pardon? Celui-ci est un acte positif : ce n'est pas un oubli. Son sontenu n'est point l'excuse socratique ni l'insensibilité stocienne. Sur quoi repose-t-il? Pourquoi pardonnons-nous ? Il faut répondre : pour rien. Quand le crime est un crime, seul le pardon est efficace. Le pardon est en dehors de la sphère du juridique. Il relve d'un monde de la relation qui ne tombe pas sous les sens, qui ne rapporte rien ses participants, qui est mème utopique quand on le compare au monde de la réalité quotidienne ; il est, comme nous disons, métaphysique ; d'autres l'appellent religieux. Ce monde est celui que la Bible fait reposer sur le simple principe de l'amour du prochain comme soi'mème et qui va au-del de la loi et de la justice quand, bien sur, la loi et la justice sont enfin respectées. Il en va du pardon comme de l'amour adulte.«

dejstvo.[9] Prav v tej izkušnji, da mu je odpuščeno, posameznik odkrije, da ni sam stvarnik življenja: življenje mu je darovano. Z zavestjo te obdarovanosti pa se ob izkušnji odpuščanja že odpira v religiozni svet. Beseda odpuščanja ni in ne more biti nikoli avtoritarna beseda, ni je mogoče zapovedati z oblastjo, ampak je »performativna«, kar pomeni, da je kljub temu, da ni oblastniška, polna notranje moči, ki je sposobna graditi na novo.[10] Podobno kot za posameznike velja tudi za razrede, skupnosti, narode, manjšine – vrednost svojega obstoja doživijo ob odpuščanju s strani drugih razredov, skupin, manjšin ali narodov. Zato ima prošnja v očenašu »odpusti nam naše dolge« enako socialno razsežnost kot prošnja za vsakdanji kruh. Ker se počutimo kot skupnost grešnikov v odnosu do Boga in do bratov ter sester, je kruh našega življenja tudi medsebojno odpuščanje in usmiljenje. V tej perspektivi odpuščanje ni znamenje bolezni, ampak pomeni sposobnost preseči vse človeške meje, kar omogoča izkušnjo presežnosti. Zato ni čudno, da vsi mistiki močno poudarjajo vrednost odpuščanja. Iz tega lahko zaključimo, da če ni potrebe po odpuščanju in po tem, da bi doživeli odpuščanje, je nekaj močno narobe.

Ali je torej v delu našega narodnega telesa nekaj močno narobe? Nekateri namreč ne čutijo prevelike potrebe po resnični spravi.

B. Spominjaj se in odpusti

V zgoraj predstavljeni viziji se odpuščanje pokaže kot ustvarjalni dej, ki osebo osvobaja iz železnega objema preteklosti in jo iz jetnika preteklosti spreminja v človeka, ki je pomirjen s preteklostjo.[11] Samo zrela osebnost je sposobna odpuščati drugim in sebi, ker uspe z empatijo[12] gledati na določeno situacijo, ko se je spominja, in se zaveda lastnih nepopolnosti. To pa pomeni, da si je pridobila moralno avtonomno držo, ki je posamezni čustveni vzgibi ne morejo premetavati sem in tja. V tem procesu je izrednega pomena prav spominjanje, ki ne sme izpustiti iz procesa odpuščanja in sprave. K odpuščanju, v katerem se na žalitev odgovori z ljubeznijo, spadajo naslednji elementi:

– Priznanje situacije, ki zahteva odpuščanje: odpuščanje je pozitiven odgovor na trpljenje, ki ti ga je nekdo zadal; najprej pa si je potrebno seveda priznati, da trpiš, nato pa se odločiti, ali boš gojil užaljenost in prizadetost ali pa odpustil.

– Namen in odločitev odpustiti: odpuščanje zahteva pogum in pripravljenost ponavljati dejanja volje, ki konkretizirajo odpuščanje.

– Odpuščanje kot dejanje spominjanja: odpustiti pomeni, spominjati se preteklosti, jo vključiti v svoje življenje in jo sprejeti za del osebne zgodovine; žalitve ne smemo ohranjati v spominu na tak način, da spomin nanjo budi v človeku zahtevo po kazni, ampak se je potrebno dvigniti nad žalitev in užaljenost;

[9] Prim. A. Abecassis, n. d., 139: »Avant de se présenter comme une notion philosophique ou théologique, le pardon est une exigence historique, urgente et indubitable.«

[10] Performativen je tisti način govorjenja, ki to, kar pomensko vsebuje, tudi uresničuje. Spomnimo se na primer besed terapevta, ki pomagajo posamezniku premagati občutek krivde; ali na Jezusove besede tistim, ki so potrebovali odpuščanje.

[11] O psihološki razsežnosti spominjanja v odpuščanju prim. R. Studzinski, *Ricorda e perdona: Dimensioni psicologiche del perdono*, v: *Concilium* 22 (1986), 2, 25-38. Bog uresničuje svoj načrt odrešenja tudi s pomočjo psiholoških zakonitosti v človeku, saj so tudi le-te sad njegove stvariteljske modrosti.

[12] Kar pomeni, gledati na drugega z vidika dobrega za njega.

pri tem gre za pozitivno ustvarjalno spominjanje preteklosti, ki jo želimo v odpuščanju »predelati«; ne gre za obnavljanje krivice in bolečine, ki je bila zadana v preteklosti, ampak za spreminjanje negativne pretekle izkušnje s pozitivno čustveno energijo; boleče spominjanje na preteklost zapira in vedno bolj omejuje, proces odpuščanja v spominjanju pa osvobaja.

— Odpustiti najprej sebi: nekateri ne morejo odpustiti drugim, zato ker ne morejo odpustiti sebi, da so dovolili, da jih je kdo užalil; užaljenost je bolj notranje dejanje užaljenega kot dejanje »od zunaj«; stvariteljska vloga odpuščanja se kaže v tem, da lahko vodi v kesanje in temeljito spreminjanje mišljenja in srca obeh.

— Sprejetje drugega in sprava: odpuščanje se nazadnje pokaže tudi kot oblika ljubezni, v kateri se medsebojno sprejema in omogoča spravo; sprava je vrh odpuščanja — začetek novega odnosa, ki se razvija obojestransko: žrtev odpusti tistemu, ki jo je žalil ali prizadel, napadalec (grešnik) pa prosi za spravo tiste, ki jih je žalil; oboje skupaj pa je predpogoj za krščansko molitev in kult (zakrament).

C. Krščanska posebnost odpuščanja

V krščanski perspektivi je odpuščanje krepost, nekaj zelo dragocenega, a zato tudi nekaj ne preveč splošnega, nič kaj rutinskega. Humus, iz katerega raste krepost odpuščanja, je bolečina in zmaga nad samim seboj. Kot takšno nam omogoča preseganje samega sebe, nas dvigne nad nas same in postane most do Absolutnega. Zato ni nič čudnega, da nas vsakodnevna izkušnja uči, da tam, kjer je odpuščanje, vlada veselje — sreča. Morda nekaj togosti in nesproščenosti pri nas Slovencih izhaja tudi iz tega, da ne zmoremo dovolj odpuščati in zato nam manjka pravega življenjskega veselja. Kristjan je rojen iz Božje dobrote in zanjo. Čeprav je Bog vedno prvi protagonist odpuščanja, pa vanj vključuje tudi človeka. V odpuščanju sovpadata dar in naloga, nujnost milosti in možnost sodelovanja.

Odpuščanje je vedno dogodek usmiljenja: Bog nam po Kristusu odpušča grehe, ko se nam v njem usmiljeno podarja. Pravzaprav lahko v resnici odpusti samo Bog, ki je sposoben stvarjenja, kajti odpuščanje greha je stvariteljsko dejanje. Božji dar odpuščanja pa je pogojen z našo pripravljenostjo odpustiti soljudem (očenaš — prim. Lk 11, 1-4). Odpuščanje se v tej zvezi na vseh nivojih pokaže kot dejanje ljubezni, ki pomaga drugemu sprejeti vso svojo odgovornost in vse svoje dostojanstvo v zgodovini. Kdor odpušča, priznava, da je drugi sposoben obnoviti v sebi izvorno Božjo podobo; da se je sposoben vrniti pod okrilje dobrega. To pa v duhovnem pomenu predstavlja vstajenje in vrnitev v pravo življenje.[13]

Jezus je sprostil dinamičen proces spreobrnjenja človeka, ki je bil ujet v verige neodrešenosti. Njegovo srečanje z grešnikom je vsebovalo odpuščanje, ki vsebuje kot stvariteljsko dejanje moč, da pritegne celotno osebo; seveda tako,

[13] Prim. A. Abecassis, n. d., 155: »Que le jour de Kippour soit encore le temps du face à face avec Dieu signifie que le pardon est la médiation premire avec l'Absolu. Il est en effet l'acte d'amour qui permet autrui de reprendre sa responsabilité et sa dignité dans l'histoire. Il est affirmation d'autrui comme un tre capable toujours de reconquérir son image divine. Il est reconnaissance d'autrui comme liberté toujours vierge d'entrer dans l'alliance avec le bien. Il est vie et résurrection.«

da upošteva njeno svobodo. Usposobi jo za vrnitev k avtentičnim odnosom do same sebe, do drugih, do sveta in do Boga.[14] Resnično spreobrnjenje je nujni pogoj pripadnosti skupini okoli Jezusa. To pa pomeni, da spreobrnjenje samo ni zgolj posameznikova drža, ampak ima posledice tudi za socialno držo človeka. Jezus je bil prav v želji, da bi uvedel novo »odnosno logiko«, najmanj sprejet. Zakon močnejšega ali v najboljšem primeru zakon recipročnosti sta bila in sta še vedno najbolj v veljavi. Njegova Božje-človeška logika pa je logika »preobilja usmiljenja«: namesto povračila odpuščanje, namesto sklicevanja na pravice sprava. In v tem Jezus ne postavlja nobene meje.

Kdor nosi v sebi izkušnjo, da mu je Bog brezpogojno vse odpustil, doživi tudi, da je ta dar odpuščanja zanj življenjska naloga.[15] Pasivno izkušnjo, da mi je bilo odpuščeno, je potrebno prevesti v aktivno izkušnjo odpuščanja drugim. Krščanska krepost odpuščanja je prav v živem doživljanju in uresničevanju te naloge. V usmiljenju in odpuščanju postaja kristjan »nova stvar« po Božji podobi in sličnosti. Kristjan (Cerkev) postane pričevalec Božjega odpuščanja, ko ustvarja okoli sebe prostor uresničenega usmiljenja: notranja novost postane drža v odnosu do ljudi. S tem pa postane Cerkev (kot tudi posamezni kristjani) služabnica sprave: živo in učinkovito znamenje odpuščanja na način in v imenu Jezusa Kristusa.[16]

Višek tega procesa pa je gotovo v ljubezni do tistega, ki te sovraži (prim. Mt 5, 43-47): v krščanski veseli vesti je ljubezen do sovražnikov najvišja oblika odpuščanja.[17] To je resnični vrh Kristusovega programa spreminjanja odnosov z bližnjimi in glavna »sekira«, ki jo je krščanstvo nastavilo na korenine greha in zla. Ta program izhaja iz preobilja Kristusove vstajenjske moči, ne iz psiholoških in socialnih rezerv človeka. Prve krščanske občine so se v ozračju preganjanja odločile za način življenja, ki ga določa nenasilje. Cilj tega spreminjanja odnosov je ponovno vzpostavljena lestvica vrednot tako v antropološkem, etičnem kot socialnem redu, in to na osnovi razodetja. V tem sistemu pa ne velja več »etika recipročnosti«, ampaj jo nujno zamenja »etika zastonjskosti«.

Ta načrt, ki sloni najprej na spreobrnjenem posamezniku, nosi v sebi tudi družbeni značaj in »utopičen projekt« spreminjanja družbe na osnovi odpuščanja. S področja medosebnih odnosov se ta logika lahko prenese na ekonomsko-družbeno-moralne odnose znotraj manjših skupin (gibanja, redovi, sorodstva...). Mnoge skupnosti v zgodovini Cerkve so dokazale, da je ta »utopija« možna. V evangeliju Jezusa Kristusa pa je zaslediti še korak naprej: odpuščanje vključuje tudi družbeni projekt širših dimenzij. Takšen odnos do drugih je nasproten ideologiji nekaterih drugih skupin (eseni, razne militantne skupine, totalitarni režimi), ob katerih so kristjani v zgodovini sobivali. Na osnovi lastnega

[14] Prim. M. Rubio, *La virtù cristiana del perdono*, v: *Concilium* 22 (1986), 2, 114.

[15] M. Rubio, n. d., 115: »L'esperienza cristiana del perdono non si esaurisce nel vissuto della sua gratuità. Perdonare non è soltanto un dono ricevuto, ma, a sua volta, un compito da svolgere. In fondo si trata di tradurre l'esperienza prioritariamente passiva dell''essere-perdonato' come vissuto all'esperienza primordialmente attiva della 'prassi-del-perdono' come impegno. Detta esperienza del perdono come impegno costituisce la virtù cristiana del perdono.«

[16] Iz svetega pisma NZ je povsem razvidno, da je takšna praksa bila izredno poudarjena v prvih krščanskih skupnostih, celo do te mere, da so se te skupnosti prav po tem znamenju ločile od drugih. Gre torej za razpoznavno znamenje krščanske skupnosti. Na sintetičen način je to izraženo v Mt 18.

[17] Biblični nauk o ljubezni do sovražnikov dobro prikaže W. Klassen, *Love of Enemies*, Philadelphia 1984; prim. M. Rubio, n. d., 116-119.

spreobrnjenja lahko krščanska krepost odpuščanja postane osnova za politično etiko.[18] Kajti kristjan tudi kot subjekt družbe deluje po načelih evangelija.

Odpuščanje spada v Božjo pedagogiko, s katero vodi človeka v »polnost starosti Kristusove«. Poglejmo to pedagoško-teološko pot.[19] Bog nam v svojem usmiljenju odpušča (drugače se ljudje ne moremo zveličati), da bi tudi mi tako ravnali. Iz te zavesti lahko začrtamo teološke koordinate kristjanovega bivanja:

a) V ospredje je postavljena krščanska krepost odpuščanja, na katero vedno bolj opozarja cerkveno učiteljstvo (drugi vatikanski koncil, Pavel VI., Janez Pavel II. in življenje mnogih kristjanov). Preveč smo bili zagledani le v izpolnitev obreda zakramenta sprave in manj v držo odprtosti in razpoložljivosti za odpuščanje in spravo; krščanska krepost odpuščanja predstavlja predpogoj, ki omogoča zakramentalni obred, ki je (po opredelitvi) izraz in uresničitev odpuščanja.

b) Krščanska krepost odpuščanja ima »teo-logalni« izvor: temelj, motivacija in moč vsakega odpuščanja je v zavesti, da je Bog v Jezusu Kristusu usmiljen z nami, nas sprejema in nas kliče k spravi; to je mogoče dojeti samo na osnovi osebe-besed-dejanj Jezusa Kristusa, ki je za človeka razodetje usmiljenega Božjega obličja; Božje odpuščanje je sprožilo spiralno gibanje in povzroča nove možnosti odpuščanja v vseh, še tako brezizhodnih zgodovinskih situacijah.

c) Avtentičnost krščanske kreposti odpuščanja se vedno preverja v občestvu Cerkve, kateremu kristjan pripada, in je vedno tudi Cerkev grešnikov — prav zato je potrebna sprave.

d) Cilj krščanske kreposti odpuščanja so antropo-loški, saj uvedejo človeka v dialoški proces, v katerem se izmenjujeta dar in odgovor; to enovito spiralno gibanje ima naslednje prvine: Bog nam odpušča — mi odpuščamo najprej sami sebi — nato odpustimo drugim. Odpuščanje lahko sprejmemo samo, če ga damo, in ga lahko podarimo le, ker smo ga sprejeli. Antropološko gledano je cilj te kreposti »novi človek«, oblikovan po Jezusovem stilu človeka; ta antropološki pomen odpuščanja se nanaša na »novo stvar«, ki se poraja iz Božjega odpuščanja in je usmerjena v »novo stvarstvo«, ki izhaja iz sprave. Ta »nova stvar« uresničuje dobro-hoteti in dobro-delati v medosebnih odnosih, kar postane oblika »kulture ljubezni« (Pavel VI., Janez Pavel II.). Kot takšen pa je »novi človek« sposoben dati začetni vzgon »novemu stvarstvu«: kajti iz istega studenca usmiljenja izhajata pripravljenost za spravo in krščanska dolžnost sprave s seboj in z drugimi tako na individualni kot na kolektivni ravni. Krščanska krepost odpuščanja predpostavlja realnost človeške krhkosti. Dejstvo je, da je odpuščanje človeško gledano težko, na osnovi vere pa se lahko človek sprejme takšnega, kot je (človek, ki je spravljen s seboj, lahko dá ali pa sprejme odpuščanje), in to omogoča sprejetje drugega takšnega, kot je. Vsekakor pa odpuščanje predpostavlja tudi optimizem glede človekove veličine (sovražnika je sposoben spremeniti v brata). Krščanska krepost odpuščanja ne vzpodbuja duhovnosti, ki bi bila obsedena od greha, marveč greh prizna kot resničnost in ga s tem prese-

[18] To se zgodi v prvotnem krščanstvu (prim. M. Rubio, n. d., 120-121), pa tudi kasneje. Mahatma Gandhi je izdelal na temelju aktivnega odpuščanja do sedaj najbolj konkretno in učinkovito metodo politike odpuščanja. Vse bolj kaže, da je to upanje za prihodnost sveta, ki je vedno bolj poln nasilja in vedno manj pripravljen odpuščati: samo spirala aktivnega odpuščanja je sposobna razdreti spiralo nasilja. Verjetno je tudi za Slovenijo nenasilno odkrivanje resnice o naši skupni preteklosti edino sprejemljiva pot. Prim. tudi G. Soares-Prabhu, *'Come noi perdoniamo ai nostri debitori': Il perdono interumano nell'insegnamento di Gesù*, v: *Concilium* 22 (1986), 2, 92.

[19] Osnovne elemente povzemam po M. Rubio, n. d., 121-126.

že, saj prav s tem poglobi zavest svobode, čustvo zaupanja v Boga, ki napolnjuje kristjana z veseljem in ga kliče k odgovornosti. Odpuščanje ne pomeni sprejetje greha ali toleriranje zla, ampak zmago nad njim, saj vodi v preoblikovanje grešnika ter ga pripelje v kesanje. Če do tega ne pride, pomeni, da je ta spirala počila: ali naše odpuščanje ni avtentično ali pa drugi ne želi odpuščanja in sprave.[20]

III. Simbolna struktura zakramentalnega odpuščanja

Posebnost zakramentalnega odpuščanja je njegova simbolna kvaliteta. V njem se istočasno izrazi in uresničuje Božje odpuščanje, odpuščanje Cerkve in odpuščanje človeka. Preko tega zakramentalnega dogajanja najde svoj izraz večrazsežnostno odpuščanje: nevidno se razodeva na viden način, prej neuresničljivo hrepenenje se doživi kot uresničeno, življenje, po katerem hrepenimo, se uresničuje v sedanjosti.

Vsebinsko gledano je zakrament sprave proces spreobrnjenja, h kateremu spada sprava kot pomemben sestavni del, svoj višek pa doseže v odpuščanju grehov. Ta proces vedno predpostavlja med seboj različne posege človeka grešnika, Cerkve kot posrednika med Bogom in človekom ter usmiljenega Boga. Preglejmo osnovne elemente simbolizma zakramenta sprave.

1. Spreobrnjenje in kesanje

Spreobrnjenje s kesanjem je torišče in središče zakramenta sprave. Iz spreobrnjenja izvira avtentičnost priznanja grehov in zakramentalnega zadoščevanja zanje.[21] Priznanje grehov in zadoščevanje sta za spreobrnjenca »telesnost« spreobrnjenja. V spreobrnjenju se ne izgubita, ampak ga omogočata in uresničujeta.

2. Sprava

V spreobrnjenje se vključuje »celota« spokornika, seveda pa te »celote« samo notranje spreobrnjenje ne more v polnosti izraziti. Zato mora biti spreobrnjenje združeno z ostalimi bistvenimi elementi; konkretno z vsem, kar je označeno z besedo »sprava«. Sprava s Cerkvijo je središčni pomen in osnova strukture zakramenta sprave. Bog je vezal odpuščanje grehov na spravo s Cerkvijo — občestvom (preko zastopnika ali skupine). V horizontalni spravi (med ljudmi) se uresniči odpuščanje grehov in krivde kot stvarjenjski poseg (med človekom in Bogom). A predpostavlja resnično spravo med ljudmi (nekatere strukture zakramenta to bolje izrazijo: npr. odveza po opravljeni pokori, ki vključuje spremembo življenja).[22] Tudi če gre istočasno za spravo z Bogom in s Cerkvijo, je vedno poudarjen tudi cerkvenostni vidik. Gotovo lahko ločimo različne raz-

[20] Prim. G. Soares-Prabhu, n d., 84.89-92.

[21] *Ordo paenitentiae*, 6a: »Ex hac ergo cordis contritione pendet paenitentiae veritas«; 6c: »vera conversio per culparum satisfactionem... completur«; 6b: »confessio, quae ex vera sui cognitione coram Deo et peccatorum contritione procedit«. Prim. tudi *Reconciliatio et Paenitentia* 31.

[22] Prim. D. Borobio, *Il perdono sacramentale dei peccati*, v: *Concilium* 22 (1986), 2, 127-150.

sežnosti sprave: spravo z Bogom, s Cerkvijo, med brati in sestrami ter s celotnim stvarstvom.[23]

3. Odpuščanje in odveza

Notranje spreobrnjenje in sprava sta dve pomenski središči zakramenta sprave. Da bi pa resničnost zakramenta prišla polno do veljave, je potrebno dodati še tretji element: odpuščanje. Sprava in odpuščanje sta dva različna vidika ene in iste resničnosti, ki ju ni mogoče zamenjati niti ločiti, a tudi ne pomešati. Sta dve središči elipse resničnega spravnega procesa. Najpomembnejše razlike med njima so naslednje: sprava je bolj »horizontalna« razsežnost, odpuščanje pa bolj »vertikalna«; pri prvi sta bolj udeleženi obe strani, odpuščanje pa je nasprotno odvisno bolj od ene strani; sprava predpostavlja korespondenco med obema, odpuščanje si je možno predstavljati tudi brez nje. Da bi sprava ne ostala samo na nivoju formalnega dogovora in poravnave na polju pravičnosti, mora vključevati odpuščanje. Samo to uspe zlomiti začarani krog nezadostnosti in nasilja. A tudi odpuščanje potrebuje spravo, da ne ostane nekakšna nepremična dobrota, pasivno sprejeta obdarovanost. V odvezi je uresničeno in izraženo Božje odpuščanje kot temelj novim odvezam med ljudmi.

4. Spominjanje in izpoved grehov

Odpuščanja nikakor ne gre zamenjati s pozabljenjem.[24] Bistveni del zakramentalne sprave je prav spominjanje (*anamnesis, zikkaron* je temeljna sestavina vsakega zakramenta). Prav znotraj spominjanja je človek deležen velikonočne skrivnosti. Tudi pri zakramentu sprave gre za spominjanje velikonočne skrivnosti in človekovega greha, ki ga to zakramentalno spominjanje spreminja (spremenjenje, primerjava z evharistijo – »To delajte v moj spomin!«). Kdor pozabi greh, izgubi možnost za odpuščanje in sprave zanj, kar pomeni trajno neodrešenost, ki ima nujno tudi bivanjske posledice, saj je greh kruto realno dejstvo s konkretnim destruktivnim delovanjem. Edini, ki ima pravico greh pozabiti, je Bog. On s tem, ko se naših grehov več ne spominja, odpušča krivdo za greh in greh kot zlo izniči. Nasprotno pa je vsak zakrament Božje Spominjanje, ki pomeni življenje, bivanje posameznika kljub grešnosti. Božje Spominjanje pomeni namreč ohranjanje zaveze, delovanje Boga, njegovo aktivno prisotnost in soudeleženost pri dogajanju v sedanjem trenutku, torej ustvarjanje bolj trdne-

[23] Glede pomembnosti cerkvenostnega (eklezialnega) vidika zakramenta sprave prim. P. Adnes, *Penitenza e riconciliazione nel Vaticano II*, v: René Latourelle (uredil), *Vaticano II: venticinque anni dopo (1962-1987) I*, Assisi 1987, 687-704.

[24] Prim. A. Abecassis, n. d., 140: »Ce n'est donc pas parce que j'oublie que j'ai raison d'oublier. La justice, l'égalité, le droit, le respect de l'homme ne sont pas sous la dépendance du temps. Un crime reste un crime quel que soit l'affaiblissement du souvenir que l'on en garde. Ce n'est pas parce qu'on oublie l'offense qu'elle perd son caractère d'offense. Pardonner n'est donc pas oublier, et oublier n'est pas pardonner.« Prim. V. Elizondo, n. d., 94: »Ma è possibile perdonare senza dimenticare? D'improvviso mi resi conto che la vera virtù consisteva nel perdonare proprio ricordando. Se avessi potuto dimenticare, non avrei dovuto perdonare... non sarebbe necessario. Ma ricordando fin troppo bene l'offesa avrei potuto perdonare di tutto cuore. E' questo il vero e proprio punto riguardo al perdono. Poiché perdonare non significa dimenticare, ma essere liberati dall'ira interiore, dal risentimento e dalla ricerca di vendetta che consumma ogni fibra del mio essere.«

ga in globljega odnosa s spominjano stvarjo in tistim, ki se spominja. Bog v pravem pomenu sploh ne more pozabiti, saj bi to pomenilo prelomitev večne zaveze. Pri spominjanju gre za hebrejski pojem spominjanja (*»zikkaron«*), ki je v Svetem pismu močno prisoten in ima odločilno vlogo. Gre za spominjanje, ki ni golo psihološko spominjanje na preteklost, ki ni zgolj spominjanje preteklosti (to bi bil beg pred resničnostjo). Spominjamo se najprej odrešenjskega dogodka, ki se je zgodil v Jezusu Kristusu in je nadčasovna resničnost. Torej gre za spominjanje, v katerem sovpade človeško spominjanje in Božje Spominjanje. Ko se človek spominja, naredi človeško potrebni prostor, v katerem se Bog spominja na človeku zaznaten način: ko pa se Bog spominja, je prisoten, je dejaven v trenutku. Ko so se Izraelci spominjali, se niso spominjali tako, kot smo se mi pred leti spominjali 29. novembra, ampak so se spominjali zato, da je v tistem trenutku Bog odrešenjsko posegal v njihovo zgodovino, to je *»zikkaron«*. S spominjanjem so Izraelci naredili duhovno-psihološko-telesni prostor, v katerem je Bog uresničil dano obljubo, da bo vedno z njimi in to je temeljno zakramentalno dejanje. »To delajte v moj spomin« je močno človeško dejanje, dejanje Cerkve, kjer se uresničuje, kar je Bog obljubil. Brez takega spominjanja ni evharistije in ni zakramenta sprave. Kako pomembno je, da se spominjamo svojega življenja tudi v zakramentih in da prinašamo tudi svoj spomin vanje, kajti znotraj tega zakramentalnega spominjanja se nas Bog spominja in nas s tem spreminja v to, kar naj bi postali. Koliko škode naredi v ljudeh prav trpljenje, ki ga niso sposobni sprejeti in ga darovati? Koliko žalosti, koliko tudi greha je med njimi na področju spominjanja? In v zakramentih se dogaja spremenjenje prav tam, kjer so ljudje sami nemočni. Zato je potrebno poglabljati v ljudeh zavest o veličini spomina in spominjanja, ki ga pojmujemo vse preveč kot samo zgodovinski spomin, spominjanje na neke dogodke v preteklosti, ne pa nekaj, kar omogoči Bogu, da odrešenjsko poseže v mnenje, doživljanje in odločanje posameznika v sedanjem trenutku.

5. Zadoščevanje

V zgodovini zakramenta sprave je imelo zadoščevanje s popravilom škode različno vlogo in zato tudi različno mesto znotraj samega obreda. Zadoščevanje in uresničenje sprave pred odvezo je pomenilo duhovni prostor odpuščanja grehov in je poudarilo bolj cerkvenostno-družbeni značaj zakramenta sprave. Odpuščanje grehov namreč predpostavlja konkretno spreobrnjenje grešnika v odnosih, ne zgolj dobre volje za to spreminjanje. Pozitivna izkušnja spremenjenega delovanja posameznika potrdi na poti njegovega prizadevanja, mu vlije prave samozavesti in mu pomaga do večje gotovosti, da se lahko resnično spremeni, da se ne vrti vedno v začaranem krogu. Hkrati pa je to poseben »dokaz« tudi za soljudi, da s spreobrnjenjem misli resno.

Druga možnost, zadoščevanje s popravilom škode po odvezi, pa bolj poudarja zastonjski vidik zakramenta sprave, ki je izraz Božjega usmiljenja. A ko gre za zakrament, ne smemo pozabiti, da morata biti v njem nujno oba elementa: Božji in človeški. Morda bi ta pluralnost oblike, ki jo poznamo iz zgodovine zakramenta sprave, bila dobrodošla tudi danes, ker bi prinesla več edinstvenosti v posamezno obhajanje zakramenta sprave, ki jo zahteva posebnost in neponovljivost vsakega spokornika.[25]

IV. Duhovnost odpuščanja v življenju posameznika in naroda: Slovenski narod pri »zakramentu sprave«

Na spravo v slovenskem narodu lahko pogledamo kot na slovenski narod, ki čaka v vrsti na »spoved«. Ker želimo gledati na skrivnost sprave s teološkega vidika, ne želimo soditi in opredeljevati, s katere »strani« kdo prihaja. Pomembna je zavest grešnosti, ki se v narodu prebudi preko prebujene zavesti v posameznikih. »Slovenski greh« kliče po slovenski spravi. Spravi med živimi in med Slovenci in Bogom, spravi, ki je nihče ne more uresničiti namesto nas. Seveda pa to čakanje »v vrsti« predpostavlja že nek proces očiščevanja v posameznikih. Slovenija je bila in je prostor velikega greha, osebnega in strukturnega.[26] Zgodovinsko vedno vlada napetost med težnjo po izkoreninjenju greha (sovražiti greh) in odpuščanjem grešniku (ljubiti grešnika). Morda je zaradi čustvene nabitosti prav to zadnje pri nas najtežje doseči. Kajti v človekovem psihološkem doživljanju se pogosto to dvoje pomeša in se prične sovražiti tudi grešnika. S tem pa se direktno zoperstavi Bogu, ki tudi grešnika ljubi brez omejitev, saj je poslal svojega Sina za nas, ko smo bili še grešniki. A prav na osnovi Božje zvestobe je mogoče tudi v velikem grehu zagledati veličino velikega odpuščanja in sprave, ki postane razodetje usmiljenega Božjega obličja. Poglejmo zdaj, kako so elementi zakramenta sprave, ki smo jih zgoraj osvetlili in so zgovorni ob petdeseti obletnici konca druge svetovne vojne, potrebni slovenskemu narodu.

1. Odpuščanje v slovenskem narodu

Odpuščanje je dejanje ljubezni do grešnika (ljubezen do sovražnikov), ne iskanje svojega prav. Za pravo odpuščanje so potrebne tri temeljne postavke: osvoboditev slovenske resničnosti od greha in njegovih posledic, rehabilitacija prizadetih (povrnitev dobrega imena in drugih oropanih dobrin v okviru možnosti) in duhovna humanizacija tistih, ki so izvajali nasilje, kajti le-ti so od greha najbolj prizadeti (gre za antropo-teološko rehabilitacijo).

– »Odpustiti« resničnosti – jo osvoboditi oprijema zla, ki ga je povzročil greh – pomeni izruvati greh iz konkretne zgodovinske resničnosti. Ta boj proti grehu vključuje v prvi vrsti razglasitev greha kot greha – priznati ga; to pa dejansko pomeni omogočiti, da se sliši glas prizadetih. Greh namreč vedno teži za tem, da bi se skril in ostal navzven neopazen ali celo zamaskiran pod krinko dobrega (NOB in socialistična revolucija, maščevanje in kontrarevolucija).

– Odpuščanje grešniku: v slovenskem prostoru je grešnik tisti, ki povzroča smrt. Odpustiti grešniku pa pomeni radikalno izkoreninjenje grešnika kot grešnika. Berdjajev pravi, da je greh »fizično zlo« za prizadetega in »moralno zlo« za tistega, ki prizadeva. Ker pa je samo moralno zlo res zlo v pravem pomenu besede, so napadalci v teološko veliko težjem položaju in najbolj potrebni odrešenja. Odpuščanje pa želi grešnika rešiti tega zla, saj mu ponuja (vsaj) možnost spreobrnjenja. Žrtev z odpuščanjem daje grešniku možnost ozdravitve: da se ta v kesanju odpre Bogu, ki edini lahko ta proces odpuščanja privede do konca in preoblikuje grešnika. Odpuščanje, ki je zastonjsko, je eno najbolj ganljivih

[25] Vlogo različne simbolne strukture zakramenta sprave v zgodovini in danes dobro predstavi D. Borobio, n. d., 142-150.

človeških izkušenj in drugega povsem razoroži. Proti njemu ni argumentov in orožja (Kristus na križu). Pravo odpuščanje med nami nima namena le rešiti grešnika krivde, ampak doseči skupnost z njim (pozitivna sprava), za kar pa je seveda potreben pozitiven odgovor tudi z druge strani, sicer proces sprave obstane na pol poti.

Pravi vzrok za odpuščanje je ljubezen, in sicer Božja ljubezen, ki smo je vsi deležni. Iz ljubezni, ki deleži na Božji ljubezni, bomo sposobni drug drugega sprejeti in tako onemogočili razosebljajoče sadove greha ne-spravljenosti za druge (žrtve) in za grešnika samega. Zgled nam je dal sam Jezus, ko se je družil z grešniki.

Slovenci moramo vzpostaviti prostor ljubezni. Odpustiti pomeni na eni strani osvoboditi žrtve iz posledic greha; ljubiti tiste, ki so to stanje povzročili, pa pomeni sprejeti jih in jih kot grešnike uničiti, kar pomeni zanje resnično osvoboditev. Kajti največja nesvoboda je živeti v grehu, v zlu; četudi se tega ne bi zavedali. Za takšno osvobajanje drugih pa so potrebni osvobojeni ljudje; in tisti, ki so osvobojeni sami sebe, so najbolj pripravni za osvobajanje drugih. Takšna duhovnost odpuščanja goji odpuščanje kot učinkovito in zastonjsko ljubezen (iz zgodovine imamo kar nekaj primerov: Gandi, škof Romero, papež Janez Pavel II.).

2. Spreobrnjenje s kesanjem

Ker odpuščanje ni odobravanje greha, ampak njegovo izkoreninjenje v moči ljubezni, lahko že samo pristno odpuščanje s strani žrtev sproži v grešniku spreobrnjenje. Noben zakon sam na sebi ne vodi v kesanje in priznanje ter v narodno spravo, zato resnična rešitev za Slovence ni zgolj politična. Napadalec, krivec mora iskreno želeti, da se spreobrne, kesa in prizna krivdo. Žrtev pa mora odpustiti in pričakovati čudež (milostni Božji poseg) spreobrnjenja in sprave pri nasprotniku. Če do tega ne pride, to pomeni, da med Slovenci odpuščanja še ni, še ni prave želje po spravi. To pa pomeni, da smo kot narod še duhovno mrtvi; ali vsaj še neprebujeni. Kdor nosi v sebi krivdo in si je ne upa priznati, ne živi, ampak životari. Kajti krivda človeka teži, dokler obstaja njen izvor in dokler niso popravljene vse njegove bistvene posledice.

3. Sprava med »stranema« slovenskega naroda

Odpuščanje prihaja s strani žrtve, želja po spravi pa s strani napadalca, storilca krivice, grešnika. Sprava kot proces nosi v sebi dve resničnosti: ozdravljenje krivde[27] in popravo krivic. Ozdravljanje krivde prinaša olajšanje in novo življenje tako povzročitelju kot tudi žrtvam, saj »ni maščevanje, ampak preobrazba zla v dobro, dejanje poguma, s katerim se človek vnovič odpre nezadržnemu

[26] V zadnjih dokumentih cerkvenega učiteljstva je močno prisotna misel o strukturnem grehu. Podrobno o tem glej razpravo prof. dr. Ivana Štuheca v tej isti številki.

[27] Prim. B. Ivanc, *Petdeset let zgodovinskega somraka*, v: *Tretji dan* 24 (1995), 4, 34. Krivda je »osebna zavest o lastnem dejanju zoper svete vrednote, zavest, ki osebo zaznamuje z občutki nevrednosti in nedostojnosti še naprej živeti po prekršenih vrednotah. Gre za stanje, ki ga oseba doživlja kot padec lastnega dostojanstva, saj se je hkrati pregrešila zoper svoje lastno ter dostojanstvo bližnjega.«

toku svobode in ljubezni do bližnjega. Sprava vzpostavlja odnose, za katere smo mislili, da so izgubljeni za vedno... je civilizacijsko dejanje par exellence!«[28] Resnična sprava ne izključuje materialne poravnave krivic in vrnitev dobrega imena. Oboje pa ne sme biti izsiljena resničnost, če želimo, da bo narodna sprava nekaj resničnega in ne zgolj navideznega.

4. Spominjanje in izpoved slovenskega naroda

Greh teži za tem, da bi bil skrit, zamolčan, zato Slovenci ne smemo pristati na logiko zamolčevanja, molka in potiskanja odkrivanja zgodovinske resničnosti v negotovo prihodnost. To ni dobro ne za žrtve ne za povzročitelje. Povzročitelji trpljenja in krivic so storili krivico ljudem in Bogu; s tem so se ločili od Boga. Samo Bog jih je lahko po spravni žrtvi Jezusa Kristusa oprostil, jih rešil greha in smrti. Za resnično spreobrnjenje je potrebno resnico priznati in tudi svojo krivdo, ne pa vse zapisati pozabi. V spominjanju in izpovedi se storilci krivic in zla osvobajajo, ker postajajo sposobni sprejemati odpuščanje, brez katerega ne morejo resnično živeti v polnosti. Naj potrebnost spominjanja izrazim z besedami prof. Moltmanna: »Resnica je, da imajo storilci kratek, žrtve pa dolg spomin, zato je za storilce pomembno, da prisluhnejo spominom žrtev... Oni (žrtve) morajo to zgodovino Auschwitza vedno znova pripovedovati, samo tako jo bomo mogli mi preboleti in doseči novo prihodnost, v kateri bomo mogli skupaj z žtrvami začeti novo življenje. Kdor pa tega noče in ohranja kratek spomin, zavrača dejstva in pozablja, potem začne opravičevati, češ, vse to je laž, tega spoh ni bilo... Tako prihaja do velikih laži. Samo če svojo zgodovino trpljenja pripovedujemo, jo moremo tudi prerasti. Izhajam iz globokega prepričanja, da so tam, kjer vlada pozabljenje, mrtvi še enkrat usmrčeni. Spominjanje, pa naj bo še tako boleče, ohranja upanje in pospešuje odrešenje.«[30] Spominjanje se tako pokaže tudi za Slovence kot nujni pogoj za spoznanje resnice, ki osvobaja grešne preteklosti, saj je v spominjanju ustvarjen primeren prostor ne samo za človeško spravo, ampak tudi za spreobrnjenje, kar pa je končni cilj vsakega procesa sprave, tudi slovenske.

V odpuščanju ne bomo pozabili preteklosti, bomo pa sprejeli tveganje drugačne prihodnosti, kot sledi iz zgodovinske znotrajsvetne logike, ki jo določa nespremenljiva preteklost. Spominjanje naše slovenske polpreteklosti mora postati prostor Božjega spominjanja, ki pomeni hkratnost Božjega poseganja v zgodovino. Zločini, ki smo jih naredili nad brati in sestrami, so ne-življenje, ki ga edinole Bog lahko spremeni v življenje. Spominjanje ustvarja tisti intimni prostor, v katerem se po Božjem posegu lahko obnovi odnos med tistim, ki se spominja in tistim, ki se ga nekdo spominja. To pa je nujno povsem osebni svet, v katerem osebe ali dogodki živijo prav zato, ker so objekt spominjanja (N)nekoga. Jezus Kristus je kot Bog in človek »večni spomin«: v svojem spominu združuje praizvorno Božjo idejo ob stvarjenju tudi o Slovencih in o naši konkretni uresničenosti tudi v bratomorni vojni in zločinih po njej. Za naš narod se bo »zakramentalno očiščenje« dogodilo takrat, ko se bo naš spomin potopil v njegovo večno spominjanje. Takrat bo mogel v posameznikih in preko njih v

[28] B. Ivanc, n. d., 34.

[30] J. Moltmann, *Žrtev in napadalec se morata srečati pod križem (intervju: pogovarjal se je Ciril Sorč)*, v: *Sobotno branje (Slovenec)* 79 (1995), 77, 32.

narodu na novo preustvariti notranjost posameznikov in kolektivno narodovo notranjost. V tej luči je jasno, da je sprava možna in smiselna samo za časa življenja. »Izguba spomina« pri nekaterih protagonistih naše narodne tragedije je bolj tragična zanje kot za druge, saj se z njo izolirajo ne le v odnosu do sonarodnjakov in onemogočajo normalno in vedno bolj kvalitetno življenje naroda, ampak vztrajno zavračajo možnost sprave z Bogom, ki bi zanje pomenila dokončno osvoboditev vseh mor in krivd, ki visijo nad njimi kot Damoklejev meč.

5. Zadoščevanje slovenskega naroda

Pri naši narodni spravi pomeni »zadoščevanje« predvsem iskreno željo in voljo popraviti nastale krivice, kolikor jih je seveda mogoče. Priznanju krivde (confessio oris) in iskrenemu kesanju (contritio cordis) je potrebno dodati še prizadevanje, da nastalo škodo popravimo (satisfactio operum), če želimo, da je zakrament resničen. Jasno je, da umorjenih ni mogoče obuditi, je pa mogoče javno priznati svoj greh in svojcem povrniti z dobrim. Nenazadnje imamo primere tega v vsej zgodovini: najdemo jih med nacisti in fašisti, med mafijci v Italiji (pentiti), med komunisti in domobranci... Tudi zunanje slovesnosti imajo lahko svoj pomen, a morajo biti realni simboli, ne fatamorgana. To, kar izražajo, mora biti v življenju uresničeno (vsaj delno) in hkrati iskrena želja za prihodnost, podprta s konkretnimi potezami na vseh plasteh družbenega življenja, ki se ne izgubi v vetru.[31] Seveda pa za človeka ni dovolj popoln sistem, marveč potrebuje (N)nekoga oziroma določeno (S)skupino, ki ga osvobodi pritiskov in strahov, kjer se lahko uresniči. Sprava se zato ne more dogoditi samo na formalni ravni, ampak je formalna sprava lahko le izraz sprave na medosebni, odnosni ravni. Seveda pa ne smemo spregledati, da je to dolgotrajen proces, ki ima vzajemno učinkovitost in ga zato ni mogoče enostavno programirati.

Zaključek

V simbolni strukturi zakramenta sprave, ki je Božje-človeško delo, moremo odkriti vse bistvene elemente, brez katerih ni mogoče izpeljati resnične sprave, ne na individualni ne na narodni ravni. Samo narod, ki je sposoben in dozorel »pogledati sebi v oči«, in se ne izmika zgodovinski odgovornosti, ima pred seboj pozitivno prihodnost, kakor jo ima edinole tisti vernik, ki se v zakramentu sprave pred Božjim obličjem sreča s svojim resničnim obličjem. Vsa pozitivna prizadevanja med Slovenci v tej smeri lahko postanejo »materija« za »zakrament

[31] Na tem mestu lahko potegnemo še eno vzporednico z zakramentom sprave. Ta zakrament povzroča že nekaj časa mnogim velike probleme. K tej krizi je pripomogla tudi simbolna izpraznitev zakramenta. Za mnoge nima nič več skupnega z avtentičnim spreobrnjenjem, ni simbol uresničene sprave, nič več ni odrešujoči izraz odpuščanja. Za te ljudi šteje le notranje spreobrnjenje, samo sprava z brati, ki je uspeh zgolj njihove popolnosti. Kajti zanje ni ideal »klečeči človek« (človek adoracije), ampak učinkoviti in samozadostni človek. Razumljivo je, da takšni ljudje ne iščejo nasveta spovednika oz. duhovnega človeka, ampak se zatekajo v psihološke terapije in zaupajo diagnozi informatike. Zanimivo je, da Solovjev v svojem kratkem spisu »Antikrist« predstavi Antikrista kot popolnega človeka. Morda je sprava med Slovenci tako težavna tudi zato, ker je med posamezniki in med skupinami mnogo takih, ki se ne zmorejo sprijazniti s svojo nepoplnostjo in grešnostjo ter ostajajo ujeti v idealistično predstavo svoje popolnosti.

sprave« slovenskega naroda, ki je v tem, da bi naša zgodovina bila privzeta v odrešenjsko zgodovino, ki jo je pričel Jezus Kristus v svoji velikonočni skrivnosti. Odpuščanje in sprava sta tudi v slovenskem prostoru drzno dejanje, dejanje tveganja, a brez njega nima naša zgodovina nobene možnosti izhoda. Tveganje je zato, ker tisti, ki odpušča, nima nobenega zagotovila, da bo njegovo odpuščanje začetek procesa sprave tudi na drugi strani. A to tveganje moramo sprejeti, sicer ostajamo v zaprtem krogu brez izhoda. Bog z vstajenjem sprejme za svoje odpuščanje, ki ga je Jezus pred smrtjo uresničil, in s tem pokaže, da nima nasilje zadnje besede, ampak da preko odpuščanja dobi zadnjo besedo novo stvarjenje — vstajenje žrtve in povzročitelja, ki se rodi iz odpuščanja (Božjega in človeškega), priznanja in sprave. Gre za vstajenje novega odnosa.

Takšno odpuščanje in sprava sta zastonjska; Bog ne zahteva povračila, odpre pa novo dobo. V tem smislu mora postati tudi slovenska narodna sprava razodetje Božjega odpuščanja, razodetje Boga, ki je solidaren z žrtvami v zgodovini, a ne na način zamenjavanja vlog (žrtve postanejo napadalci), ampak z ustvarjanjem novih odnosov med žrtvami in napadalci. Ti novi odnosi pa so že skrivnostno uresničevanje Božjega kraljestva na zemlji.

Povzetek: **Marjan Turnšek, Greh in krivda, priznanje in odpuščanje**

Narodna sprava je proces, ki se dogaja med osebami. Vključuje različne subjekte: žrtve, storilce in Boga. Za naš narod je velikega pomena, da ta proces narodne sprave ne obtiči v slepi ulici. To se lahko zgodi samo, če se ne bo dogajal zunaj velikega spravnega procesa med človeštvom in Bogom, ki je zgodovinsko uresničen v življenju in smrti Jezusa Kristusa. Sprava v našem narodu ne more biti nekaj zgolj zunanjega, ampak mora voditi v spreobrnjenje krivičnih napadalcev, rehabilitacijo krivično prizadetih in tako pripeljati do kvalitetnejših medsebojnih odnosov, ki bodo sposobni prerasti razdeljenost med »naše« in »vaše« in graditi skupno bodočnost ne »na račun« »enih« ali »drugih«. Resnica nas bo osvobodila. Slovenski greh kliče po slovenski spravi. Sadovi tega procesa pa morajo biti vidni na vseh področjih javnega življenja, sicer bo naša sprava »hiša iz kart«. Kristus je za grešnike pripravil zakrament sprave kot svojo zmago. Prepričan sem, da zakramentalna struktura sprave odkriva vse bistvene elemente, brez katerih ni mogoče izpeljati resnične sprave, ne na individualni ne na narodni ravni. Takšno odpuščanje in sprava sta zastonjska; Bog ne zahteva povračila, odpre pa dobo novih odnosov med žrtvami in napadalci. Ti novi odnosi pa so že skrivnostno uresničevanje Božjega kraljestva na zemlji.

Summary: **Marjan Turnšek, Sin and Guilt, Confession and Forgiveness**

National reconciliation is a process taking place between persons. It includes several subjects: victims, culprits and God. It is of great importance for our people that this process of national reconciliation does not lead up a blind alley. This will not happen if it takes place within the great reconciliatory process between God and mankind, which is historically realized in the life and death of Jesus Christ. The reconciliation within our people cannot be just something superficial but must lead to a conversion of unjust aggressors and rehabilitation of the wronged, thus leading to better mutual relations that will be able to outgrow

the division into »ours« and »yours« and to build a common future without anyone feeling »cheated«. The truth will make us free. Slovenian sin calls for Slovenian reconciliation. The fruit of this process should be visible in all areas of public life or else our reconciliation will be just a house of cards. For a sinful situation Jesus Christ prepared the sacrament of reconciliation as his victory. The sacramental structure of reconciliation shows all essential elements that have to be present if real reconciliation is to be effected either at the individual or at the national level. Such forgiveness and reconciliation are free; God does not require any repayment but he opens a new era of novel relations between the victims and the aggressors. These new relations are already a mystical realization of the Kingdom of God on earth.

Bogdan Dolenc

Sprava kot osebna in skupnostna naloga

I. Človekova potreba po spravi

Ruski pisatelj Vladimir F. Tendrjakov[1] je napisal psihološko novelo z naslovom *Raspláta* (Obračun). V središču zgodbe je 16-letni učenec Kolja Korjakin, ki odrašča v nadvse težkih razmerah. Oče je nepopravljiv pijanec, ki že leta in leta surovo maltretira svojo ženo. Kolja nekega večera prinese od nekod puško in očeta ustreli.

Ali je šlo za dejanje obrambe ali pa za naklepen in podrobno pripravljen umor? Za junaštvo ali obsodbe vreden zločin? Za protagoniste novele je dogodek sprva nerazumljiv, polagoma pa se izkaže kot tragičen preplet povsem običajnih, vsakdanjih vzrokov in učinkov, v katere so ujeti Kolja Korjakin in druge osebe novele. Zdi se, da so vsi krivi, obenem pa, da nihče ni kriv.[2]

Preiskovalni sodnik, ki se ukvarja z zadevo, takole razmišlja: »Tu je cela vrsta ljudi, ki so si v teku let nakopali malenkostne krivde. Krivda se je kopičila vse do trenutka, ko je bil zločin popoln... Nikogar od njih ne bi mogli obsoditi in kaznovati, saj se niso zavedali svojih dejanj. Obtoževati jih bi bilo enako absurdno kot obtoževati strelo, da je zažgala hišo, ali nevihto, da je potopila čoln, ali plaz, da je zasul planince. Gre za povsem naravne dogodke. Edinole nesrečni fant je moral pred sodišče in prevzeti nase krivdo vseh ostalih!«[3]

Pustimo za nekaj časa zgodbo ob strani in povzemimo iz nje nekaj spoznanj za našo temo.

1. Najprej se zdi, da zgodba potrjuje naslednje: to, kar sami doživljamo ali drugim pripisujemo kot *osebno krivdo in individualen prestopek*, se ob podrobnejšem pogledu često izkaže kot nujen in domala neizogiben učinek družbenih zakonov ter bioloških in psiholoških naravnav. Šlo naj bi za kompleksen preplet bioloških in kulturnih odnosov.

Zato ljudje radi pravijo: za vse je neka razlaga, vse se da razložiti, kar pomeni: vse je opravičljivo. Kdo bi si še upal govoriti o osebni, posameznikovi

[1] Vladimir Fjodorovič Tendrjakov (r. 1923) se je udeležil vojne, nato študiral na Literarnem inštitutu Gorkega. V svojih novelah, povestih in romanih predstavlja psihološke, predvsem moralno-etične probleme junakov ob družbeno pomembnih spopadih v omejenih okoljih, npr. povesti *Trojka, sedmica, as* (1960), *Sodišče*, roman *Srečanje z Nofretete* (1965).

[2] Pri analizi zgodbe se naslanjam na razpravo: K.-H. Bieritz, *L'homme et son besoin de réconciliation*, v: *La Maison-Dieu* 172 (1987), 7-27, od koder so vzeti tudi navedki iz izvirne novele.

[3] Prim. K.-H. Bieritz, n. d., 8.

krivdi, ko pa znanosti, ki razlagajo človekovo ravnanje, tako jasno in neizpodbitno kažejo na biološke, psihološke in socialne mehanizme, ki navsezadnje določajo to ravnanje? Ostanejo kvečjemu še *občutki krivde* kot nadležne in škodljive sledi vesti, ki jo je izkrivila vzgoja. Takšna zmanipulirana vest meni, da mora še vedno prevzemati odgovornost za svoja dejanja in drže, ko pa so vendar samo proizvod okolja in bioloških dispozicij.

2. Teorije, ki pojasnjujejo človekovo ravnanje, postanejo s tem hkrati *teorije opraviče(va)nja*. Na neki način prevzemajo tisto vlogo, ki so jo v preteklosti imela verska dejanja in sistemi. Prilaščajo si moč, da človeka spravijo s seboj, z drugimi, s svetom in življenjem. Tam, kjer so nekoč verski sistemi oznanjali in naklanjali odpuščanje krivde, se danes kar gnete bolj ali manj prepričljivih teorij, ki razlagajo grešniku in njegovim tožnikom vzvode njegovega ravnanja in ga odvezujejo od poslednje odgovornosti za njegova dejanja.

3. Omenjenim »spravnim teorijam« ustrezajo številne terapevtske praktike (prijemi), pri katerih si izkušeni terapevti ali terapevtska skupina sama privzemajo in prilaščajo »službo (Amt) sprave«. Skoraj vse takšne oblike zdravljenja si zastavljajo cilj pomagati človeku, da bo od odklanjanja samega sebe napravil korak do *sprejemanja sebe*. Takšna sprava z lastnim bitjem je po eni strani pogoj za spravo z drugimi, z življenjem in svetom nasploh. Kdor ne živi v harmoniji s seboj, ne more ustvarjati uravnoteženih odnosov z drugimi ljudmi. Svoje notranje konflikte in zanikanje sebe prenaša v odnose navzven in jih s svojim sovraštvom zastruplja. Po drugi strani pa velja: samo tisti, ki se sam čuti sprejetega, more tudi druge sprejemati. Tega koraka pa ne more napraviti brez terapevta ali skupine, ob katerih končno doživi to temeljno sprejetost.

4. *Notranja zveza med sprejemanjem sebe in sprejetostjo s strani drugih* ima vzporednice (korelacije) tudi v teologiji. Temeljna prvina krščanske zavesti in prakse je prepričanje, da sem najprej sprejet: sprave si ne morem sam nakloniti, grehov si ne morem sam odpustiti. Pogoj medsebojnega sprejemanja in njen začetni zagon je dejstvo sprejetosti (to je le druga beseda za milost), ki prehiteva vsakršno sprejemanje sebe in drugega. Neodtujljiva prvina v krščanskih Cerkvah so služabniki sprave, ki so »poslani v Kristusovem imenu« (prim. 2 Kor 5, 18-20), da kličejo k spravi, posredujejo odpuščanje in znova sprejemajo v cerkveno občestvo. Druga važna prvina je dejstvo, da Bog s svojo milostjo prehiteva vsakršno prizadevanje za spravo, bodisi da gre za spravo s seboj, z drugimi ali z Bogom.

A tudi druga sestavina - važnost sprejemanja sebe - ima svojo vzporednico v teologiji. V sebi raztrgan in s seboj nespravljen človek ne more živeti v ljubezni in miru z drugimi. Odklanjanje sebe ali celo sovraštvo do sebe nista nikakršni krščanski kreposti. Božji »DA« človeku je usmerjen k temu, da bi tudi človek sebi pritrdil in se sprejel.

5. Omenjene teološke vzporednice najdejo svoje dopolnilo tudi na področju obredne prakse: *vsaka terapija namreč izoblikuje tudi svoje obrede.* Le-ti se lahko omejujejo na besede, ki izražajo spravo in ki se zelo približujejo liturgični odvezi (»Ego te absolvo...«). V drugih primerih se obredne prvine zgostijo v skoraj »liturgična« besedila. V skupinah za zdravljenje alkoholikov srečujemo ritualizirana dejanja spovedi in sprave, ki se odvijajo po ustaljeni shemi in s pomočjo predpisanih obrazcev. Gre za pravo liturgično terapijo ali, če hočete, za terapevtsko liturgijo. Nedvomno je to pojav, ki daje misliti.

6. Nekatere terapevtske oblike in skupine gredo še korak naprej od »besednega bogoslužja«, od verbaliziranih obredov in simbolov. Sprejemanje in

sprava nista samo razglašena in nakazana, ampak tudi izražena in podeljena v obliki *terapevtskih stikov* (kontaktov). Govorijo o »zdravilnih in poživljajočih energijah, ki se posredujejo z dotikom«. Na glavo pacienta polagajo roke, pri čemer naj bi se prek rok na drugo osebo pretakala življenjska energija. Ne le posameznik, ampak tudi celotna terapevtska skupina lahko pacientu s telesnim stikom, npr. s polaganjem rok, naklanja pomoč ali zdravje. Gre za kretnjo, ki velja v krščanstvu za starodaven način posredovanja Božje moči.

Jasno je in avtorji to tudi priznavajo, da so takšni prijemi posneti po obredni praksi krščanskih Cerkva. Polaganje rok, maziljenje, dotiki in objemi, sveti poljubi in pozdravi so od vsega začetka sestavni deli krščanskih liturgij.[4] Tu omenimo samo zunanje izraze sprejema novokrščenca, penitenta ali novomašnika. Pri sedanji obliki odveze je polaganje rok le nakazano. Ti zunanji izrazi povedo, da ne gre le za sprejem človekove volje, spreobrnjenja, življenjske odločitve, ampak vedno za sprejemanje *celega človeka v enoti duše in telesa.* Med obhajanjem evharistije si verniki izmenjamo bratski pozdrav (stisk roke ali objem) v znamenje sprejemanja in odpuščanja, miru in sprave.

Pomen opisanih znamenj sega onkraj medosebnega področja. Ne označujejo le medčloveškega sprejemanja, sprave in ozdravljanja, ampak kličejo tudi Svetega Duha (epikleza), ki je duh ozdravljanja in sprave, Duha, ki odpušča grehe, zedinja, kar je razdeljeno in vodi nazaj, kar je izgubljeno. Ta liturgična znamenja v vseh svojih razsežnostih jasno kažejo, da je *sprava dogajanje, ki zajema celega človeka in zadeva preustvaritev (rekreacijo) njegove celovitosti in neokrnjenosti.* Nespravljen človek torej ni raztrgan in razdeljen le sam v sebi in ločen od Boga in ljudi, ampak je odtrgan tudi od temeljev svoje osebnosti. Same besede ne zadostujejo za to, da bi mu oznanili in naklonili spravo. Da bi doživel, da je v celoti sprejet, mora spravo doživeti na celovit način, to pa vključuje telo in dušo.

7. Ugotovili smo soodnosnost med naukom in prakso krščanske sprave ter metodami in načini, s katerimi želijo današnje terapije odpomoči človekovi potrebi po spravi. Vse te teorije in terapevtski napori slonijo na izkustvu potrebe po spravi. Le čemu bi bili terapevti in terapije, če ne bi bilo ničesar, kar bi bilo treba ozdraviti, povezati in ponovno zgraditi? Skupna točka je tudi spoznanje, da obstaja tesna zveza med človekovim samouničevanjem in rušenjem vezi z drugimi, s svetom, z življenjem.

8. Omenjene terapevtske teorije in praksa zelo resno jemljejo rušilne sile, ki ogrožajo naše življenje ter neprizanesljivo bičajo socialne in kulturne vzroke in njihove pogubne posledice za vsakršno življenje. Vprašljive pa postanejo, ko prevzemajo vlogo opravičevanja. To se dogaja takrat, ko z osvetljevanjem določujočih silnic razbremenjujejo posameznika odgovornosti za njegovo ravnanje, rekoč: »Ti, osebno, nisi kriv za to in to. Odgovornost nosijo druge prvine, drugi ljudje. Morda tvoji starši, ki so ti nudili premalo - ali pa preveč - ljubezni. Ali pa socialni razred, v katerem si se rodil in od katerega si moral prevzeti lestvico vrednot in načine obnašanja. Ali pa socialne strukture, ki so te pehale v neuspehe. Ali tvoja podzavest ('id') s svojimi vzgibi, ki prihaja v konflikt s tvojim 'nadjazom'. Ali biološka narava, ki si jo prejel in ki ima svoj nepreklicno določen genetski zapis.« Če spet uporabimo izraz preiskovalnega sodnika iz Tendrjakovove zgodbe, bi rekli: Kdo bo obtoževal strelo, ki je zažgala hišo, ali nevihto, ki je potopila čoln?

[4] Prim. F. Oražem, *Svet bogoslužnih znamenj,* DSSDB, Ljubljana 1985, 32-54.

Razlaga se zdi jasna in neizpodbitna. Ob vsem tem pa se nas polašča neprijeten občutek, da vse te *razlage načenjajo tudi del naše človeškosti.* Kolikor namreč uporabljamo te razlagalne teorije z namenom samoopravičevanja, se izkaže, da nam ne »odjemljejo« le naših napak in grehov, ampak *nam odrekajo tudi našo svobodo.* Kjer se ne govori več o osebni, individualni, lastni krivdi - ker naj bi se pač dalo vse razložiti in opravičiti - , se razblini v nič tudi možnost odgovornega odločanja. Determinizem teh »teorij opravičenja« torej docela zožuje prostor človekove svobode.

Na tem mestu se vrnimo k noveli Tendrjakova. V njej nastopa cela vrsta ljudi, ki s pomočjo povsem prepričjivih razlag opravičujejo Kolja Korjakina: njegova mati, neka njegova sošolka in prijateljica, njegov profesor in celo preiskovalni sodnik. Toda Kolja ne sprejema teh opravičil. Odklanja vse razlage, ki bi ga mogle razbremeniti za storjeno dejanje. Zatrjuje, da je kriv. Še več, brezupno se bojuje proti naporom drugih, da bi mu odvzeli greh. Ker ga nihče noče razglasiti za krivega, se sodi in obsodi sam. Njegovo sovraštvo do sebe, ki ga omenja v razgovoru z materjo in s prijateljico, je izraz in uresničenje te samoobsodbe: »Kako drugače naj bi popravil strašno, nepopravljivo dejanje, kakor s tem, da zasovraži sam sebe...?« Vpričo vseh razlag in vseh poskusov pomiritve, vpričo tistih, ki ga hočejo prepričati o nasprotnem in njegova dejanja razglasiti za junaštva, vztrajno postavlja en sam razlog: »Videl sem njegovo kri - le kako bi jo mogel pozabiti?«

1. *»Videl sem njegovo kri«.* Ta kri na tleh, ki je nihče ne more izmiti iz njegovih oči in duha, postane za Kolja simbol njegove nepopravljive pregrehe. A ne le simbol tega določenega dejanja, ampak vseh oblik samouničevanja pri drugih vpletenih osebah; znamenje uničujočih, razkrojevalnih odnosov, v katerih so živeli in še živijo. Znamenje podedovane krivde, strupa, ki se prenaša prek celih generacij.

Ob tem se bralcu vsiljujejo asociacije: kri, ki vpije do neba in kliče po zadoščenju; kri, ki je ni mogoče oprati drugače kot s krvjo; Kristusova kri, za nas prelita... Najbrž ni naključje, da v tej zgodbi o očetomoru kri na tleh postane osrednja metafora neke resničnosti, ki je ni mogoče izbrisati in razložiti z nobeno razlago in ne ozdraviti z nobeno terapijo. To je resničnost krivde, podobne bolezni, ki človeka razjeda, izbruhne in naposled vodi v smrt.

Kje najti kri, ki bi izbrisala to kri na zemlji? Preiskovalni sodnik razmišlja: »Mar ne bo vsaka kazen, ki bi jo naložili Kolji Korjakinu, danes ali jutri porodila nov zločin, novo destrukcijo?«

2. *»Navsezadnje sem to storil jaz!«* pravi Kolja. To pomeni: vsa krivda je na meni. Tu in sedaj sprejemam nase vso odgovornost, odgovornost za slabost svoje matere in tudi za zavoženo in pogubno življenje svojega očeta. *Kriv sem.* Ko izrečem ta stavek, izstopim iz neskončne verige vzrokov in učinkov in to verigo prekinem za trenutek, ki pa je kakor večnost. Kljub okoliščinam in kljub vsemu, kar je utegnilo povzročiti moje dejanje, sem kriv *jaz.* Če to izrečem, zahtevam zase del svobode, del človeškosti, del, ki ga ni mogoče deducirati iz mojih dejanj.

Ta lekcija daje misliti!

Kdor odreka človeku možnost, da se ima in se tudi izreka za osebno in nezamenljivo krivega, napada dostojanstvo njegove človeškosti.

Biti človek pomeni biti sposoben reči: Kriv sem. Kljub vsem razlagam, ki me skušajo opravičevati, kljub vsem teoretskim pristopom k vzrokom mojih dejanj. V tem je velik kos človekovega dostojanstva in človeškosti. Nobeno drugo živo

bitje ni sposobno na tak način čutiti krivde. Biti človek, biti človeški pomeni sposobnost, da v priznanju čisto osebne krivde pometem z vsemi silami, ki me določajo. Pomeni prevzeti odgovornost sredi prepletanja anonimnih, neizogibnih in nujnih vzrokov in učinkov in vstopati v prostor svobode onkraj teh vpletenosti.[5]

3. Dogajanje v noveli seveda ni kakšna terapija v zgoraj opisanem pomenu. Pogovori s Koljo in vsi poskusi, da bi ga ozdravili njegovih občutkov krivde, mu jo iztepli iz glave, ga opravičili z zagotavljanjem skupne krivde: vse to zadeva ob nepopustljivost, s katero fant zatrjuje, da je kriv. Niti to sprejemanje in brezpogojna ljubezen, ki mu jo nudijo, ga ne odrešita od sovraštva, ki ga čuti do sebe. Kolja Korjakin ostaja nespravljen.

Tu ne gre za nikakršen obred ali liturgijo. Vendar obstajajo korelacije med tem dogajanjem in med *simboli v obredih spovedi in pokore.* »Jaz sam sem to storil«. Ta stavek, ki se ga Kolja oklepa kot obsedenec, je v bistvu *confessio*, izpoved (spoved) osebne in določne krivde in izhaja iz volje prevzeti nase celotno odgovornost.

V spokornih obredih Cerkve je nadvse jasno ohranjeno védenje, da vsaka sprava predpostavlja takšno *confessio*. Razpršene, a razločne sledi tega védenja najdemo v terapevtskih praktikah, ki v svojih programih predvidevajo izrečno soočenje in spoprijem s preteklostjo. Kajti pretekle izkušnje, ki jih nismo asimilirali in »predelali«, se vsiljujejo v naše sedanje življenje in delujejo kot breme, zavora in rušilna sila. Če hočemo nevtralizirati njihovo rušilno moč, jih moramo v spominu obnoviti, razgraditi in jim napraviti konec. Terapije zahtevajo takšna soočenja s preteklostjo in jih vključujejo v različna obredna dejanja *spominjanja, ponavljanja, obdelovanja*. Takšna terapevtska *confessio* nikoli ni le stvar razuma ali besed, ampak v obliki igre (prizora) ali dialoga dobesedno obnavlja in ponavzočuje, kar se je zgodilo. To ponavzočenje meri na ponovno in celovito soočenje, ki zajema tudi telo in čute.

Tudi Kolja Korjakin se ne izogiba takšnemu soočenju s preteklostjo. Pred dokončnim propadom, pred padcem v nič, ga obvaruje - poleg spominjanja, repeticije in dela na samem sebi - predvsem možnost priznati svoj greh v prostovoljni izpovedi (confessio): »Jaz sem to storil.« Vzporednost s tradicionalnimi obredi sprave je tu še bolj na dlani, kakor smo to videli pri terapevtskih oblikah.

Ko je Kolja v zaporu sam v svoji celici, se spominja očeta. Težko je čakal na to samoto, da bi se v duhu srečal z njim, da bi bil sam z njim. Sprva so se pojavljale strašne slike: puška, strel, očetova roka, skrčena v smrtnem boju, kri na tleh. A Kolja se čudi temu, kar sledi: v njem ni več sovraštva do očeta, niti trohice sovraštva... V spomin prihajajo prijaznejše slike, ki obdajo in prekrijejo strašno dejanje. Kolja dojame: ljubil je in še vedno ljubi svojega očeta. V razgovoru z materjo vpije: »Ljubil me je in tudi jaz sem ga ljubil. Šele sedaj mi je to jasno!« Pojavi se beseda *odpuščanje*: s svojo ljubeznijo hoče Kolja doseči odpuščanje od očeta. Tedaj zve, da mu je oče že davno odpustil.

Težišče dogajanja se zdaj polagoma prenaša z zunanjosti na notranjo raven. Kolja obišče pokojni oče, ki mu reče: »Sedaj je vse minilo, sedaj se ti ni treba ničesar več bati.« In nadaljuje: »Vse, kar moraš storiti, je: ljubiti, samo ljubiti. To je vse. Mene imaš spet rad in vidiš, kako te to osrečuje.«

[5] Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje,* Mohorjeva družba, Celje 1988, 48-56; 517-532 ter: A. Trstenjak, *Dobro je biti človek,* Katehetski center, Ljubljana 1988, 49-51.

1. Končno je Kolja Korjakin spravljen. Sporočilo zgodbe je: *v ljubezni do očeta Kolja spet najde mir.* Sovraštvo do sebe, ki ga je razjedalo in s katerim se je hotel sam kaznovati in zadostiti za krivdo, mu ni prineslo sprave. Kesanje (*contritio*), »dušna žalost in stud nad storjenim grehom«, je naravno spremstvo vsake *confessio*, a ni samo še dovolj, da bi do sprave prišlo.

»Samo ljubiti - to je vse«. Ta očetov stavek je obenem pisateljevo sporočilo: možno je odpraviti, razvozlati in razgraditi usodnost greha. Možno je razbiti začarani (bolje: zakleti) krog krivde in večnega opravičevanja. To se ne zgodi zgolj s tem, da si nekdo upa reči »Kriv sem«, ampak predvsem zato, ker nekdo odkrije, kar je odkril Kolja: »Ljubil me je, in tudi jaz sem ga ljubil«. Človek more zaslutiti to ljubezen onkraj vsega sovraštva, onkraj medsebojnih žalitev, celo onkraj krvi in smrti. Celo smrt izgubi svojo zadnjo moč ločitve. V ljubezni do očeta tudi Kolja prekorači to mejo. Pripoved ne pove ničesar o tem, kje pisatelj vidi izvir in vzrok te osvobajajoče in spravne sile, te zmagovite ljubezni. Eno pa je jasno razvidno: Kolja ne »proizvede« sam te resničnosti, ampak jo odkrije, leta mu pride naproti in ga zajame.

»Samo ljubiti - to je vse«. Če ta stavek osamimo, se zdi kot oznanilo samoodrešenja. Toda znotraj celotne zgodbe ga smemo razlagati v luči krščanskega razumevanja sprave. Kolja se v vsej jasnosti izkazuje kot tip *človeka, ki potrebuje sprave.*

Zidovi, ki ga obdajajo in pomenijo njegovo ječo, niso samo zidovi zapora, v katerem se sedaj nahaja. Zidovi so ga obdajali že davno prej in so se kamen za kamnom višali. Sedaj ga povsem ločujejo od drugih. Mati in prijateljica, ki ga obiskujeta, govorita v prazno, do pravega srečanja ne pride, njuna čustva se ga ne dotaknejo.

Fant išče spravo in po njej hrepeni po drugi poti. Čaka. Molči. Upa proti upanju.

»Kolja je ležal na postelji. Bil je strt in ravnodušen. Zdelo se je, da spi, a v resnici je pridrževal dih in čakal: čakal, da se ON vrne. Trdno je verjel: ON bo prišel, ne bo me razočaral. Hkrati se je bal, da bi GA odgnal. ON je neslišno vstopil in sedel k vznožju postelje...«

Beseda je o Koljinem očetu. A morda ni naključje, da pisatelj tu zaimek »on« dosledno piše z velikimi črkami, kot imamo kristjani navado delati, ko omenjamo Boga ali Kristusa.

2. Na koncu je Kolja spravljen. Sprava se uresniči znotraj nenavadnega srečanja. Na eni strani je nekdo, ki si želi tega srečanja, čaka na to *besedo sprave* in ves živi v tej želji. Na drugi strani pa je nekdo, ki mu pride naproti, ki ga celo prehiti. Nekdo, ki niti ne pričakuje, da bi ga kdo prosil odpuščanja, nekdo, ki je že davno odpustil: oče.

Tendrjakovova pripoved se na tem mestu pretresljivo približa evangeljski priliki o izgubljenem sinu (prim. Lk 15,11-32). Ta prilika je neprekosljiv vzorec za to, kaj naj bi sprava pomenila med kristjani. Na eni strani je sin, ki se loči od očeta, ga užali in zapusti, ki pa vendarle išče spravo z očetom in bratom. Na drugi strani pa je oče, ki ni nikoli prenehal ljubiti sina, oče, ki mu priteče naproti in prehiti njegovo *confessio*: »Ko je bil še daleč, ga je oče zagledal. Ves ganjen je pritekel sinu naproti, ga objel in poljubil« (Lk 15, 20b).

Težko je reči, ali je Tendrjakov imel v mislih to priliko. Med podobo očeta pri Luku in podobo Koljinega očeta so pomembne razlike. Kljub temu je značilno, da se v tej zgodbi, v kateri je Bog čisto ob strani in se pojavlja samo v

retoriki in kletvinah in kjer ni nobene omembe krščanskega izročila ali prakse, s takšno jasnostjo razodeva *zavest potrebe po spravi*. To védenje se tesno približuje verski zavesti kristjanov.

Smemo izhajati iz dejstva, da tu prihaja na dan neka *skupna človeška zavest*, namreč potreba po spravi, hrepenenje po spravljenem bivanju. Gre za izkustveno védenje, v katero se je pisatelj poglobil, ga izmeril in zaostril do tiste mere, ko so možne samo rešitve, ki presegajo vsakršno človeško izkustvo.

V zgodbi opisano fantastično, sanjsko doživetje, ko pokojni oče obišče sina, lahko pojmujemo kot »nezaključen oklepaj«, »nedokončan stavek«, zasilno rešitev, ki kliče po drugačni rešitvi, rekli bi, po teološki rešitvi.

3. Na koncu je Kolja spravljen. Pri tem je igral pomembno vlogo *spomin (memoria, anamneza)*. Najprej so prihajale moreče slike: puška, kri, umirajoči oče. Potrebno je bilo, da se Kolja ponovno sreča s temi slikami, jih obnovi v spominu, se jim izpostavi in jih ne zatre. A zgolj to še ne prinese sprave. Pot sprave se odpre, ko se nenadoma - pravzaprav se ne ve, zakaj in odkod - pojavijo drugačne podobe, se prebudijo drugačni spomini, ki prikazujejo očeta v drugačni vlogi: kot tistega, ki je skrbel za družino in je bil sposoben tudi prijateljstva in nežnosti.

Tudi tu so korelacije na dlani. Do sprave pride le tam, kjer oživi spomin na ljubezen, kjer se ponavzočijo podobe ljubezni. To se izraža tudi v liturgiji. Jedro in središče krščanske liturgije, tudi liturgije sprave, je spomin (memoria). Spomin je povezan s slavljenjem in zahvalo za zgodovino Božje ljubezni, predvsem za njegovo spravno dejanje v Jezusu Kristusu. »Bogoslužno leto ... je skupek odrešenjskih dogodkov, ki jih Cerkev slavi predvsem v evharistiji kot 'spominjanje' dogodkov, s katerimi je bila Kristusova skrivnost izvršena v zgodovini«.[6]

Današnjo miselnost zaznamuje neka usodna pozabljivost in kratkovidnost, ki se izraža v takšnih in podobnih vprašanjih: Čemu gledati v preteklost, ko je vendar sedanjost tako zanimiva in zahtevna, prihodnost tako pomembna in veličastna. Ne izgubljajmo časa z včerajšnjim dnem, ampak vse sile posvetimo današnjemu in jutrišnjemu dnevu.

Tudi iz ust najodgovornejših ljudi pri nas neprestano poslušamo besede: »Pozabimo preteklost in glejmo naprej. Nehajmo preštevati kosti. Pustimo, kar nas deli in ločuje!« Čeprav se takšni pozivi zdijo dobronamerni, skrivajo v sebi usodno zmoto in zavajanje. Za človeka ali narod je namreč usodno in samomorilsko, če začne pozabljati svojo zgodovino, če je noče razčiščevati, presoditi in oceniti in se iz nje učiti.

Kot je pozabljanje pri posamezniku neke vrste bolezenski pojav (amnezija), tako je nekaj bolezenskega tudi kolektivno pozabljanje, ko narod kot celota izgubi spomin.

Poleti 1994 sem bil navzoč pri odkritju neke spominske plošče zamolčanim žrtvam komunističnega nasilja med vojno in po njej. Pri žalnem spominu je imel prof. Justin Stanovnik pretresljivo in nadvse dragoceno razmišljanje, ki ga je Družina objavila pod naslovom *Spomina ne smemo izgubiti*.[7] Takole je govoril:

»Zakaj je tako važno, da o tem (tj. o zablodah preteklosti) govorimo? Zato, ker nam tisti čas dramatično dopoveduje, da se človek lahko izgubi. Človek lahko pozabi samega sebe, lahko pozabi stara besedila, ki jih je poslušal v šoli in v

[6] F. Oražem, *Leto Kristusove skrivnosti*, Družina, Ljubljana 1989, 5.
[7] *Družina*, 30.10.1994, 7.

cerkvi, lahko pozabi stare zgodbe, ki vse govorijo o tem, kaj je človek. Zato moramo o tem govoriti, ker nam tisti čas naroča, da moramo pozorno živeti. ... Zato, ker je tisti čas dokazal, da človek lahko postane pošast. In če je postal nekoč, lahko postane spet.

Petdeset let je že od tistega časa in stvari so iz tolike daljave videti v drugih razmerjih. Tudi niso za večino več tako boleče. V nekem smislu jih je sprejela vase zgodovina. A to še ne pomeni, da niso naša stvar.

Danes slišite na vsakem vogalu govoriti agitatorje, da je treba prepustiti preteklost preteklosti. Tisti, ki jih pošiljajo, bi želeli, da ostanemo brez spomina. Narod brez spomina! Zbegano ljudstvo, ki ne ve ne kod ne kam. Toda, samo če bomo vedeli, kaj se je z nami dogajalo, bomo vedeli, kaj smo. In samo, če bomo vedeli, kaj smo, bomo vedeli, kaj hočemo. Spomina za nobeno ceno ne smemo izgubiti. To ne pomeni, da nismo dolžni odpuščati. Odpuščati moramo... A to ne izključuje spomina, preprosto zato ne, ker brez spomina ne more živeti ne posameznik ne narod.«

4. Ko se Cerkev s svojim oznanjevanjem in bogoslužjem obrača na človeka, ki potrebuje sprave, ni njen namen samo to, da bi ga prepričala o obstoju takšne potrebe. Pač pa mu govori o izkustvu in zavesti, ki mu pripada že prej, preden prejme to oznanilo, in ki je del njegove *conditio humana*. Ko Cerkev v bogoslužju sprave vzame resno to potrebo, jo formulira in nanjo odgovori, si v veliki meri prisvoji strukture, ki so vpisane v to *conditio humana*. Gre za strukture, ki smo jih srečali v raznih terapevtskih modelih in ki prihajajo na površje v vsakdanjem človeškem izkustvu, kot je razvidno iz opisane zgodbe. Ta zavest vsepovsod, kjer se pojavi, teži k simboličnemu izražanju. Priložnost za takšno izražanje je lahko literarno delo,[8] ki se spoprijema s to zavestjo, ali pa tudi obredne prvine, ki jih srečujemo v omenjenih terapijah.

Nekaj podobnega se dogaja, ko *Cerkev v svojem bogoslužju obhaja spravo.* Ob sorodnih prvinah in vzporednostih zunaj bogoslužja pa prihaja tudi do »ponaredb« in sprevrženj. Najbolj je to očitno tam, kjer današnje terapije razlago izkoristijo za to, da iščejo le opravičila in skušajo ljudem odvzeti vsako breme krivde. S tem jim hkrati odrekajo tudi odgovornost in svobodo. Zdi se, da je ruski ateistični pisatelj bolje poznal človeka kot marsikateri terapevt. Njegova zgodba razodeva razločne vzporednosti s krščanskim pojmovanjem sprave in pokaže naslednjo rešitev: sprava je možna le po ljubezni, ki jo v spominu obnavljamo in anticipiramo; ta ljubezen je resničnost, ki nas prehiteva, obdaja in presega človeške moči. Kristjani vemo tudi za ime te resničnosti in poznamo zgodovino, ki je povezana s tem imenom. V tem imenu in v tej zgodovini prepoznavamo zadnji odgovor na človekovo potrebo po spravi.[9]

II. Sprava kot oznanilo, dar in naloga Cerkve

Cerkev izvršuje službo sprave, ki jo je prejela od Kristusa. Kot takšna je prejela milost in naročilo, da spravo preroško oznanja, jo v življenju in zakra-

[8] Tudi v slovenski literaturi bi se našlo dovolj primerov obdelave vprašanja krivde in sprave. Na misel mi prihaja samo Cankarjeva črtica *Skodelica kave,* v kateri pisatelj na koncu opiše neizmerno bolečino, ker ni nikoli prosil matere odpuščanja za besedo, s katero je bil nekoč ranil njeno ljubezen. Čudovit prizor sprave med sosedoma - zgodi se pred vaško cerkvijo po nedeljski maši - je opisan tudi v Tavčarjevi povesti *Cvetje v jeseni.*

[9] Prim. K.-H. Bieritz, n. d., 7-27.

mentu sprave obhaja, daje pričevanje spravljenega življenja in dela za spravo na različnih področjih osebnega in družbenega življenja.

V nadaljnjem se bomo kratko ustavili pri nekaterih omenjenih nalogah.

1. Sprava in pokora sta predmet oznanjevanja Cerkve

Govorjenje o spravi je aktualno tako znotraj Cerkve kot zunaj nje. Odkar je papež Pavel VI. leta 1975 predložil spravo kot vodilno misel svetega leta, je ta tema znotraj Cerkve vedno znova v ospredju. Sedanji papež jo je izčrpneje obravnaval v okrožnicah *Človekov Odrešenik* (Redemptor hominis, 1979)[10], *O Božjem usmiljenju* (Dives in misericordia, 1980)[11], v apostolskem pismu *Odprite vrata Odrešeniku* (Aperite portas Redemptori, 1983)[12] ob jubilejnem letu odrešenja, najobširneje pa v apostolski spodbudi *O spravi in pokori* (Reconciliatio et paenitentia, 1984)[13]. V svetovni družbeno-politični javnosti je klic po miru in spravi med narodi, verstvi, in veroizpovedmi vse nujnejši in glasnejši. Pri nas pa je ob 50-letnici konca 2. svetovne vojne in začetka komunističnega totalitarnega sistema sprava postala ena najbolj vročih tem.

Ali je krščansko oznanilo o spravi odgovor na hrepenenja človeštva po miru? Ali je mir uresničljiv prek spreobrnjenja, spremembe mišljenja, prek sprave in pokore? Če je odgovor na to vprašanje pritrdilen, potem je »služba sprave« odločilen prispevek kristjanov k miru v svetu.

Ena glavnih nalog pastorale je, da človeštvo, ki je v sebi in z Bogom needino, po delovanju Cerkve spet najde izgubljeno edinost. To perspektivo je naglasil 2. vat. koncil, ko že v prvem odstavku Dogmatične konstitucije o Cerkvi pravi o njej, da je »v Kristusu nekak zakrament, to je znamenje in orodje za notranje zedinjenje z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1; prim. tudi 9, 48, 59 ter B 26; CS 42, 45). Cerkev, ki je »zakrament Duha« (W. Kasper), mora uresničevati zadnji namen vse človeške zgodovine, namreč da oznanja in uresničuje edinost in mir med ljudmi in ljudstvi prek edinosti z Bogom.

To velja za vse njeno pastoralno delo, še posebej pa za »službo sprave«, ki jo je Kristus kot nadaljevanje svojega spravnega delovanja naložil Cerkvi. Sprava, pokora in zakrament sprave spadajo k bistvu krščanstva, k bistvu vsakega krščanskega občestva in k bistvu Cerkve. Kardinal J. Ratzinger je zapisal: »Z oblastjo zavezovanja in razvezovanja (Mt 16, 19 ter 18, 15-18; prim. Jn 20 ,23) je v jedru mišljeno odpuščanje grehov. To se mi zdi nekaj zelo pomembnega: v osrčju novega naročila, ki jemlje moč silam uničenja, je milost odpuščanja. Ta milost vzpostavlja Cerkev. Cerkev temelji na odpuščanju... Po svojem bistvu je kraj odpuščanja, in tako je iz nje pregnan kaos. Odpuščanje ohranja Cerkev skupaj...; ta ni skupnost popolnih, ampak skupnost grešnikov, ki potrebujejo in iščejo odpuščanje... Ključi nebeškega kraljestva so besede odpuščanja, ki jih seveda noben človek ne more izgovarjati sam iz sebe, ampak jih dovoljuje samo Božja moč«.[14]

[10] *Cerkveni dokumenti* 1, Ljubljana 1979.
[11] *Cerkveni dokumenti* 10, Ljubljana 1981.
[12] *Cerkveni dokumenti* 17, Ljubljana 1983.
[13] *Cerkveni dokumenti* 25, Ljubljana 1985.
[14] J. Ratzinger, *Poklicani v občestvo*, Marijina kongregacija slovenskih duhovnikov in bogoslovcev, Ljubljana 1993, 51.

Takšno »občestvo spravljenih in za spravo pripravljenih ljudi« more in mora postati model in živo vabilo na poti k spravljenemu človeštvu. To pa zahteva stalno prenovo mišljenja in spreobračanje vseh udov Cerkve.

a. Sprava in pokora - dve véliki temi razodetja

Spravljivost, pripravljenost za spravo in odpuščanje sta bila za človeka vedno trd oreh. Naravnan je tako, da so mu mnogo bližji nepopustljivost, nespravljivost in preganjanje domnevnega ali dejanskega nasprotnika in sovražnika. Glede na to je sporočilo Nove zaveze velik izziv. Pri tem pa ne gre najprej za neki človeku od Boga naložen nravno-moralni napor, ampak najprej gre za Božji nagovor in njegovo ponudbo. Sicer je nedvoumno povedano, da ni mogoče človeško sožitje brez pripravljenosti za spravo in odpuščanje, hkrati pa je jasno izraženo, da je človek najprej brezpogojno potreben sprave z Bogom in Božjega odpuščanja za svoje zgrešeno delovanje. Vsaka človekova hudobija v odnosu do soljudi namreč vzpostavlja neprimerljivo globlji konflikt: konflikt med človekom in Bogom. Zato je tudi razumljivo, da človek ne more sam obvladati svojega položaja neodrešenosti. Kljub temu pa njegov položaj ni brezupen. Čim bolj to grešno stanje ruši njegov odnos do Boga, sveta in soljudi, toliko večja je Božja pripravljenost za spravo in odpuščanje. To dvoje je brezpogojen in nepreklicen predujem Boga v odnosu do človekovega zgrešenega ravnanja.[15]

»Evangelij miru« - to je kratek povzetek Jezusovega oznanila (prim. Ef 6 ,15). Sprava ljudi z Bogom in med seboj po Jezusovi besedi in življenju, smrti in vstajenju pa je bistvena vsebina tega oznanila. Poslanstvo Cerkve je potemtakem vabiti ljudi, da to spravo sprejmejo in se oklenejo življenja spokornosti (prim. 2 Kor 5, 18-20). V Pavlovih govorih v Apd in v njegovih pismih vedno znova srečujemo te bistvene vidike oznanjevanja. Sprava z Bogom po Jezusu Kristusu je tista prvenstvena resničnost, pokora in spreobrnjenje pa sta odgovora na Božje zveličavno dejanje. »Sprava po Bogu v Kristusu« je velika tema pavlinske teologije. »Smrt njegovega Sina nas je spravila z Bogom... Ponašamo se v Bogu po našem Gospodu Jezusu Kristusu, po katerem smo sedaj dosegli spravo« (Rim 5, 10 sl.). »Če je kdo v Kristusu, je nova stvar. ... Bog nas je po Kristusu spravil s seboj, nam pa naložil službo sprave. Vsekakor pa je v Kristusu spravil svet s seboj..., nam pa naložil, da oznanimo besedo sprave. V Kristusovem imenu smo torej poslani, kakor če bi Bog opominjal po nas: v Kristusovem imenu vas prosimo, spravite se z Bogom« (2 Kor 5, 17- 20). Podobna izvajanja srečujemo v Ef 2, 16; Kol 1, 20.22; Heb 2, 17; 1 Jn 2 ,2; 4, 10.

Kdor je tako v Kristusu in po njem spravljen z Bogom, je usposobljen in dolžan odvrniti se od »malikov« (1 Tes 1, 9), od »mrtvih del« (Heb 6, 1), »del teme« (Rim 13, 12) in se obrniti k Bogu (Apd 14, 14), »k pastirju in varuhu svojih duš« (1 Pt 2, 25). Spreobrnjenje mora vključevati tudi drugačen odnos do soljudi; to je pogoj za udeležbo pri bogoslužju (prim. Mt 5, 24). Naklonjenost do njih je nujna posledica Božje naklonjenosti do nas (prim. 1 Jn 3, 10; 4, 11).

»Spreobrnite se in delajte pokoro!« - to je Jezusovo oznanilo v evangeliju in oznanilo apostolov v prvi Cerkvi. S svojim vabilom k spreobrnjenju in pokori

[15] Prim. C. Schütz (ur.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Herder, Freiburg i. Br. 1992, 1364-1367.

stoji Jezus znotraj velike tradicije starozaveznih prerokov, ki so v Božjem imenu klicali: »Vrnite se k meni, govori Gospod..., in tudi jaz se vrnem k vam« (Zah 1, 3); »Obrnite se k meni in dajte se rešiti« (Iz 45, 22).

V skladu s tem evangeljskim oznanilom sta sprava in pokora tudi stalnici na vseh stopnjah kateheze.

b. Sprava in pokora v okrožnicah Janeza Pavla II.

Odločilne spodbude za to, da bi Cerkev sredi razdvojenega sveta postala znamenje in orodje edinosti in sprave, dajeta že papeževi okrožnici *Redemptor hominis* (RH) in *Dives in misericordia* (DM).

Človek je na tem svetu popotnik, ki je poklican k stalnemu spreobračanju. Živi »'in statu conversionis', v stanju spreobračanja; prav to stanje pa pomeni najglobljo sestavino zemeljskega romanja slehernega človeka 'in statu viatoris', v stanju popotovanja« (DM 13). Kdor je spoznal Boga kot Boga usmiljenja in dobrohotne ljubezni, ne more drugače kot živeti v neprestanem spreobračanju k njemu. »V Cerkvi ... mora biti živa praksa pokore, bodisi kot zakrament bodisi kot krepost spokornosti. ... Cerkev novega adventa mora biti Cerkev evharistije in pokore« (RH 20).

Iz kristjanovega odpiranja Božjemu usmiljenju nastaja nov slog življenja. Ta »obstaja v nenehnem odkrivanju in stanovitnem uresničevanju usmiljene ljubezni« (DM 14), ki daje dušo medčloveškim odnosom, skratka, v »kulturi ljubezni« (Pavel VI.). V duhu usmiljenja bodo prizadevanja za bolj človeški svet obrodila sadove: »Svet ljudi bo mogel postajati 'vedno bolj človeški' samo tedaj, če bomo v vse medsebojne odnose, ki oblikujejo njegov duhovni obraz, vnesli novo potezo - odpuščanje, ki je za evangelij tako bistveno. *Odpuščanje priča, da živi v svetu ljubezen, ki je močnejša od greha.* Razen tega je odpuščanje prvi pogoj sprave, ne le v odnosih Boga do človeka, temveč tudi v odnosih med ljudmi. Svet, ki ne bi poznal odpuščanja, bi bil svet hladne in nespoštljive pravičnosti, v imenu katere bi vsakdo od drugih zahteval le svoje pravice.« »Pravo usmiljenje je tako rekoč najglobljі vir pravičnosti« (DM 14).

Ko Cerkev oznanja in naklanja Božje usmiljenje, ji pri tem gre najprej za spreobrnjenje in zveličanje posameznika in njegov življenjski slog. Poleg tega pa gre tudi za bistveno dejavnost Cerkve: ona »živi pristno življenje, kadar izpoveduje in oznanja usmiljenje« (DM 13). To oblikuje njen pravi »duhovni profil«, to je cilj njenega delovanja: »oznanjati in v življenju uresničevati skrivnost usmiljenja, ki nam sije v Kristusu«.

Cerkev prekaša svetne strukture, ki skrbijo za pravičnost in enakost, s krščanskim usmiljenjem, ki je »najpopolneje utelešena 'enakost' med ljudmi, zato tudi najpopolneje utelešena pravičnost. ... Usmiljenje postaja nepogrešljiva prvina pri oblikovanju medčloveških odnosov v duhu velikega spoštovanja vsega človeškega in medsebojnega bratstva« (DM 14). Jezus Kristus je za ljudi »vzor usmiljene ljubezni do drugih« (DM 3).

Usmiljenje je po eni strani možno samo na temelju pravičnosti: »Zahteve pravičnosti je nujno uresničiti predvsem zato, da ljubezen lahko pokaže svoj pravi obraz« (DM 14). Po drugi strani pa ima usmiljenje »moč, da daje pravičnosti novo vsebino, ki se najbolj preprosto in popolno pokaže v odpuščanju. Odpuščanje dejansko kaže, da je poleg 'povračila' in 'premirja', ki ju

zahteva pravičnost, potrebna tudi ljubezen, če naj bo človek zares človek« (DM 14).

Oznanjati in uresničevati Božje usmiljenje je »poslanstvo, ki ga ima Cerkev kot Božje ljudstvo, poslanstvo, ki ima delež pri Kristusovem mesijanskem poslanstvu in ga nekako nadaljuje« (DM 13). Povzetek mesijanskega oznanila je ravno usmiljena Božja ljubezen. »Svet ljudi bo mogel postajati vedno bolj človeški samo tedaj, če bomo v mnogostransko razsežnost medsebojnih in družbenih odnosov hkrati s pravičnostjo vnesli tudi tisto 'usmiljeno ljubezen', ki sestavlja mesijansko oznanilo evangelija« (DM 14).

Od uresničevanja usmiljenja si papež obeta tudi izpolnitev ekumenske naloge, namreč »združiti vse tiste, ki verujejo v Kristusa«. V priznavanju Božjega usmiljenja in v veri v »ljubezen, ki je močnejša od slabosti človeških razdorov« (DM 13) Cerkev upa uresničiti tisto edinost, za katero je Kristus tako prosil svojega Očeta.

Nekaj več pozornosti je na tem mestu potrebno posvetiti *Apostolski spodbudi o spravi in pokori* (Reconciliatio et paenitentia, RP). V tem dragocenem in bogatem dokumentu, ki je nastal na temelju škofovske sinode jeseni 1983, podaja papež oznanilo pokore in sprave, ki je oznanilo miru, po katerem svet tako hrepeni.

Papežev pogled na današnjega človeka in današnji svet je »zaskrbljeni, pa vendar upanja polni pogled pastirja«, ki opaža med raznimi značilnostmi sveta in človeštva »številne, globoke in boleče razklanosti« (RP 1). Išče vzroke za razdrobljeni svet, za spore »med posamezniki in skupinami, pa tudi na ravni širših skupnosti« in našteva raznovrstne elemente, ki porajajo razdvojenost. »Silovita moč te razdeljenosti spreminja svet, ki v njem živimo, v svet, ki je do svojih temeljev razklan.«

Papež nadaljuje: »Cerkev se ne istoveti s svetom in ni od sveta; vendar pa živi v svetu in je v dialogu s svetom. Zato pa se z druge strani ni čuditi, če je tudi v njeni notranjosti opaziti odmeve in znamenja razdeljenosti, ki jo trpi človeška družba. Cerkev doživlja danes poleg razkolov med krščanskimi občestvi, ki zaradi njih že stoletja trpi, tu in tam razdvojenost v svoji sredi, med svojimi lastnimi sestavnimi prvinami. Le-to povzročajo različni pogledi in izbire na področju nauka in pastorale. Tudi te razdvojenosti se lahko včasih zde neozdravljive.«

Korenino te raztrganosti lahko »ugotovimo le, če pogledamo v globino: najdemo jo v rani, ki je zadela človekovo srce. V luči vere jo imenujemo greh: začenši z izvirnim grehom, ki ga vsakdo nosi že od rojstva kot od naših prvih staršev prejeto dediščino, do greha, ki ga vsakdo stori, ko zlorabi svojo svobodo« (RP 2).

Ob vsem tem zaznavamo pri ljudeh dobre volje in pri mnogih kristjanih »neprimerljivo željo po odpravi razklanosti in po zacelitvi ran, da bi spet prišlo do bistvene edinosti. Ta želja je pri mnogih združena s pravim domotožjem po spravi.« Teženje po iskreni in trajni spravi je »temeljno gibalo naše družbe, nekakšen odsev neuklonljive volje po miru«.

»Vendar *sprava ne more biti manj globoka, kot je razdvojenost.* Domotožje po spravi in sprava sama bosta toliko celostni in uspešni, kolikor bosta prodrli v tisto izvorno razklanost, ki je korenina vseh drugih, to je v greh, z namenom, da to razklanost ozdravita« (RP 3).

Cerkev »skuša iz družbe skrbno in pazljivo razbrati ob znamenjih razdvojenosti tudi nič manj zgovorna in pomenljiva znamenja iskanja sprave.« Njeno po-

slanstvo je, »da oznanja pravi, globoko verski smisel ter integralne (celostne) razsežnosti sprave«

Zadnji papeži vztrajno oznanjajo spravo in vabijo k njej vse človeštvo. Tudi Janez Pavel II. je hotel postaviti v žarišče predmet sprave: najprej tako, da je sklical 6. generalno zasedanje škofovske sinode, ki je bila posvečena spravi in pokori; nato s tem, da je dal jubilejnemu letu ob 1950-letnici odrešenja (1983) za osrednjo misel spravo.

V *Predgovoru* k spodbudi papež razvije glavne misli o spravi, ki se mi zdijo primerne, da jih na tem mestu izčrpneje navajam.

Povezava pojmov »sprava« in »pokora« v apostolski spodbudi ni samovoljna, saj je pokora tesno povezana s spravo. »Sprava z Bogom, s samim seboj in z drugimi zahteva, da se odstrani radikalni razdor, to je greh; do tega pride samo po notranjem preoblikovanju ali spreobrnjenju, ki v življenju prinaša sadove z dejanji pokore« (RP 4).

Karizma in izvirnost Cerkve glede sprave je v dejstvu, »da gre vedno nazaj do izvira sprave« in poišče »skrito korenino, izvir sprave, ki deluje v srcu in v vesti človeka«. »V moči svojega bistvenega poslanstva Cerkev namreč čuti dolžnost prodreti prav do korenin prvotne razklanosti, nastale z grehom, da tam poskrbi za ozdravljenje in tam obnovi tako rekoč prvotno spravo, ki naj bo učinkovit začetek vsake resnične sprave.«

»O tej spravi govori Sveto pismo in nas vabi, naj naredimo zanjo vse, kar moremo; pravi pa tudi, da je sprava predvsem dar Božjega usmiljenja človeku. Zgodovina odrešenja ... je čudovita zgodovina sprave: to je sprave, s katero je Bog, ki je Oče, s krvjo in križem svojega Sina, ki je postal človek, s seboj spravil svet in tako poklical v življenje novo družino spravljenih.

Sprava je postala potrebna, ker je greh povzročil razklanost, iz katerega izhajajo vse druge oblike razklanosti v notranjosti človeka in okrog njega. Da bi bila sprava celotna, se mora človek nujno rešiti od greha, ki naj ga zavrača do najglobljih korenin. Zato tesna notranja vez povezuje spreobrnjenje in spravo: teh dveh stvarnosti ni mogoče ločiti drugo od druge ali govoriti o eni, o drugi pa molčati...

Edinost med ljudmi ni možna brez notranje spremembe vsakega posameznika. Osebno spreobrnjenje je nujna pot do sloge med osebami. Ko Cerkev oznanja veselo novico o spravi..., opravlja resnično preroško vlogo, ko ... kaže na korenino razdorov in vliva upanje na možno zmago nad napetostmi in spori, da bi prišlo do bratstva, sloge in miru na vseh ravneh in v vseh slojih človeške družbe. Cerkev spreminja zgodovinsko stanje sovraštva in nasilja v civilizacijo ljubezni« (RP 4).

Papež nato v prvem delu govori o Cerkvi, kako izvršuje svoje poslanstvo sprave in spreobrača srca, »da bi se spet objela človek in Bog, človek in njegov brat, človek in vse stvarstvo«. V drugem delu je nakazan radikalni vzrok vsake razklanosti ali razdvojenosti med ljudmi, v prvi vrsti pa z Bogom: greh. Končno navaja tista sredstva, ki dajejo Cerkvi možnost, da pospešuje in prebuja popolno spravo ljudi z Bogom, na podlagi tega pa tudi ljudi med seboj.

2. Pričevanje življenja v spravi in prizadevanje za spravo

Tudi za ljudi, ki hočejo zavestno živeti v krščanskem duhu, so sprava, prošnja za odpuščanje in naklanjanje odpuščanja trd oreh. V oznanjevanju je premalo v ospredju buditev in poglabljanje pripravljenosti za spravo in

odpuščanje. Brez tega namreč tudi zakrament sprave ali pokore izgubi smisel. Neodtujljiva vsebina življenja Cerkve in s tem tudi vsakega kristjana je: dajati pričevanje spravljenega življenja in delati za spravo na različnih področjih osebnega in družbenega življenja.[16]

a. Dajati pričevanje življenja v ozračju sprave

Kot kristjani verujemo naslednje: samo zato moremo sprejeti sami sebe z vsemi svojimi neuspehi, slabostmi in krivdami, ker *smo najprej od Boga sprejeti*. Pri tem nikakor ne gre za to, da bi omalovaževali greh in krivdo. Sprejemanje sebe z vsemi brezni in sencami meri namreč na izročitev Bogu - v vernem zaupanju in trdnem upanju, da je on »večji od našega srca in ve vse« (1 Jn 3, 20). Samo toliko, kolikor se bomo izvili iz krčevitosti moralnega prizadevanja in se povsem izročili Božjemu usmiljenju, bo v nas in s tem tudi okoli nas nastajalo vzdušje sprave.

Odpuščanje in sprava ne smeta ostati na površini ali tudi ne biti prenagljena. Kjer ne pride do pristnega spoprijema z žalostjo, kjer ni pogovora in vpogleda ter vživetja v lastno ali tuje doživetje prejetih ali drugemu zadanih ran, tam ostane odpuščanje na površini in ne pride do globinske ozdravitve. Le če je dosežено takšno razumevanje, padejo meje med ranjenim in tistim, ki je rane zadal in roki se skleneta prek prepada. Tedaj se začno rane blesteti kakor na poveličanem Gospodovem telesu in postanejo dragocene. Odtlej pripadajo skupni zgodovini ljudi-sopotnikov. Oboji so obogateni s čudovito izkušnjo: kljub začasnemu prelomu - ali pa prav zaradi njega - so si na kraju še bližji.

Naslednja rabinska zgodba lepo osvetljuje gornjo trditev. »Vsak od nas je z nitko povezan z Bogom. Z grehom se nit pretrga, ko pa se pokesamo, Bog ponovno zveže nit. Pri tem pa se nit nujno nekoliko skrajša in zato smo na koncu Bogu bližje, kot smo bili prej.«

Isto velja tudi za odtujitve in ponovne sprave med ljudmi: prek krivde in sprave si postanejo še bližji.

Nosilni temelj procesa sprave je za nas kristjane Bog, ki se nas je v Jezusu Kristusu usmilil in nas sprejel. V tej moči moremo uresničevati spravo, jo nuditi in sprejemati. Očetova ljubezen nas sprejema takšne, kakršni smo. Zato se moremo spraviti s svojo krivdo in slabostjo, neuspehi in trpljenjem, z lastno življenjsko zgodovino, z okoljem in soljudmi. V moči Božje naklonjenosti in usmiljenja, ki ju doživljamo, se moremo tudi sami v duhu sprave obračati k ljudem.

Najtežja je takšna naklonjenost v odnosu do sovražnika, zlasti še, če ta odklanja spravo. Jezusovo naročilo v govoru na gori »Spravi se hitro s svojim nasprotnikom, dokler si z njim še na poti« (Mt 5, 24) zahteva veliko. Navadno rečemo: »Saj nimam nič proti njemu, naj on napravi prvi korak k spravi.« Toda s tem ostane vse pri starem. *Jaz* moram napraviti prvi korak, *jaz* moram prvi ponuditi roko sprave. Judovski teolog Pinchas Lapide imenuje takšno ljubezen »Ent-Feindungs-Liebe« - ljubezen, ki »raztaplja« in »razgrajuje« sovraštvo. Pomeni pa, da se ne pustim napraviti za sovražnika, ampak napravim drugemu nekaj dobrega. »Ti mene s kamnom, jaz tebe s kruhom«, pravi pregovor. Tudi če -

[16] Prim. K. Baumgartner, *Versöhnung und Busse als Gabe und Auftrag der Kirche*, v: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 132 (1984), 5-11, 129-132, 235-240, 351-355.

oziroma prav zato, ker mi je nekdo prizadel krivico, mu bom storil dobro. Samo tako izpolnim Pavlovo načelo: »Ne daj se premagati hudemu, temveč premaguj hudo z dobrim« (Rim 12,21).

Veliko je tako zavozlanih položajev, da sprte stranke same ne morejo iz njih: to velja v odnosih med starši in otroki, med sosedi, političnimi in vojaškimi nasprotniki in tudi med veroizpovedmi. Potrebujejo *posrednika sprave in miru.* Mar ne pristoji takšno spravno posredovanje, takšna posredniška in mirovna naloga na poseben način ravno kristjanom in Cerkvi? Pri tem mislim tudi na posredovanja svetega sedeža pri mednarodnih sporih.[17] Samo tisti, ki so doživeli spravo, jo lahko posredujejo naprej; samo tisti, ki živijo v miru, lahko delajo za mir. V tem je pričevanje spravljenega človeka, to je pogoj, da smo kristjani prepričljivi: če smo sami pripravljeni za spravo in sposobni tudi druge vanjo pritegniti.[18]

b. Zavzemanje za spravo

Brat Frančišek Asiški je postal za mnoge današnje ljudi, zlasti za mlade kristjane, simbolična postava in zgled, kako uresničevati spravo in mir. Njegovo prizadevanje je prepričljivo opisano v legendi o srečanju z volkom iz Gubbio: Frančišek in njegovi prijatelji dosežejo, da se krvoločni volk, ki je sejal strah po mestu, spremeni v jagnje, »volk-sovražnik« postane »volk-brat«. Frančišek tu izpolnjuje Jezusovo naročilo: »Pojdite! Pošiljam vas kakor jagnjeta med volkove« (Lk 10,3) - to je nezavarovane, brez obrambe in nasilja. »Nenasilni bodo na koncu nasilneže spreobrnili k nenasilju,« je zapisal H. Spaemann. To zahteva, da *z Jezusovo močjo najprej v samem sebi premagam nasilno naravo.* Zahteva tudi, da se zavedam tveganja: kar se je zgodilo Jezusu, Božjemu Jagnjetu, ki so ga v tem volčjem svetu raztrgali, se lahko zgodi tudi meni.

Velik blagoslov za svet so ljudje, ki v moči takšne vere delajo za spravo, čeprav ni videti dosti izgledov za uspeh. Kristjani in duhovniki, ki smo obenem v zakramentu sprave delivci Božjega odpuščanja, smo k temu še toliko nujneje poklicani.

K temu posredništvu spada poslušanje in vživljanje v ljudi, a tudi to, da *nedvoumno predstavimo krščansko zahtevo glede sprave.* Pomembna je tudi molitev za sprte stranke in če je mogoče, skupaj z njimi. Pri tem se navadno izkaže naslednje: kdor se sam postavlja za temelj in merilo svojega ravnanja in nehanja, se bo zapiral vsakršnemu povabilu k spravi. Za resnični in zadnji temelj pripravljenosti za spravo se izkaže vera v odpuščajočega Boga, ki ga potrebujem tudi jaz in ki mi odpušča le toliko, kolikor sem tudi sam pripravljen odpuščati.

Gotovo je kdaj hudo trpljenje, ki je bilo komu prizadeto, tako visok prag, da ga leta in leta ne more prestopiti. Obstaja pa tudi popolna zaprtost in zakrknjenje, trmasto vztrajanje pri svojem, odklanjanje roke, ki je iztegnjena v spravo in zavračanje posrednika pri spravi. Kjer se to zgodi, imamo opraviti z nevero, z *odklanjanjem odrešenja.* Kako bi namreč mogel upati v usmiljenega Boga, če pa sam odklanjam usmiljenje? Trdota srca je zakrknjenje in *odklanjanje daru Božjega Duha.* Navsezadnje je Sveti Duh tisti, ki »deluje v srcih ljudi, da se sovražniki spravijo, si nasprotniki podajo roke in se sprti narodi odločijo za

[17] Prim. *Apostolska spodbuda o spravi in pokori,* v: *Cerkveni dokumenti* 25, 43.
[18] Prim. K. Baumgartner, n. d.,351-353.

sodelovanje«. Božje delo je, »če sporazumevanje prevladuje nad vojskovanjem, če odpuščanje zmaguje nad maščevalnostjo in ljubezen premaguje sovraštvo« (evharistična molitev za spravo).

Cerkev dela za spravo in mir na več ravneh. Za ta cilj si z molitvijo, obveščanjem in dejavnostmi prizadeva npr. mednarodno mirovno gibanje *Pax Christi* (Kristusov mir). Od srede 60. let se trudi zlasti za spravo med nemškim in poljskim ljudstvom. L. 1984 je skupina mladih iz tega gibanja romala v nekdanji Stalingrad in tamkajšnjemu škofu izročila svečo kot simbol pripravljenosti za spravo. Karmeličanke, ki so se naselile na kraju nekdanjega koncentracijskega taborišča Dachau, so iz barake, kjer so bili zaprti Rusi, ponesle nekaj grud zemlje in jo izročile pravoslavnim redovnicam v Kijevu ter jih prosile za povezanost v molitvi. Pri vseh srečanjih z rusko Cerkvijo so naletele na izjemno odprtost za spravo.

Vendar niso vedno potrebna takšna velikopotezna dejanja. Molitev in dobrohotno posredovanje more tudi v okviru župnije, naselja, občine ali škofije graditi mostove sprave.

Taizejska skupnost v jugovzhodni Franciji se je vse od svojega nastanka pod vodstvom Rogerja Schutza postavila v službo sprave. Ta burgundska vasica je postala kraj dialoga, kontemplacije in skupne molitve, ki presegajo meje veroizpovedi in narodnosti. Neprestano išče nove odgovore in nove poti do njih in se hrani iz skupnega življenja v navzočnosti Kristusa. Cilj njihovega prizadevanja sta predvsem ekumenizem, to je zbližanje in končna edinost Cerkva ter socialna pravičnost. Pri ekumenizmu gre za več kot le za teološko soglasje med krščanskimi Cerkvami. Gre za ponovno osvojitev tega, kar je za krščanstvo temeljno in za spravo med vsemi ljudmi. K temu cilju so služila velika srečanja mladih v letih od 1970 do 1978 pod imenom »koncil mladih« in vsakoletna srečanja oz. romanja mladih od l. 1979 naprej.

Ustanovitelj gibanja Roger Schutz napiše vsako leto poslanico mladim. Za božič l. 1982 je po nekajtedenskem bivanju v Rimu naslovil na svetovno javnost *Pismo iz katakomb*, ki prinaša tudi pretresljiv poziv krščanskim Cerkvam. To besedilo je dokoment časa in govori iz duše neštetih ljudi, ki so jim pri srcu prenova, mir in sprava. Takole pravi:

»Cerkev, postani to, kar ti narekuje tvoje najgloblje bistvo: pokrajina živih, prostor sprave, dežela preprostosti. Cerkev, dežela živih, odgovori na naša pričakovanja. Odpri vrata upanja, zaupanja in veselja. Cerkev, bodi prostor sprave. Evangelij vabi kristjane, da bi bili resnični udje na Kristusovem telesu, ne pa pristaši, somišljeniki ali celo gorečniki za lastno veroizpoved. Vidna sprava med kristjani ne trpi nobenega odlašanja več. Le tako bodo mogli biti kvas miru in zaupanja sredi vseh narodov. Cerkev, postani dežela preprostosti. Namesto da bi spravljala na kup, zberi pogum za delitev. Beda in revščina ne prihajata od Boga. Krivična razdelitev dobrin na zemlji je eden od vzrokov za oborožene spore. V Kristusovem imenu prosim: ne več vojne. Cerkev, bodi dežela medsebojne delitve in tako postani tudi dežela miru.«

Za nas vse je še posebej pomemben naslednji stavek iz tega pisma iz katakomb: »Pomisli, da se mir začenja graditi tudi v tebi. Razširjaj ga okoli sebe, ne teoretično, ampak v oprijemljivih dejanjih.«. Sprava in mir se začenjata znotraj naših štirih zidov in pred lastnimi hišnimi in cerkvenimi vrati.[19]

[19] Prim. K. Baumgartner, n. d., 353-355.

Leta 1989 je bilo v Baslu v Švici veliko ekumensko zborovanje pod geslom *Mir v pravičnosti*. Trdijo, da je bil to najpomembnejši ekumenski dogodek, odkar je prišlo do razkola v Cerkvi po reformaciji. Zborovanje sta v enaki odgovornosti in zavzetosti pripravljali Katoliška in nekatoliške Cerkve.

To je bila javna in slovesna potrditev, da se kristjani zavedamo svoje odgovornosti in hočemo z vsemi močmi sodelovati v prizadevanju za pravičnost in mir in za ohranitev stvarstva, in to v ekumenski in mednarodni obliki v preseganju vseh ločitev in meja.

Na zborovanju so bili tudi slovenski zastopniki: dr. Drago Klemenčič kot član pripravljalnega odbora in prof. dr. France Bučar kot član uredniške skupine sklepne listine. Z nekaj najbolj tehtnimi odlomki, ki zadevajo našo temo, sklepam svoje razmišljanje:

»V Kristusu, križanem in vstalem, se je človeštvu odprla pot do miru z Bogom in med seboj... Sprava v Jezusu Kristusu nam je odprla vrata v večno življenje.

Sprava z Bogom je bistvo evangelija miru (Rim 5,1) in Cerkev je poklicana, naj priča za to spravo. Kakor je Kristus nam prinesel spravo, moramo biti tudi mi znanilci sprave svetu... Milostljiva Božja ljubezen, ki odpušča grešnemu človeštvu, je temelj naše ljubezni do prijateljev in sovražnikov... Jezusovo izrečno odklanjanje vsakršnega nasilja nas navaja k ljubezni, ki si prizadeva prepričati tudi sovražnika, naj preseže sovraštvo in nasilje. Ljubezen je pripravljena potrpeti. Ljubezen obsoja nasilje kot krivično dejanje in tudi z nasilnežem vzpostavi odnos miru...

Naš Gospod Jezus Kristus je porušil zidove razdeljenosti. Kristusovo skrivnostno telo je v najglobljem pomenu besede 'preseženo sovraštvo', zato želimo, da bi bilo ekumensko gibanje v Evropi gibanje sprave.«[20]

Povzetek: **Bogdan Dolenc, Sprava kot osebna in skupnostna naloga**

Potreba po spravi je bistvena prvina človekove »conditio humana« in trajen del njegove zavesti. Deterministične teorije in terapije sicer odkrivajo socialne in kulturne vzroke zla, obenem pa skušajo posameznika razbremeniti odgovornosti za lastna dejanja. S tem zanikajo njegovo svobodo in človeško dostojanstvo. Bistveno vlogo pri spravi - tako na človeški kot na religiozni ravni - igra anamneza (spominjanje).

Cerkev je v današnjem razdvojenem svetu poklicana, da spravo preroško oznanja, da jo v zakramentu sprave obhaja, da daje pričevanje spravljenega življenja in dela za spravo na vseh ravneh življenja. Nosilni temelj procesa sprave je za kristjane Bog, ki nas je v Jezusu Kristusu spravil s seboj. V njegovi moči je kristjan sposoben in dolžan spravo nuditi (prositi za odpuščanje) in jo sprejemati (odpuščati). V skladu z molitvijo očenaša in z govorom na gori mora prvi odpuščati in ljubiti tudi sovražnike.

[20] *Mir v pravičnosti, Sklepna listina evropskega ekumenskega zborovanja KEK in CCEE*, Basel - Švica, od 15. do 21. maja 1989, v: *Cerkveni dokumenti* 42, Ljubljana 1989, členi 26, 27, 32, 65.

Summary: **Bogdan Dolenc, Reconciliation as Personal and Community Task**

The need for reconciliation is an essential element of »conditio humana« and a permanent part of human consciousness. Deterministic theories and therapies discover social and cultural causes of evil, yet at the same time they try to clear the individual of any responsibility for his own deeds. Thereby his freedom and human dignity are negated. An essential role at reconciliation - at the human as well as at the the religious level - is played by anamnesis (remembering).

In today's divided world the Church is called upon to prophetically announce reconciliation, to celebrate it in the sacrament of reconciliation, to bear witness of reconciled life and to work for reconciliation at all levels of life. The fundamental basis of reconciliation for the Christians is God, who reconciled us with himself in Jesus Christ. In his power the Christian is able and required to offer reconciliation (ask for forgiveness) and to accept it (forgive). In accordance with the Lord's prayer and the Sermon on the Mount, he must forgive first and also love his enemies.

Drago Ocvirk

Strpnost in identiteta ali drugi kot bližnjica do sebe

Kakor sem jaz vas ljubil, tako tudi vi ljubite drug drugega! Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste ljubili drug drugega
(Jn 13, 34-35)

Toleranca ali strpnost, ki ji je posvečeno letošnje leto, je eden od osnovnih idealov novega veka. To je toliko bolj upravičeno, ker je Evropi dejansko omogočila, da je preživela razkroj zahodnega krščanstva. To jo je vse od Konstantina dalje združevalo in navdihovalo, zaradi spopada med katoličani in protestanti pa je začelo ogrožati njen obstoj. »Strpnost dobi vlogo kreposti šele od 16. stoletja dalje. Zato je bil potreben najprej tak razkol v verski skupnosti, da je imela dve teologiji za nespravljivi. Potrebna pa je bila tudi krepitev politične oblasti, zaradi katere se je ohranitev držav pokazala kot zaželena, ne glede na konfesionalne delitve. V majhnih državah je tradicionalna povezava med vero in državno ureditvijo vodila k načelu cuius regio eius religio, (čigar oblast, tistega vera); v večjih enotah, kjer sta se tekmovalni Cerkvi prepletali, pa je bilo treba to klasično načelo opustiti in na njegovo mesto postaviti načelo sožitja.«[1]

Tako je Evropa prešla iz tradicionalne idejno enotne, a v sebi pestre in razvejane, hierarhično urejene družbe v moderno, idejno pluralno, a egalitarno družbo. Strpnost se je izkazala kot edini možen izhod iz krize, ki je grozila obstoju Evrope, ko so se v imenu pravovernosti med sabo neusmiljeno spopadali Kristusovi učenci. Morije v obliki »verskega čiščenja« ni bilo mogoče zaustaviti drugače, kakor da so se pripadniki različnih veroizpovedi sprijaznili s strpnim sožitjem v isti družbi. To seveda ne pomeni, da so se ljudje odpovedali svojim prepričanjem, pogledom ali veri, ampak da tudi drugim dopuščajo pravico do lastnega prepričanja, pogledov ali vere.

Potreba po strpnosti se je dodatno pokazala v našem stoletju, ko se je moderna družba uresničila v svoji najslabši možni obliki: v totalitarizmu fašističnega, nacističnega in komunističnega tipa. Slovenci smo bili ujeti v vse tri totalitarizme (najdlje v komunističnega), ki so uničevali življenje in zatirali njegovo pestrost. V demokratično Evropo vstopamo tako s polstoletno zamudo,

[1] B. Guillemain, *Idée de tolérance,* v: *Encyclopaedia universalis,* Supplément, Le savoir, Paris 1990, 1875-1878.

usodno zaznamovani s skrajno nestrpnostjo, ki jo je v imenu razrednega boja izvajala komunistična partija proti vsem drugače mislečim.

Ker je navada železna srajca in se ni mogoče čez noč spreobrniti iz nestrpnega človeka v strpnega, kaj šele spremeniti kolektivno zavest, gojijo nosilci totalitarizma in tisti, ki so se z njim okoristili, svojo nestrpnost do drugače mislečih, še zlasti katoličanov, tudi v pokomunizmu. Preveč je dejanj in kazalcev, ki neovrgljivo razodevajo skrajno nestrpnost do vsega, kar je povezano s katolištvom, da bi jih posebej omenjali. Naj za primer navedem le diskriminacijo kristajnov v šoli, ki se izvaja v imenu nekakšne nevtralnosti šolskega prostora. Dejansko pa je ta nevtralnost le slaba krinka za skrajno nestrpnost do večinskega prebivalstva Slovenije in nasilen poskus, da bi ohranili monistično, nedemokratično šolo; tokrat v službi nestrpnega, totalitarnega liberalizma.

O tem svojevrstnem nestrpnem liberalizmu, ki je nedvomno naša posebnost in nima nič skupnega z evropskim, dr. Bučar upravičeno ugotavlja: »Mladim ljudem, ki so zrasli izključno iz komunistične ideologije ali vsaj komunističnega okolja, je moralni svet sodobne demokracije popoln tujek v njihovem pojmovanju. Svet, ki ga ne razumejo, v katerega kratko malo nimajo dostopa... Liberalizem je postal nadomestek za komunizem.«[2] Tako ideološko nestrpnost, ki je temeljito izčrpala naš narod, nadaljujejo v prehodu iz totalitarizma v demokracijo liberalni mladci nekdaj absolutne Partije. To seveda ne pomeni nič drugega, kakor da smo še zelo daleč od pluralne demokracije, ki priznava in spoštuje človekovo pravico do lastne vesti in mišljenja.

Razmere, v katerih katoličani živimo, nas že pol stoletja silijo, da smo še kako dojemljivi in občutljivi za strpnost, si jo želimo in si zanjo prizadevamo. V polstoletni vlogi grešnega kozla in dežurnega krivca smo se še kako utrdili v spoznanju, da je strpnost vrednota. Še več, poskušamo jo nadgraditi in dopolniti s spoštovanjem do vsakega človeka in skupine, naj bodo še tako različni od nas, ter v dialogu in debati, tudi v polemiki (zakaj ne!), iščemo in postavljamo temelje za skupno sožitje in sodelovanje ter duhovno in materialno blaginjo.

Vendar nas k takim stališčem in delovanju ne navaja v prvi vrsti naša družbena in zgodovinska skušnja, marveč predvsem vera v Boga, t.j. odpiranje tistemu, ki je povsem drugačen od nas, tujec par excellence, a vendarle vidimo v njem vir življenja, in to življenja v obilju, ki nikoli več ne mine. Obenem pa se zavedamo, da ne ljubimo Boga, ki ga ne vidimo, če ne ljubimo brata in sestre, ki ju vidimo. Še več, po tujcu, ki je drugačne barve, narodnosti, nazorov, starosti ipd., sprejemamo njega, ki ga kličemo naš Odrešenik, Oče življenja in Duh ljubezni. Naša vera se tako preverja v naši strpnosti, še več, v našem spoštovanju in sprejemanju drugih in drugačnih. Oni so bližnjica do nas samih, do naše resnične krščanske identitete.

1. Ujetost v logiko istega

Resnici na ljubo je treba priznati, da kristjanom ni vedno uspevalo imeti takega pozitivnega odnosa do drugih in drugačnih, kakor ga narekuje logika vere, kolikor je resnično priznavanje D/drugega. Vpeti v miselnost določene družbe so tudi kristjani bolj ali manj podlegali njeni logiki, logiki ohranjevanja in

[2] F. Bučar, Ujetniki preteklosti, Mihelač, Ljubljana 1995, 20.

preživetja, ki je logika istega, logika monologa in logika enačenja resnice s svojimi pogledi. Na takih izhodiščih, ki seveda niso nobena krščanska posebnost, marveč so ena od sestavin družbenosti na sploh, pa je krščanstvo lahko delovalo tudi nasilno do drugih v imenu svoje vere.

Zato ni povsem brez podlage kritika nekaterih oblik in izrazov vere, ki jih ima Feuerbach v svojem delu Bistvo krščanstva za protislovje ljubezni. »Narava vere kot take je povsod ista. Vera po svojem bistvu obsoja, preklinja. Vse blagoslove, vse dobro grmadi nase, na svojega boga, kot ljubimec na svojo ljubljeno, vse prekletstvo, vse nadloge in zlo pa meče na nevero. Vernik je blagoslovljen, bogu všečen, večne blaženosti deležen; nevernik preklet, od boga zavržen in od ljudi zavrnjen; zakaj, kar bog zavrača, človek ne sme sprejeti, temu ne sme prizanašati; to bi bila kritika božje sodbe. Muslimani pokončujejo nevernike z ognjem in mečem, kristjani z ognjem pekla. Toda ogenj onstranstva vdira tudi že v tostranstvo, da bi razsvetlil noč nevernega sveta... Vera je nasprotje ljubezni. Ljubezen spoznava tudi še v grehu krepost, v zmoti resnico. Samo odtlej, ko je na mesto moči vere stopila moč naravne enotnosti človeštva, moč uma, humanosti, vidijo tudi v politeizmu, v malikovanju nasploh resnico ali vsaj poskušajo s človeškimi, naravnimi vzroki razložiti tisto, kar v samo sebe ujeta vera izpeljuje samo iz hudiča.«[3]

Feuerbachova kritika vere je v bistvu kritika delovanja totalitarne in absolutne ideologije. Skoraj z istimi besedami je goreča komunistka v trenutku iskrenosti opisala svojo vero v komunizem: »Moja aktivistična energija pa še ni upadla. Vedno znova je izhajala iz mene kot moj najboljši del, predan stvari jutrišnjega boljšega življenja. Iskreno sem verovala vanj in iskreno sovražila naše sovražnike. Ideja dobrega me je vso prevzela. Slabo – mlačnost ljudi, apatijo ali tudi njihovo nestrinjanje – sem razumela kot slabost ljudi, ne Ideje same. Počasi, ne da bi se tega zavedala, se mi je v dušo selila ošabnost Absolutnega vedenja. Bila sem nekaj več od drugih ljudi, ki niso vedeli za to Dobro, za Nujnost, da moramo delati tako in samo tako, da bomo kdaj dosegli Raj na zemlji. Moja vzvišenost je bila prav tako iskrena in, če hočete, nedolžna, kakor je bila moja vera v PRAV ideologije, ki sem ji pripadala z vsem srcem... Kar samoumevno mi je postajalo, da smo ljudje a priori razdeljeni na tiste, ki SMO, in tiste, ki pravzaprav nekako NISO, saj nimajo (Naše) absolutne resnice, ker pač še niso dovolj zavedni ali pa je – hudiči – celo nočejo sprejeti. In kar samoumevno mi je postajalo, da smo nekateri ljudje bolj NAŠI, bolj Slovenci in Jugoslovani, od drugih. Nisem pomislila na to, da smo vendarle vsi doma v tej družbi.«[4]

Komunizem vsebuje v svojem nauku razredni boj in pripadnike naravnost sili, da ustvarjajo sovražnike in jih pokončujejo, njihove zločine pa prikazuje kot največje junaštvo. Tako se združita v eno človeška podlost in totalitarna ideologija, ki jo opravičuje. Čeprav ni v krščanski veri nobenih prvin, ki bi opravičevale nasilje nad drugim, pa so jo ljudje nemalokrat zlorabili, da bi z njo dosegali svoje osebne, politične in druge cilje ter pokrili svoje zločine. Ravno takšno zlorabo vere je papež obžaloval v apostolskem pismu V pričakovanju tretjega tisočletja.[5]

[3] L. Feuerbach, *Bistvo krščanstva,* Ljubljana 1982, 316-319.

[4] S. Hribar, *Ali vas ateizem (ideologija) omejuje pri ustvarjalnem delu?* Svetost resnice in ideologije, v: *Ustvarjam, torej sem,* MD, Celje 1985, 202.

[5] Pismo bo kmalu izšlo v *Cerkvenih dokumentih.*

»Pravično je, da se Cerkev ob koncu drugega tisočletja krščanstva bolj živo zave greha svojih otrok. Zato naj se spomni vseh okoliščin, v katerih so se skozi njeno zgodovino njeni otroci oddaljili od Kristusovega duha in njegovega evangelija. S tem niso pred svetom pričevali z življenjem, ki ga navdihujejo verske vrednote, ampak so mu predstavili načine mišljenja in delovanja, ki so bili resnično protipričevanjski in pohujšljivi (33).

Med grehi, ki zahtevajo večji napor v pokori in spreobrnjenju so:

– tisti, ki so prizadeli edinost, katero hoče Bog za svoje ljudstvo. V tem tisočletju, ki se končuje, je cerkveno občestvo še bolj kot v prvem, včasih zaradi napak obeh strani, doživljalo boleče razkole (34).

– Drugo boleče poglavje, o katerem ne morejo otroci Cerkve razmišljati, ne da bi se spreobrnili, je strinjanje, predvsem v nekaterih stoletjih, z metodami nestrpnosti in celo nasilja v službi resnice... Iz teh bolečih dejanj v preteklosti izhaja nauk za prihodnost, ki mora spodbujati vsakega kristjana, da se odločno drži zlatega pravila, ki ga je določil koncil: 'Resnica ne sili ljudi k priznavanju drugače kakor z lastno močjo, ki blago, a hkrati silno prodira v duha' (VS 1) (35).

– Na pragu tretjega tisočletja morajo kristjani v skromnosti stopiti pred Gospoda in se vprašati o odgovornosti, ki jo imajo tudi sami za zlo našega časa. Poleg številnih svetlih plati ima namreč naš čas veliko senčnih« (36).

Kot je absolutizacija svojega naroda vir nasilja v odnosih med narodi, tako je absolutizacija določenih oblik verskega nauka, prakse in ustanov vir nestrpnosti in celo nasilja med pripadniki različnih religij. V ozračju absolutizacije verskih izrazov in oblik ni mogoč dialog, ampak le zmaga enega nad drugim. Tedaj se prikazujejo le takšne ali drugačne »križarske vojne« kot edina rešitev. Ko se ozira sedanji papež v preteklost, zavrača nasilje kot način reševanja verske in siceršnje različnosti. O sv. Katarini Sienski, ki je spodbujala papeža Gregorja XI. na tako pot, pravi, da »je bila tudi ona otrok svojega časa. V svoji upravičeni gorečnosti za obrambo svetih krajev je prevzela prevladujočo miselnost tistega časa, ki je zahtevala, da se za izpolnitev te naloge uporablja orožje.« Zato papež v istem nagovoru zatrjuje, da je dialog »najbolj ustrezno sredstvo in najbolj skladno z evangelijem za soočanje s problemi, ki se lahko porajajo v odnosih med ljudstvi, verstvi in kulturami.«[6]

Razumevanje, izražanje in udejanjanje vere kristjanov vedno – v dobrem in slabem, tako kot pri sv. Katarini Sienski – določa tudi miselnost in praksa družbe, v kateri živimo, obenem pa na to miselnost in prakso tudi mi vplivamo in jo bolj ali manj uspešno spreminjamo. Pogled v zgodovino nam pokaže, kako smo v tem smislu omejeni, še zlasti kadar smo se srečevali s tistimi, ki so različni po veri in kulturi od nas.

2. Različne oblike srečevanja drugih v zgodovini

Kristjani smo poklicani, da zapustimo svojo domačijo in domovino ter gremo na tuje, h kulturno-civilizacijsko in versko drugim in drugačnim. V tem poslanstvu je treba krmariti med dvema skrajnostima, kot sta samopoveličevanje in samozanikanje. Drugega zanikamo, ga damo v nič, ko zanikamo vrednost nje-

[6] G. Zizola, *Le pape contre les croissades,* v: *L'Actualité religieuse* 131, 1995/3, 6.

gove kulture in religije, sebe pa, ko izgubimo svojo vero in identiteto ter se utopimo v drugi kulturi in veri. Ko se to dogaja, med ljudmi ni resničnega srečanja, izmenjave in dialoga ter medsebojne obogatitve, marveč le monolog in premoč enega nad drugim.

Prava rešitev tudi ni sinkretizem, ki se danes vse bolj uveljavlja na področju duhovne ponudbe, ko ljudje paberkujejo po različnih verstvih in si delajo duhovne kolaže, zlepljenke po lastni meri in okusu. To naj bi bila moderna oblika medverske strpnosti. Vendar pa je vprašanje, če ne vodijo take duhovne zlepljenke, ki jih prakticirajo različne novodobne sekte in gibanja, v nove oblike odtujenosti in s tem nestrpnosti ter nasilja.

Zgodovina krščanstva je zgodovina srečevanja z drugimi in drugačnimi, ki so krščanstvu vedno odpirali nova obzorja in mu dajali nove izrazne oblike. To srečevanje je bilo vedno odvisno od miselnosti, v kateri so kristjani živeli, in od razumevanja, ki so ga imeli o sebi in svoji veri. Zato se je dogajalo na različne načine: od dialoga, spoštovanja in sodelovanja do monologa, preziranja in nasilja. Teologi govorijo danes o šestih velikih oblikah ali paradigmah krščantva skozi zgodovino.[7] Vsakokratno samorazumevanje krščanstva je vsebovalo tudi posebno obliko odnosa do drugih, ki se je kazala predvsem v pojmovanju in uresničevanju lastnega poslanstva. Ker nas v mednarodnem letu strpnosti zanima prav odnos do drugih, se bomo na kratko ustavili pri različnih oblikah ali paradigmah misijonske dejavnosti in misli skozi zgodovino.[8]

2.1. Novozavezni misijonski modeli

V Novi zavezi srečamo tri vidne misijonske modele. Za Mateja je misijonstvo pridobivanje učencev, pri Luku je misijonstvo pričevanje o Jezusu in njegovih delih ter oznanjevanje spreobrnjenja, odpuščanja grehov in odrešenja. Pri Pavlu pa je misijonstvo povabilo ljudem, naj se pridružijo eshatološkemu občestvu. Glede Jezusovega pojmovanja misijonstva, pa se strokovnjaki strinjajo, da je Jezus prišel oznanit veselo novico izvoljenemu ljudstvu, vendar pa iz njegovega nauka veje vesoljnost. Vso dejavnost, misel in ustanove je namreč podredil človeku in njegovi uresničitvi v novi zavezi darovanjskih odnosov z Bogom in ljudmi.

Krščanska misel in praksa novozavezne Cerkve sta se oblikovali ob soočenju z drugimi, sta sad poslušanja/odgovarjanja, polemik in dialoga. Zato odnos do drugih in poslanstvo nista uniformirana, temveč imata v prvi Cerkvi različne oblike. Ta novozavezna pluralnost je zavezujoč napotek za vse, ki imajo Novo zavezo za knjigo razodetja.

2.2. Patristični in pravoslavni model

Misijonsko dejavnost v tem modelu navdihuje Janezova misel: »Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jn 3, 16).

[7] Prim. H. Küng – D. Tracy, *Paradigm Change in Theology,* New York 1989.
[8] D. J. Bosch, *Transforming Mission,* Paradigm Shifts in theology of Mission, New York 1991.

Ko je krščanstvo prestopilo iz hebrejskega sveta v helenskega, je pretrgalo popkovino z judovstvom, stopilo iz zibelke in zaživelo samostojno. Ta podvig je uspel, ker se je krščanstvo oprlo na grško filozofijo in kmalu postalo vodilna misel, vera philosophia, v cesarstvu. Kakor je bila krščanska vera kritično ustvarjalna do tempeljskega judovstva, tako je bila tudi do helenizma. Po eni strani ga je sprejemala, po drugi pa zavračala. V tej ustvarjalni napetosti med kontinuiteto in diskontinuiteto vere z družbeno-kulturno-religijskim sistemom si je »izbirala« svoj izrazni material in si ustvarila lastno podobo.[9] Avguštin je zapisal v delu De doctrina christiana: »Če so tako imenovani filozofi izrekli stvari, ki so resnične in v soglasju z našo vero... ne le da ne smejo nagibati k strahu, marveč... jih moramo sprejeti za našo uporabo... Ali niso takih stališč izrekli mnogi naši verniki?.. Ciprijan, Laktancij, Viktorin, Optat, Hilarij, če naj govorim samo o mrtvih, in neštevilna množica Grkov?« (30). »Prizadevanju za asimilacijo se pridružuje drugo, nič manj pomembno in od prvega neločljivo, katero bi mogli imenovati prizadevanja za disasimilacijo. Zasidrani v pravilu vere so očetje sprejeli mnoge prispevke grško-rimske filozofije, vendar pa so zavrnili njene hude zmote, pri čemer so se posebej izogibali nevarnosti sinkretizma, tako močno razširjenega v takrat prevladujoči helenistični kulturi, pa tudi racionalizma, ki je grozil, da bo vero skrčil le na tiste vidike, ki so bili sprejemljivi za helenistično racionalnost. 'Proti njihovim velikim zmotam', tako piše Avguštin, 'je potrebno braniti krščanski nauk'« (31).[10]

Metode očetov žal niso več uporabljali ne v bizantinski ne latinski Cerkvi, temveč so njihov nauk, predvsem verske resnice, prenašali v druga kulturna okolja kot izvozno blago, tako da vere niso več inkulturirali – kot pravimo danes – v drugačnih kulturno-družbenih danostih. Razlog za to je tudi v tem, da so skrb za širjenje vere, ko je postalo krščanstvo državna religija, prevzeli vladarji, ki so s širjenjem svojega vplivnega območja, širili tudi državno vero, da bi si tako lažje podredili nanovo osvojena ljudstva. Posredovanje vere je zato postajalo vse bolj vsiljevanje na tujem izdelane resnice, ki so jo morala podrejena ljudstva sprejeti s sklonjeno glavo.

2.3. Srednjeveški rimokatoliški vzorec

Vodilo tega misijonskega modela so nemalokrat besede gospodarja, ki v evangeljski priliki naroča služabniku: »Pojdi na pota in vzdolž ograj in primoraj ljudi, da pridejo in se moja hiša napolni« (Lk 14, 23).

Temelje tega modela je nehote postavil sv. Avguštin. Iz njegovih spisov proti Pelagiju in donatistom se je sčasoma oblikovala misel o individualnem odrešenju in o Cerkvi kot edini nositeljici odrešenja. Kdor se je hotel zveličati, je moral vstopiti v Cerkev. Misijonstvo je tako postajalo uvajanje v občestvo odrešenja, v Božjo državo.

To prepričanje se je razvilo do skrajnosti, kot jih najdemo pri Bonifaciju VIII. leta 1302 v buli Unam sanctam: »Izjavljamo, trdimo, definiramo in razglašamo, da je za odrešenje vsakega človeškega bitja neobhodno potrebno, da je podložen rimskemu papežu.« V enakem duhu pravi koncil v Firencah leta

[9] Prim. A. Paul, *Leçons paradoxales,* Sur les juifs et les chrétiens, Paris 1992.
[10] Kongregacija za vzgojo, Študij cerkvenih očetov, CD 44, 37.

1441: »Ne le pogani, ampak tudi judi, heretiki in razkolniki ne bodo deležni večnega življenja. Šli bodo v večni ogenj, ki je bil pripravljen za hudiča in njegove angele, razen če se pridružijo Katoliški Cerkvi pred koncem svojega življenja.[11]

Osredinjenje misijonstva na Cerkev je pripeljalo do nasilnega pokrščevanja. Avguštin je bil odločno proti uporabi sile pri spreobračanju poganov, zagovarjal pa jo je za heretike, da bi jih vrnili v Cerkev. V tem duhu je razmišljal tudi sv. Tomaž Akvinski: »Nevernike, ki niso nikoli sprejeli vere, jude in pogane, se ne sme pod nobenim pogojem prisiliti, da bi postali verniki; toda heretike in odpadnike je treba prisiliti, da izpolnijo, kar so obljubili« (II-2, q.10, a.8).

Žal so španski in portugalski osvajalci Novega sveta v začetku novega veka še kako uporabljali silo pri vključevanju v Cerkev. Nasilje so opravičevali s pojmom pravične vojne. Pravnik Enciso, ki je sodeloval leta 1509 pri pokolu Indijancev na obalah današnje Kolumbije, je razlagal pravično vojno takole: »Kralj lahko čisto upravičeno pošlje svoje ljudi k Indijancem in zahteva od teh malikovalcev, naj mu izročijo svoje ozemlje, ker ga je prejel od papeža. Če Indijanci ne ubogajo, jih lahko povsem pravično potolče, pobije in usužnji ujetnike, natančno tako, kot si je Jozue podvrgel prebivalce kanaanske dežele.«[12]

Takrat so bili zaman vsi protesti številnih misijonarjev, škofov, kot npr. Toribia Mongroveškega, Bartolomeja de Las Casasa[13] in celo papeža. Tako je npr. Pavel III. že leta 1537 v buli Sublimis Deus branil Indijance in pod kaznijo izobčenja prepovedal njihovo usužnjevanje: »Opiraje se na svojo apostolsko oblast, izjavljamo, da se omenjenim Indijancem tako kot drugim ljudem, ki jih bodo kristjani spoznali v prihodnosti, čeprav so sedaj še daleč od krščanske vere, nikakor ne sme odvzeti svobode niti jih prikrajšati za uživanje njihovih dobrin. Narobe, naj zakonito uživajo svojo svobodo in te dobrine in naj ne bodo zasužnjeni. Te Indijance in druge narode moramo z oznanjevanjem Božje besede in krepostnim življenjem povabiti, naj sprejmejo krščansko vero. Vsako drugačno ravnanje je nično in ničevo.[14]

Ta ekleziocentričen in evrocentričen model misijonstva je prevladoval, sicer dopolnjen z razsvetljenskim duhom in miselnostjo, v Katoliški Cerkvi vse do Drugega vatikanskega koncila.

2.4. Protestantski vzorec

Protestanti, ki so z misijonsko dejavnostjo začeli v 19. stoletju, so se oprli na Pavla: »Ne sramujem se evangelija, saj je vendar Božja moč, dana v rešitev vsakomur, ki veruje, najprej Judu in potem Grku (Rim 1,16). Ker so se razbili v številne denominacije, so misijonstvo prevzeli posamezniki in se povezovali ne glede na denominacijo v misijonske družbe. Pri svojih naporih so se tudi oni opirali na kolonialne oblasti. Med pogane so prinašali vero v tisti obliki, kot so jo prakticirali doma v Evropi ali Severni Ameriki.

[11] Navaja: D. J. Bosch, n. d. 218.
[12] G. Minois, *L'Eglise et la Guerre,* Fayard, Paris 1994.
[13] Prim. B. de Las Casas, *Uničevanje Indijancev in evangelizacija,* MD, Celje 1993.
[14] Navaja B. de Las Casas, n. d. 169.

2.5. Razsvetljenski vzorec

V tem obdobju ni ene same prevladujoče misijonske teme ali motiva. Najpogosteje so utemeljevali misijonsko dejavnost s sledečimi citati: »Neko noč pa je Pavel imel videnje. Pred njim je stal neki Makedonec in ga prosil: 'Pridi v Makedonijo in pomagaj nam!'« (Apd 16,9). »In ta evangelij kraljestva bodo oznanjali po vsem svetu v pričevanje vsem narodom, in takrat pride dovršitev« (Mt 24,14). »Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v obilju« (Jn 10,10).

Pogosto se je tudi dogajalo, da so posamezni motivi zaradi centrifugalnih sil delovali v nasprotnih smereh. Različni motivi sestavljajo misijonski mozaik tega obdobja: Božja slava, občutek časovne stiske zaradi skorajšnjega konca sveta, ljubezen do Kristusa, sočutje s tistimi, ki so jih imeli za večno pogubljene, čut dolžnosti, zavest o kulturni večvrednosti, tekmovanje s katoliško misijonsko podjetnostjo...

Tako ni bilo kakega skupnega modela, ampak so kristjani odgovarjali na izzive in potrebe, ki jih je pred njih postavljalo razsvetljenstvo. »Čeprav so bili otroci svojega časa, pa to niso bili navadni otroci. Če bi prejšnji misijonarji ne bili duhovni velikani, potem ne bi storili, kar so, a bili so sveti možje in žene, z veliko poguma in pokončni. Njihova dobrota je bila očitna in njihova nestrpnost do nekristjanov odpuščena.«[15]

Vse zahodno misijonsko gibanje je bilo v zadnjih stoletjih pod vplivom razsvetljenstva. To je po eni strani širilo strpnost do vseh ljudstev in relativnost do vseh verovanj in prepričanj; po drugi strani pa je botrovalo nastanku zahodne večvednosti. Zahodno misijonstvo od poznega 18. stoletja do 20. stoletja je kljub upravičeni kritiki izreden podvig. Vpliv razsvetljenstva nanj ni zgolj negativen, toliko bolj ker je razsvetljenstvo samo otrok krščanstva. »Zahodni kristjani so v območju gibanja – v svojem porajajočem se odnosu z ljudstvi drugih kultur – storili samo tisto, kar se jim je zdelo smiselno: posredovati evangelij tako, kot so ga razumeli. Za to smo jim dolžni spoštovanje in zahvalo.«[16]

Vendar pa se danes krščansko misijonstvo počasi, a vse bolj odločno oddaljuje od senc razsvetljenstva. Zato so seveda številni razlogi. Misijonski vzorec, ki se sedaj oblikuje, bo kljub nekaterim starim prvinam, bistveno drugačen od razsvetljenskega. Spremembe v misijonstvu, teoriji in praksi, lahko primerjamo kopernikanskemu obratu v kozmologiji. Tradicionalne oblike misijonstva so namreč ustrezale svetu, ki ga danes ni nikjer več, in že zaradi tega je potrebno najti nove oblike misijonstva. Seveda pa je zadnja učinkovita rešitev za splošno krizo misijonstva, ki je včasih ne vidimo zaradi »uspehov«, v koreniti spremembi vsega cerkvenega življenja, od struktur do nauka.

Z Drugim vatikanskim koncilom vstopa Cerkev v svoje tretje obdobje, pravi Karl Rahner. »Gledano teološko so v Cerkvi tri velika obdobja. Tretje se je začelo in bilo uradno zaznano na drugem vatikanskem koncilu. 1. Kratko obdobje judo-krščanstva; 2. obdobje Cerkve v določenem kulturnem okolju, t.j. helenizmu in potem v evropskih kulturah in civilizaciji; 3. obdobje, v katerem je življenjski prostor Cerkve ves svet.«[17] Zadnji koncil je taka zareza v življenju

[15] A. Shorter, *Theology of Mission,* Cork 1972, 24.

[16] D. J. Bosh, n. d. 344.

[17] K. Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, v: *Schriften der Theologie XIV,* Zurich 1980, 294.

Cerkve, da ga lahko primerjamo le odpiranju Jezusove judovske skupnosti poganom oziroma vstopu v helensko kulturo. Smo torej pred povsem novimi dejanskimi in teološkimi razmerami, ko evropsko krščanstvo postaja resnično svetovna religija. Kot se je s prehodom iz judovstva v grški svet prenovil ves govor o Bogu in organizacija Cerkve, tako smemo podobne temeljite spremembe pričakovati v sedanjem prehodu krščanstva iz evropske izvedbe v planetarno.

3. Identiteta kot dar od D/drugega

Ljudje si predstavljamo, da je naša identiteta sad naših prizadevanj, samooblikovanja, uresničitve naših načrtov. Podobno si »domišljajo« ustanove: narodi, verstva, Cerkev, redovi... V resnici pa se identiteta vsakega živega bitja od virusa do mednarodne skupnosti oblikuje v odnosu do okolja. »Dialog z drugimi pomaga pozornemu iskatelju, da odkrije svojo identiteto. Včasih le ta dialog omogoča, da jo tako odkrijemo, kot če bi to bilo prvič.«[18]

Ne le ohranjanje istega, temveč stalno drugačenje, prilagajanje okolju, če hočete umiranje sebi, kakršen sem, svoji dosedanji podobi, da bi se poustvaril v drugačni, je temeljni zakon preživetja. »Družbeni sistem pa ne obstaja samo v svoji statični obliki in dejavnosti, ki mu omogoča istovetnost, ampak tudi v svoji dinamični funkciji: obstaja samo tako, da z okoljem občuje, da z njim izmenjava energijo in predvsem informacije. Sistem se mora na ustrezen način, ki je lasten posameznemu sistemu, prilagajati spremembam v okolju, ki je prav tako dinamično. Prilagaja se na tak način, da se notranje razčlenjuje (diferencira), da spreminja svoj sestav tako, da bo sposoben občevati z okoljem, ki se prav tako diferencira, razvija. Proces notranjega členjenja (diferenciacije) mora seveda spremljati tudi proces prilagajanja pravil notranje integracije novemu stanju. Nastajajo nove strukture z novimi zahtevami, novimi pogledi na potrebe sistema: prihajajo novi ljudje z novimi zamislimi. To je zakonitost obstoja družb.«[19]

3.1. Narcisov ali Kristusov učenec/ka

Oscar Wilde pokaže v prozni pesmi Učenec,[20] kam pelje skrb za isto, prizadevanje, da bi ohranili svojo podobo. Narcis je umrl na bregu ribnika nesrečen, ker ni mogel objeti svoje podobe, v katero se je zaljubil. Ribnik je popadla neskončna žalost, tako da se je njegova voda spremenila iz sladke, kristalno bistre v slane solze. Prišle so vile, da bi ga potolažile.

'Ne preseneča nas, da tako žaluješ za Narcisom, ko je bil pa tako lep.'

'A je bil Narcis lep?' se je začudil ribnik.

'Kdo bi to bolje vedel od tebe?' so odgovorile vile.

'Nas je vedno obšel, po tebi pa je vedno hrepenel in poležaval na tvojem bregu in gledal vate; v zrcalu tvoje vode je občudoval svojo lastno lepoto.'

Ribnik je odgovoril: 'Toda Narcisa sem ljubil zato, ker sem v ogledalu njegovih oči, ko je ležal na mojem bregu in gledal vame, videl vedno odsev svoje lepote.'

[18] D. Tracy, *Au sein des dialogues oecuméniques,* v: *Concilium* 255, 131.
[19] F. Bučar, *Resničnost in utvara,* Obzorja, Maribor 1986, 165-166.
[20] O. Wilde, *The Disciple,* v: *The Complete Plays, Poems, Novels and Stories,* London 1993, 844.

Ribnik je bil dober Narcisov učenec. Tudi ribnik ni namreč opazil drugega in se za Narcisa ni menil zaradi njega, marveč se ga je veselil le toliko, kolikor je v njegovih očeh uzrl sebe, svoj odsev.

Narcistično se seveda lahko obnaša posameznik ali skupina. To velja tudi za Cerkev v odnosu do drugih, kadar jih tolerira in sprejema le toliko, kolikor so vsaj medli odsev nje same, ali pa jim vsiljuje svojo zgodovinsko in prostorsko določeno podobo, ne da bi upoštevala njihovo drugačnost in posebnost. V tem duhu velikokrat pristopamo drugim in iščemo pri njih tisto, kar je podobnega nam. Reden primer takega pristopa je npr. odnos do verstev. Prepričani smo namreč, da »se je določena religija sposobna odpreti evangeljskemu oznanilu in ga sprejeti vase zaradi njenih 'podobnosti' z nami. Prav 'identiteta' je odločilen kriterij za ugotavljanje semina Verbi, semen Besede. Tako gremo od istega k istemu, isto odkrijemo pri drugem. Zato omalovažujemo razlike, ker da so ovire za spreobrnjenje ali inkulturacijo; zanimive so le toliko, kolikor jih lahko bolj učinkovito brišemo... To je 'kulturni kanibalizem', isto požre vsako manifestacijo 'drugega'. V tem je zavračanje drugačnosti, zavračanje, da bi različnosti drugega pripisali kakršnokoli pozitivno vrednost. Zato nujno obravnavamo različnost kot stranpot, zmoto, zanikanje itd.«[21]

Krščanska identiteta se pač ne izoblikuje s ponavljanjem ali vsiljevanjem dosedanjih oblik in izrazov vere ali pa z nekritičnim sprejemanjem tega, kar se zdi v soglasju z nami ali pa moderno, ampak v ustvarjalnem dialogu z ljudmi svojega okolja, ki pa so od nas dejansko različni. V tem primeru se bomo verjetno strinjali z afriškim teologom Jean-Marc Elom, ki je zapisal v članku Od pomoči k osvoboditvi: »Ni res, da se je branje evangelija končalo in bi morali v Cerkvi le še ponavljati kot papige, kar so drugi odkrili, mislili, organizirali. Če nočemo živeti našega odnosa do evangelija s sposojeno osebnostjo, se moramo naučiti živeti brez tujih izrazov. Ne smemo se zadovoljiti z recepti, ki nam prizanašajo z mučnim naporom zaradi ponovnega preverjanja vsega krščanskega razodetja in cerkvenega izročila v našem življenju in našem dojemanju stvarnosti.«[22]

Kar velja za Cerkev v celoti, velja tudi za redovne skupnosti v Cerkvi. Veliko se ukvarjajo same s sabo, vedno znova se vračajo k virom, ki imajo velikokrat vlogo ribnika, v katerem se občudujejo, gluhi pa so za izzive časa in slepi za njegova znamenja. Ko se je pa toliko lepše in bolj varno ukvarjati sam s sabo, kakor pa vstopati v svet darovanjske izmenjave z drugimi, kjer bomo svojo dosedanjo podobo gotovo izgubili, toda prejeli bomo novo življenje po zaslugi in milosti drugega. Kadar se vračamo k virom le zato, da bi opravičili svojo odmaknjenost od sodobnikov in njihovih problemov ter s tem svojo nepomenljivost ter nepomembnost zanje, se obremenjujemo s črko izvirov, duha pa prezremo.

Naj se vračamo k evangeliju ali ustanoviteljevim pravilom, ki so dejansko reaktualizacija evangelija za določen čas in prostor, vedno je treba za črko odkriti Kristusovega ali ustanoviteljevega/ičinega Duha. V moči tega Duha so Kristus in redovni ustanovitelji/ce prelomili s prevladujočim načinom življenja, z navadami in miselnostjo okolja. Ker niso bili ne svetobežniki, brezbrižni do drugih, ne konformisti, taki kakor vsi drugi, od »tega sveta«, so hoteli nekaj drugega, kot je že bilo. Opustiti moramo mitsko gledanje na začetke krščanstva ali

[21] J.-P. Eschlimann, *L'impensé de l'inculturation*, v: *Lumière et la vie* 205, 29.
[22] J. M. Ela, *De l'Assistance à la Liberation*, L.A.C n. 88, 21-22

reda in si predstavljati, da so Kristus ali ustanovitelji/ce vedeli do podrobnosti, kaj hočejo. Zagotovo so vedeli, da tako ne gre več naprej, da se je treba oglasiti in protestirati, iskati alternative temu, kar je. Vsakdanje poslušanje ljudi, zaznavanje njihovih želja in potreb ter spopadanje z različnimi oblikami zla, – s krivicami, izkrivljenimi oblikami vere, boleznimi ipd. – je narekovalo različne oblike delovanja, organizacije, zbiranja sodelavcev, določanja pravil, ustvarjanja nove duhovnosti...

Cerkev in vse ustanove v njej so vzniknile iz dvojne zvestobe: iz zvestobe Jezusu Kristusu in iz zvestobe sodobnikom. V ustvarjalni, iznajdljivi in novi dejavnosti redovnih ustanoviteljev/ic se je utelešala in harmonično izražala dvojna ljubezen: ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega po Kristusovi meri. Iz take ljubezni so mogli ustvariti alternativo obstoječim razmeram ter postati za ljudi pomenljivi in pomembni. Tisto, kar ni bilo, je premagalo in onesposobilo tisto, kar je bilo: to je paradoks moči vere v Jezusa Kristusa in ljubezni do človeka. »Glejete bratje in sestre, kakšni ste bili poklicani! Ni vas veliko modrih v očeh ljudi, ni vas veliko mogočnih, ni vas veliko imenitnih. Nasprotno, Bog si je izbral tisto, kar je v očeh sveta nespametno, da bi osramotil modre. Tisto, kar je v očeh sveta slabotno, si je Bog izbral, da bi osramotil tisto, kar je močno. Bog si je izbral tisto, kar je na svetu preprosto in zaničevano, tisto, kar ni nič, da bi onesposobil tisto, kar je, da se pred Bogom ne bi ponašal noben človek. Iz njega pa ste vi v Kristusu Jezusu, ki je za nas postal Božja modrost, pravičnost in odrešenje« (1 Kor 1, 26-30).

Za razliko od Narcisa in njegovih učencev se Kristusovi učenci ne moremo zadovoljiti z zrcalnimi podobami sebe, svojega reda/skupnosti, svoje Cerkve, svojega družbenega okolja in vsega človeštva. V brezupnih poskusih, da bi objel in poljubil svojo podobo na vodni gladini, je Narcis umrl; voda v ribniku, ki se je ljubil v Narcisovih očeh, se je skalila in osolila, tako da ni mogla več odžejati. Nasprotno pa vabi Kristus svoje učence na pot spreobrnjenja od sebe k drugim, drugačnim, tujim, ki so zakrament in podobe Povsem Drugega in ga kristjani imenujemo Oče.

»Da je mladenič sin določene matere (ali vernik sin določene Cerkve), je banalno. Toda to, da ima v žepu očetovo priznanje (ali vernik priznanje nebeškega Očeta), da ve, kaj storiti z drugim spolom (vernik s tujcem), da bi bil rodoviten, in da se pusti oblikovati in obogatiti od te drugačnosti, je manj banalno. Misijonar je sin določene Cerkve in otrok nebeškega Očeta. Zato ni njegova dolžnost samo to, da je pokoren in spoštljiv sin svoje matere, temveč tudi to, da postane pogumen ustvarjalec s poganske tujko. Drugače povedano, misijonarska Cerkev je obsojena na različnost rojevanja v veri, pač glede na otroke, ki ji jih nebeški Oče spočenja v pluralnosti kultur.«[23]

To pa tudi pomeni, da ne bomo ponavljali ne Kristusa ne redovnih ustanoviteljev/ic po črki, ki postavlja med nas in druge nepremostljive ograje, ampak se bomo pustili voditi istemu Duhu kakor oni. Ta Duh namreč veje med vsemi ljudmi in skupinami, kjer in kakor sam hoče, da bi nas med sabo tesneje povezal, da bi lažje izmenjavali različne talente in jih tako množili. Nenazadnje velja prilika o zakopanem talentu tako za posameznika kakor za skupnosti. Nobenega talenta, ki ga je kdo prejel, ni namreč mogoče pomnožiti, če ne vstopamo v medsebojne zaveze in ustvarjamo še novih, kjer bo pretok dobrin, materialnih in

[23] L. Nollet, *Le missionnaire et l'altérité*, v: *Lumière et la vie* 205, 54.

duhovnih, čim manj prekinjan ali oviran. V takih izmenjavah pa bomo nujno zastavili sebe osebno in kolektivno, zato se ne bo spreminjal le ta ali oni član skupnosti, marveč skupnost v celoti in vsa Cerkev bo deležna milosti spreobrnjenja.

To pa tudi pomeni, da v središču poslanstva niso več evangelij in njegovi oznanjevalci, kot smo to mislili in delali doslej, marveč človek, odprt za presežno, na katerega se misijonar obrača in ga nagovarja. Odnos učitelj-učenec, nadrejeni-podrejeni je sprt z delovanjem Evangelizatorja vseh evangelizatorjev, ki je prišel streč in služit človeku, ne pa razkazovat svoje vzvišenosti in vednosti. Da bi bil oznanjevalec kos svoji nalogi, se mora spraševati, kdo je človek, ki ga nagovarja, kakšne so njegove želje in potrebe, kako se bo mogel v polnosti uresničiti v svoji kulturi, družbi in zgodovini.

Zato dobiva poslanstvo podobo dialoga, skupnega iskanja resnice, spreobračanja vsakega k Bogu v svoji veri. Bolj pristno življenje po svoji veri, ki je sad dialoga med verniki različnih verstev, je že bližanje Tistemu, ki je onstran vsega, kar je mogoče o njem trditi in izraziti v posameznih verstvih. Spreobrnjenje v ozkem pomenu besede, ki pomeni sprejem krščanstva in vstop v Cerkev, je lahko sad le spoštljivega dialoga in duhovne rasti, ki jo tak dialog omogoča. Zato papež visoko ceni medverski dialog in pravi: »Na najgloblji ravni je medverski dialog že vedno dialog odrešenja, ker si prizadeva, da bi odkril, razjasnil in bolje razumel znamenja dialoga, ki ga ima Bog s človeštvom v vseh časih.«[24] Verstva razumemo torej kot »znamenja dialoga, ki ga ima Bog s človeštvom v vseh časih«, ne pa kot hudičevo zablodo in plod grešne malikovalske domišljije.

3.2. Oblikovanje krščanske identitete v slovenski družbi

Ob premikih v pojmovanju odnosa do drugih, poslanstva, misijonstva, ki vse bolj postaja skupno iskanje osebnostne in skupinske uresničitve v dialogu in izmenjavi, se postavlja tudi vprašanje identitete Cerkve in kristjanov. Glede tega je Jezus nedvoumen: ljudje bodo spoznali, 'identificirali' njegove učence po ljubezni, ki je po Jezusovi meri (prim. Jn 13, 34-35); on sam pa bo svoje 'identificiral' po tem, kaj so storili enemu izmed njegovih najmanjših bratov ali sester, kot nam pravi Poslednja sodba pri Mateju (prim. 25, 31-46). Ljubezen po Jezusovi meri, daje krščansko identiteto, vse drugo, od pobožnosti do nauka, od ustanov do kanonskega prava je le v službi te ljubezni in identitete in se jih smemo zato oklepati le s prehodno (transitoria) ljubeznijo, kot bi rekel Avguštin.

Ob vsem doslej povedanem je dovolj, če si slovenski kristjani po župnijah, redovih, kjerkoli že, najprej postavimo nekaj vprašanj, na katera mora odgovoriti vsak sam in njegova skupnost. Kam so te skupnosti obrnjene: vase ali k drugim? V svojo preteklost ali skupno sedanjost? Pestujejo podedovano identiteto, izoblikovano za druge čase in kraje, ali pa »skupaj z vsem stvarstvom zdihujejo v porodnih bolečinah, ko željno pričakujejo odrešenje, rešitev iz suženjstva razpadljivosti v svobodo poveličanih Božjih otrok« (prim. Rim 8, 20-25)? Se zanašajo zgolj na sebe, svojo preteklost, znanje, pravila ipd. ali pa znajo prisluhniti drugim in drugačnim, ker vejo, »da njim, ki ljubijo Boga, vse pripomore k dobremu« (Rim 8, 28)? Se bojijo, da bi se ločili od Kristusa, če bi se odprli dru-

[24] Janez Pavel II., *Adresse à l'assemblée plénière du PCDI,* 13. novembra 1992, v: *PCDI,* Bulletin 82, 1993, XXVIII/1.

gim, ali pa so s Pavlom prepričani, da nas »nič ne more ločiti od ljubezni, s katero nas ljubi Bog v Jezusu Kristusu, našem Gospodu« (prim. Rim 8, 35-39). Mar ni apostol narodov prav na temelju tega prepričanja »vsem postal vse, da bi jih vsaj nekaj rešil in je vse delal zaradi evangelija, da bi bil tudi sam deležen njegovih obljub« (prim. 1 Kor 9, 22-23)?

Po načelnem odgovoru na ta vprašanja pa se moramo seveda ozreti okrog sebe in se vprašati, kakšnega človeka srečujemo in nagovarjamo, v kaki družbi živimo in jo sooblikujemo. Tu pa smo že pred pestro paleto življenjskih situacij, potreb in želja. Vse to pa bistveno določa – in tega ne smemo nikakor prezreti ali zanemarjati – pripadnost skupni moderni pluralni družbi, ki posebej ceni posameznika, razum, svobodo in si prizadeva za čim večjo kakovost življenja. Sami smo otroci svojega časa in s svojimi sodobniki je potrebno navezati dialog tako na medosebni kakor družbeni ravni. Prizadevanja za človeka in bolj človeku naklonjeno družbo je danes pri nas novo ime za naše krščansko poslanstvo, v katerem nas bodo drugi spoznali za Kristusove.[25]

V mednarodnem letu strpnosti se nam nehote utrne misel, kakšen odnos zavzeti do sekt in necerkvenih religioznih gibanj v našem prostoru. To sicer ni zanemarljivo vprašanje, vendar pa ta pojav pri nas zaenkrat še nima takšnih razsežnosti, da bi bil usodnega in odločilnega pomena za identiteto in usmerjenost župnijskih ali redovniških dejavnosti pri nas. Prepričan sem, da bo še dolgo najbolj usodno in pomembno najti stik in vzpostavljati dialog s tisto neoprijemljivo in razvejano skupino ljudi, ki jih imenujemo – verjetno neutemeljeno – brezbrižni do duhovnih razsežnosti bivanja. Ti se štejejo v stotisočih, pripadniki sekt in religioznih gibanj pa morda v stotinah.

Če parafraziram Jezusa, bi rekel, da se je izgubilo devetindevetdeset ovac, kar pomeni, če smo samokritični, najprej to, da pastirji niso bili dobro in prav usposobljeni, da bi mogli biti kos svojemu delu, in niso pravilno in/ali pravočasno razbrali znamenj in izzivov časov. Toda nad preteklostjo nima smisla tarnati, dovolj je, če uvidimo, da je treba spremeniti pristop do ljudi, kar seveda pomeni, da bomo nujno spremenili način delovanja in življenja, ne le osebno, temveč tudi kot skupnost in vsa Cerkev na Slovenskem in drugod. Potrebno se je zavedati, da je z vsemi strukturami, tudi božjepravnimi, tako kakor s soboto: so zaradi človeka, njegove polne uresničitve, ne pa človek zaradi njih. Nobena zgodovinsko in družbeno določena oblika liturgije, nauka ali institucij nima nadčasovne veljave, pač pa velja le tako dolgo, dokler omogoča in pospešuje ljubezen po Kristusovi meri, v kateri more človek rasti v osebno polnost skupaj z drugimi in se tako on in družba vedno bolj uresničuje.[26]

Ne bo odveč, če v mednarodnem letu strpnosti opozorim še na eno obliko nasilja, ki je vedno bolj pogosta, vendar prikrita javnosti in našim očem, ker se dogaja za domačimi zidovi: nasilje v družini. Prav nasilje v družinskem krogu je poseben izziv za naše župnijske skupnosti, redove in družbe, toliko bolj, ker bi lahko na tem področju sodelovali z ljudmi različnih nazorov, ki pa vse enako priganja solidarnost in sočutje s trpečimi ženami in otroki, včasih tudi možmi.

Prostovoljka pri zaupanem telefonu Za-te mi je povedala, da se z nasiljem v družini srečujo pri vsakem petem klicu, še bolj pereče pa je pri telefonu SOS, ki

[25] Prim. D. Ocvirk, *Solidarna Cerkev,* v: *Slovenci in prihodnost,* Nova revija, Ljubljana 1993, 269-283.

[26] Prim. D. Ocvirk, *Iz ljubezni za ljubezen.* Vrednost besedno-pojmovnih izrazov vere, v: *BV* 53 (1993), 11-28.

je namenjen trpinčenim ženskam. »Osnovno vprašanje, ki ostaja vedno nerešeno ali težko rešljivo, je: 'Kam naj grem z otroci?' je zapisala voditeljica Za-te. Otroci so izpostavljeni, ženska je pretepena, stanovanje je razbito, denarja v družini ni, in tako tudi mi nemočno ostajamo praznih rok, namesto da bi ponudili pomoč. Že vrsto let poteka v Ljubljani akcija, da bi na območju Ljubljane ustanovili takšno zatočišče. Za razliko od materinskega doma, ki sprejema matere z otroki – novorojenimi – bi bilo tako zatočišče namenjeno ženskam z otroki. Vanj bi se v primeru nevzdržnega domačega stanja (pretepanja, nasilja, spolnega zlorabljanja, groženj z umori ipd.) lahko umaknile in jim ne bi bilo treba klicati na pomoč in spraševati, kam naj gredo z otrokom. V takem domu bi ženska z ogroženimi otroki bivala mesec dni, da se prebrodi najbolj krizno obdobje. Prostovoljci bi v tem času lahko poskrbeli za potrebno pravno, psihološko in drugo pomoč.«[27]

Prav to nasilje je še posebno skeleč izraz in posledica človeške in duhovne bede, pred katero bi si težko zatisnili oči. Kako naj žena in še zlasti otroci zaupajo drugim, kako naj verujejo, da je ljubezen močna kot smrt, če se nihče zanje ne zmeni in jim ne skaže ljubezni, medtem ko mož in oče ljubezen tako očitno tepta? Gotovo prinaša vstopanje v tak pekel manj neposrednega zadoščenja in novih duhovnih spoznanj kakor dialog s sektami in religioznimi gibanji, vendar pa je vsaj enako potreben in nujen, da bi bili kristjani, župnijska občestva, redovi in kar je še podobnega v Cerkvi, v polnosti verodostojni pričevalci Božje ljubezni v Jezusu Kristusu.

Ljubezen po Kristusovi meri je namreč osebna izkaznica vsakega kristjana in krščanske skupnosti. Še zlasti velja to za redovne skupnosti. Tako ljubezen so namreč znali uresničevati redovni in družbeni ustanovitelji/ce in številni redovniki in redovnice za njimi tudi pri nas. V novih okoliščinah se bo pač ta ljubezen uresničevala drugače kot nekoč, vendar bo za različnimi izvedbami ista ljubezen. Na pojavni ravni se bomo morda redovniki/ce oddaljili od pravil in dejanj, ki so bila značilna za njihove ustanovitelje/ice, v bistvu bomo pa njihovo delo ljubezni nadaljevali skladno z današnjimi potrebami. K takemu spreobrnjenju nas vabi Bog po drugih in drugačnih. S tem ko bodo žrtvovali zunanjo, formalno podobnost, bodo postali podobni svojim ustanoveteljem/icam v bistvenem in le enem potrebnem. Vem, zato se je treba odpovedati marsičemu, kar je postalo del naših redovnih skupnosti in jim je dragoceno.

4. Učitelj modrosti

Naj za konec te razprave še enkrat posežem po literaturi in tako zakoličim svojo misel, da se je morda treba odpovedati ustaljenemu in obstoječemu zaradi zvestobe Kristusu, ki nam daje svojo identiteto po služenju drugim. S tem pa bom tudi zaokrožil (vsaj pod nekaterimi vidiki) odnos med strpnostjo (ali bolje spoštovanjem drugačnih) in krščansko identiteto.

Oscar Wilde[28] pripoveduje, kako je nekdo imel popolno vednost o Bogu. Ta mu je bila najbolj dragocen zaklad, a ga je rad delil drugim, tako da so se okrog njega zbirale množice poslušalcev in učencev. Toda sčasoma je postajal vedno bolj nesrečen in končno ugotovil, da ima vedno manj vednosti o Bogu, ker jo

[27] Osebni dopis.
[28] O. Wilde, *The Teacher of Wisdom*, n. d. 847-850.

nerazsodno razdaja. Odločil se je, da bo tisto malo vednosti, kar mu jo je še ostalo, ohranil samo zase. Ljudje so se nanj jezili, učenci so ga razočarani zapustili, sam pa se je umaknil v puščavo. Nekoč je opazil mladeniča, ki je vsako jutro blizu njegove votline nosil dragocenosti, ki jih je ponoči pokradel karavanam. Z žalostjo v očeh ga je opazoval.

Nekoč se je mladenič ustavil in mu poočital, da ga njegov pogled vznemirja. Puščavnik pa mu je odvrnil:

»Smiliš se mi, ker ne poznaš Boga.«

»Je ta vednost kaj vredna?« je vprašal mladenič in se približal votlini.

»Bolj je dragocena kot ves škrlat in biseri sveta,« je odvrnil puščavnik.

»Jo imaš?« je vprašal mladenič in prišel še bliže.

»Ja, nekoč,« je odgovoril puščavnik, »sem imel popolno vednost o Bogu. Toda v svoji norosti sem se ločil od nje in jo delil drugim. Vendar mi je tudi ta vednost, ki je še ostala, bolj dragocena kot škrlat ali biseri.«

Ko je mlad razbojnik to slišal, je odvrgel škrlat in bisere, ki jih je nosil v rokah, potegnil oster meč iz ukrivljenega jekla in rekel puščavniku: »Takoj mi daj to vednost o Bogu, ki jo imaš, ali pa te zagotovo umorim. Zakaj ne bi umoril človeka, ki ima večji zaklad kot jaz?«

Puščavnik je razširil roke in rekel: »Mar ni bolje zame, da grem pred Božjo poslednjo sodbo in ga slavim, kakor da živim v svetu in ga ne poznam? Ubij me, če tako želiš. Toda svoje vednosti o Bogu ne dam.«

Ker se puščavnik nikakor ni dal preprositi in mu izdati vednosti o Bogu, se je mladenič odločil, da gre v mesto Sedmih grehov in tam zapravi svoje bogastvo. Puščavnik ga je rotil, naj tega ne stori in mu je sledil. Mladenič pa je bil pripravljen spremeniti svoje nakane le, če mu puščavnik zaupa vednost o Bogu. Prišla sta do mesta in ko je mladenič hotel potrkati na mestna vrata, ga je puščavnik prijel za roko. Raje mu bo povedal še tisto malo, kar je še vedel o Bogu, kakor pa da bi pustil mladeniču, da se pogubi. Ko je to storil, »se je zgrudil na tla in zajokal. Trda tema je zavila mesto in mladega razbojnika, tako da ju ni več videl.

Ko je tako ležal in jokal, je začutil, da Nekdo stoji za njim. Ta, ki je stal za njim, je imel rjave noge in lase kot nežno volno. Dvignil je puščavnika in mu rekel: 'Doslej si imel popolno vednost o Bogu. Odslej boš imel popolno ljubezen do Boga. Zakaj potemtakem jočeš?' In tisti Človek ga je poljubil.«

Kakor je bila vednost o Bogu najbolj dragoceno, kar je puščavnik imel in hotel ohraniti tudi za ceno življenja, tako je vernim, še zlasti redovnikom in redovnicam dragocena njihova identiteta, ki so jim jo izročili predniki v veri ali redu. Toda še bolj dragoceno, prenovljeno identiteto prejemajo od Boga vsakokrat, ko se zaradi ljubezni do drugega in drugačnega odpovedujejo svoji najbolj dragoceni dediščini. Daritev za vstajenje in novo, posvečeno življenje je popolna, se pravi po Jezusovi meri, takrat, ko se posameznik ali skupnost do konca razlasti in morda očitajočemu kriku: »Moj Bog, moj Bog, zakaj mi/nam hočeš vzeti najdragocenejše!« sledi popolna izročitev: »Oče v tvoje roke izročam svojo/našo identiteto!« V tem je lepota in križ vere, in zato tudi redovništva, nekoč in danes, drugod in pri nas.

Povzetek: **Drago Ocvirk, Strpnost in identiteta ali drugi kot bližnjica do sebe**

Strpnost se pojavi kot vrednota v 16. stoletju, ko gre za preživetje Evrope, ki se sooči z dvema različicama krščanstva. Zgodovina od Konstantina dalje kaže, da se kristjani niso znali najbolj uspešno srečevati z drugačnostjo in so, zlasti v novem veku, vsiljevali svoje nazore. Vendar pa je v bistvu vere, da je do drugega ne le strpna, temveč tudi to, da vernike navaja k ljubezni do njega. Vera je taka zato, ker se nanaša na Boga, ki je povsem Drugačen, Tuj in se v Jezusu razodeva kot darovanjska ljubezen brez meja. Krščanska identiteta je tako v uresničevanju ljubezni po Jezusovi meri; po njej ljudje in Gospod, ki nas bo sodil, spoznajo, identifcirajo kristjane.

Ključne besede: strpnost, identiteta, D/drugi, vera, ljubezen po Kristusovi meri, Cerkev, kristjan in redovnik/ca v Sloveniji, evangelizacija, odnos do drugačnih.

Summary: **Drago Ocvirk, Tolerance and Identity or the Other as a Shortcut to Oneself**

Tolerance as a value appeared in the 16th century when Europe had to fight for its survival when confronted with two variants of Christianity. History from the emperor Constantine on shows that Christians have not been very successful when meeting with those being different and have – especially in modern times – been forcing their opinions upon others. It is the essence of Christian religion, however, that it is not only tolerant of others but also induces the faithful to love them. This is essential of the religion because it relates to God, who is completely Another, a Stranger and reveals Himself in Jesus Christ as boundless and giving Love. Thus, Christian identity lies in translating love into action on the model of Jesus Christ. This is an identification mark of Christians recognized by people as well as by the Lord on His Judgement Day.

Adam Seigfried

Božje ljudstvo kot eklezialna podoba milosti

1. Božje ljudstvo, ustvarjeno po Božji dobrotljivosti in milosti

1.1. Izrael, po milosti izbrano Božje ljudstvo

Etimološka izpeljava grške besede *laós* je precej negotova. Morda je izposojenka, ki so jo indogermanski Grki privzeli od nekega neindogermanskega jezika zgodnejših prebivalcev Grčije. Z izjemo Homerjevih del v literaturi z njo precej varčujejo. Lahko rečemo, da je za zgodovino te besede odločilnega pomena septuaginta, v kateri se pojavi čez dvatisočkrat, od tega večinoma v ednini (le sto štiridesetkrat v množini) in kot prevod hebrejske besede *am*. Septuaginta to besedo obenem na novo obudi, poudari in vpliva tudi na njen kasnejši vstop v prakrščanski besedni zaklad.

V Septuaginti *ljudstvo* večinoma ne pomeni množice oziroma ljudi, pač pa ljudstvo kot narodnost oziroma narod. Tako z vidika religiozne zgodovine kot tudi teološko je pomembno in odločilno, da Septuaginta uporabo besede *laós* namerno omeji na Izrael. Ostala ljudstva se imenujejo *ethne*. Razlog, da se uporaba besede omeji le na Izrael, je v tem, da je Izrael »Božje ljudstvo«. *Laós* tako v prvi vrsti pomeni narodno povezavo Izraela glede na njegovo religiozno utemeljitev in opredelitev: Izrael v svojem posebnem odnosu do Jahveja, Izrael kot podoba Jahvejeve dobrotljivosti in milosti.

Stara zaveza je v veliki meri pripoved o ljubezni med Bogom in njegovim ljudstvom. Na vsakem koraku je govor o tem, da se Bog dobrotljivo sklanja k temu ljudstvu, ga izbere, mu izkazuje naklonjenost in ga rešuje. Jahve se razodeva kot ljubeč, v svoje ljudstvo zaljubljen, marsikdaj prav zatrapan Bog. Izrazi, ki jih Stara zaveza uporablja zato, da opiše odnos Bog – človek, Bog – Izrael, v veliki meri izvirajo s svetnega področja, označujejo temeljne človekove drže in podpirajo skupno življenje. Uporabljeni teološko »v mnogih besedilih pojasnjujejo razodetje Boga, k čigar bistvu spada to, da je obrnjen k ljudem, se povezuje s človeškim ljudstvom, mu približa svojo oblast in celo postane človek«.[1]

Ta posebni odnos Boga do svojega ljudstva zasije na naslednjih svetopisemskih mestih, kjer se pojavi beseda *laós:* 2 Mz 19, 4-7; 5 Mz 7, 6-12; 32, 8 sl. in predvsem 5 Mz 4. Čeprav Jahve vso zemljo terja zase kot svojo lastnino (prim. 2 Mz 19, 5), si je Izrael pridržal kot svojo posebno lastnino. Vedno znova

[1] A. Ganoczy, *Aus seiner Fülle haben wir alles empfangen,* Düsseldorf 1989, 247.

se kliče v spomin ta posebni lastninski odnos, tudi tedaj, ko se *laós* (v ednini) nanaša na Izrael, brez dodanega *Théou.*

Narod ne postane sveto Božje ljudstvo šele po kultnem in/ali nravnem očiščenju, temveč edino in samo po svobodni Jahvejevi izbiri. Jahve si popolnoma svobodno ustvari to ljudstvo (prim. 5 Mz 4, 37; 7, 6; 14, 2), ki je samo po sebi neznatno (prim. 5 Mz 7, 7) in brez pravičnosti (prim. 5 Mz 9, 5.6). Izbere iz »ljubezni do vas« (5 Mz 7, 8), še bolje, »do očetov« (5 Mz 4, 37) in ker je zvest dani prisegi (prim. 5 Mz 7, 8).

Zgodovinski dokaz posebnega odnosa do Boga je bila za Izrael »osvoboditev z močno roko in dvignjenim laktom« (5 Mz 4, 34; 2 Mz 7, 5) iz egiptovske hiše sužnosti (prim. 2 Mz 20, 2). Na začetku odrešenjske zgodovine Izraela stoji torej osvoboditev izpod tuje oblasti. Šele ta omogoča nastanek naroda. Bog Izraela ni zgolj osvobodil, ampak ga tudi dalje nosi na »perutih orla« (2 Mz 19, 4; 5 Mz 32, 11). Nastanek naroda se izpolni v dajanju in jemanju, v obljubah in pravilih in v sklenitvi zaveze na Sinaju (prim. 5 Mz 4,7 sl.).

Ko Jahve ljudstvo izpelje iz Egipta, se mu razodene in z njim sklene zavezo, nastane med njim in ljudstvom dvostranski odnos, ki vključuje obojestranske dolžnosti, zvestobe in ljubezni. Izrael ne pripada nikomur drugemu kot le Jahveju (prim. 2 Mz 20, 3-5). Ker ga je izbral zase (prim. 3 Mz 20, 26), pričakuje, da mu Izrael nakloni svojo ljubezen in se drži zapovedi (prim. 5 Mz 7, 9). Svobodna Božja ljubezen posvečuje Izrael in zato od njega zahteva: Bodite sveti! Iz povednika sledi velelnik! Ker si podoba milosti, hodi po mojih potih!

Ker pa Izraelovo obnašanje ne odgovarja Božjemu dejanju izbire, sledi sodba, razpršitev in izginotje med narodi (prim. 5 Mz 4, 27). In vendar to ni zadnja beseda, ki jo Bog izreče glede Izraela. Jahve ga ne zavrže popolnoma, ostane njegovo ljudstvo. Kasneje je pri Jeremiju govora o tem, da bo Jahve svoje ljudstvo spreobrnil v notranjosti. Iz sedanjika posedovanja milosti nastaja prihodnjik obljube milosti (prim. Jer 38, 33). Obenem preroška napoved zdrobi — najjasneje pri Zahariju in Devtero-Izaiju — okvir čisto narodnega pričakovanja v smeri preroškega univerzalizma: »Vzklikaj in raduj se, hči sionska; kajti glej, prihajam in bom prebival v tvoji sredi... Tisti dan se bodo mnogi narodi pridružili Gospodu in bodo moje ljudstvo in prebival bom v tvoji sredi« (Zah 2, 14 sl.). To je gotovo najbolj klen izraz (eshatološkega) preroškega univerzalizma, ki seveda zazveni tudi na mnogih drugih mestih (npr. 1 Kr 8, 41-43; Iz 25, 6.7.; 45, 18-25 idr.).

Ob prelomu štetja in predvsem po dogodkih leta 66 in 135 po Kristusu so idejo univerzalizma bolj in bolj odrivali. Izrael sam sebe znova pojmuje kot privilegiran Jahvejev narod, ki bo v času Mesijeve svetovne vladavine in po veliki vesoljni sodbi obstal kot edini narod.

1.2. Novo Božje ljudstvo v Jezusu Kristusu

V Novi zavezi se *laós* pojavi 140-krat tudi tu zgolj 8-krat v množini. Pri evangelistu Marku se pojavi 3-krat, pri Mateju 14-krat, pri Luku 36-krat, v Apostolskih delih na 48 mestih. V evangeliju po Janezu najdemo *laós* 2-krat in v Razodetju 8- oziroma 9-krat (prim. Raz 13, 7). Pavel ta izraz uporabi 11-krat, Pismo Hebrejcem 13-krat, Prvo Petrovo pismo dvakrat, Drugo Petrovo in Judo-

vo pismo pa po enkrat. Daleč čez polovico vseh mest, kjer se ta beseda pojavi, srečamo torej v spisih, povezanih z evangelistom Lukom.

V oči bode dejstvo, da Matej in Luka nimata nobenega skupnega mesta, na katerem bi se pojavljala beseda *laós,* in da je predvsem priljubljena Lukova posebnost. Nič manj omembe vredno tudi ni varčevanje s to besedo v Janezovem evangeliju: kjer bi Luka napisal *laós,* govori Janez pogosto (nekako 7-krat) o »Judih« ali o »množici« (*óhlos* 20-krat).

Posebej je omembe vredno dejstvo, da Nova zaveza za razliko od Septuaginte *laós* predvsem zaradi številnega pojavljanja v Lukovih besedilih zelo pogosto uporablja v smislu množice, ljudi, ne pa ljudstva ali naroda. Medtem pa, ko uporaba besede *laós* v pomenu ljudske množice ali množice ljudi pri Luku, tako v evangeliju kot v Apostolskih delih, prevladuje, pa se tako pri Marku pojavi le dvakrat (prim. Mr 11, 32; 14, 2) in 4-krat pri Mateju (prim. Mt 4, 23; 26, 5; 27, 25.64). Poleg tega se tudi v teh zvezah pojavi v ednini.

Na drugih novozaveznih mestih se ta beseda uporablja za govor o ljudstvu v enakem pomenu kot v septuaginti, torej v smislu naroda oziroma občestva ljudi: pogosto srečamo besedo *laós* (v ednini) postavljeno nasproti *ethne* (v množini!) ali pa *laós* dopolnjujejo dodatki kot *ho laós Israel* (prim. Apd 4, 10; 13, 24), *ho laós autos* (prim. Mt 13, 15; 15, 8; Lk 21, 23; 1 Kor 14, 21 idr.) ali *ho laós ton Ioudáion* (prim. Apd 12, 11) in različni drugi. Ta in druga mesta kažejo tipično tehnično uporabo te besede prav s tem, da se pri njih za Izrael vedno uporablja *laós* in nikoli *éthnos.* Gotovo v Novi zavezi najdemo tudi za Izrael uporabljen izraz *ethnos* (prim. Jn 14, 48-52; Lk 7, 5; 23, 2; Apd 10, 22 idr.), toda preučevanje je pokazalo, da vsa mesta, ki za Izrael uporabljajo *éthnos,* izvirajo bodisi od Nejudov bodisi so posledica nejudovskega vpliva.

Za pretežno tehnično uporabo besede *laós* za Izrael pričajo predvsem tista novozavezna mesta, na kateri je *laós* sam, brez dodatkov in kjer po občutku pisca ni prišel v poštev noben drug *laós* kot le Izrael. Ta mesta so zares številna: na primer v Apd 21, 28 je *ljudstvo* (*laós*) tako edinstvena in enkratna podoba milosti kot postava in tempelj (prim. Apd 10, 2; 1 Kor 10, 7; 2 Pt 2, 1 idr.). Podobno velja tudi za celotno tako imenovano »vulgarno uporabo« besede *laós* v smislu »izraelskega prebivalstva«, »množic«, »ljudi«, zlasti ker na primer Luka, ko misli na nejudovske ali nekrščanske »ljudi« (na primer Samarijane v Apd 8, 6), vedno govori *o óhlos* ali *óhloi,* nikoli pa *o laós* (prim. Apd 13, 45; 14, 11-19; 16, 22; 17, 8 idr.).

Preučevanje je dalje pokazalo, da ima tudi specifično novozavezna uporaba besede *laós* religiozno osnovo: Izrael je »njegovo ljudstvo« (*ho laós autou,* vsekakor *laós theou;* prim. Mt 1, 21; Lk 1, 68.77; Rim 11, 1 sl.(= Ps 94, 14); 15, 10 (= 5 Mz 32, 43); Heb 10, 30 (= Ps 135, 14) idr.). To se menda posebej jasno pokaže v Lk 24, 19 (učenca na poti v Emavs): »Bil je (Jezus) prerok, mogočen v dejanju in besedi pred Bogom in vsem ljudstvom« (*enantíon tou theou kaì pantòs tou laou*).

Vse to kaže, da Nova zaveza načelno nadaljuje uporabo besede *laós* na način, kot je to delala Septuaginta. Obstaja pa tudi neka pomembna razlika: na nemalo mestih, predvsem pri Pavlu in pavlinskih spisih, Nova zaveza *laós* prenaša na krščansko skupnost (prim. Apd 15, 14; 18, 10; Rim 9, 25 sl.; 2 Kor 6, 16; Tit 2, 14; 1 Pt 2, 9 sl.; Heb 4, 9; 8, 10; 10, 30; 13, 12; Raz 18, 4; 21, 3). Izrecno opozorimo na Apd 15, 14 (Jakob na apostolskem koncilu): »Simon nam je razložil, kako je Bog že od začetka gledal, da bi si iz vrst poganov izbral ljudstvo svojemu imenu« (*labein ex ethnon laòn to onomati autou*). Čeprav je pripravo

na tak način govora moč najti že v starozaveznih prerokbah, ta stavek preseneča, ker sta do tedaj *laós* in *éthne* za judovski občutek nasprotji, ki se v govoru izključujeta. Sedaj pa Božjemu imenu iz *éthne* neodvisno od vseh narodnostnih pogojenosti zraste (novi) *laós*. V sami Novi zavezi se izraz *laós kainós* še ne pojavlja, medtem ko mu starocerkvena literatura nasproti rada postavlja *laós presbyteros* ali *palaios* ali *protos* Izraela.[2] Novo središče pojma *laós* je vera v Jezusa Kristusa. Kristus je tisti, ki je sedaj odločilen za pripadnost *laós theou*. Sicer Izraelu naziva *laós* ne odrekajo, toda ob tem ljudstvu je sedaj z drugačno pravico nek drug *laós*. Iz samega Izraela poslej pripadajo k *laósu* tisti, ki odgovarjajo novi zahtevi, namreč tisti, ki verujejo v Kristusa. Poleg starega, ki je bil biološko in zgodovinsko določen, stopa tako rekoč nov, krščansko določen *laós*. Novi pojem bo kasneje starega izrinil. Pojem *laós*, prenešen v območje krščanskega, se posebej jasno pokaže v Apd 18, 10 (Gospod Pavlu v viziji o Korintu): »Ne boj se... veliko ljudstva mi namreč pripada v tem mestu« (novi prevod: »V tem mestu imam veliko svojih ljudi« (*díoti laós esti moi polỳs eu te pólei taute*), to je tu je mnogo prihodnjih kristjanov, ki sicer izvirajo iz *ethne*, toda ker se stari *laós* ni spreobrnil, si Kristus ustvarja novega. V tej povezavi je poučen tudi odlomek v Rim 9, 23-25, kjer Pavel dva navedka iz preroka Ozeja, ki se sicer izvirno nanašata na izraelski narod, prenaša na novo, krščansko Božje ljudstvo: »Ljudstvo, ki ni bilo moje ljudstvo, bom poklical za svoje ljudstvo« (*kaléso ton ou laón mou laón mou*). Preroško izjavo torej Pavel pojmuje kot napoved, da se bodo pogani spreobrnili h Kristusu. Zanj so kristjani iz poganstva »moje ljudstvo«. Podobno velja tudi za izrek, »mi smo tempelj Božji« v 2 Kor 6, 14, ki se naslanja na 3 Mz 26, 12 in Ezk 37, 27, pa tudi za mnoga druga novozavezna mesta, v katerih se starozavezna besedila, ki izvirno pojem *laós* uporabljajo za Izrael, z neko samoumevnostjo pretvarjajo v govor o krščanski skupnosti (prim. Tit 2, 14; 1 Pt 2, 9 sl.; Heb 2, 17; 4, 9; 13, 12; Raz 18, 4).

Kaj pomeni odvzetje naslova *laós* Izraelu in njegov prenos na krščansko skupnost? V starozaveznem *laósu* sta se vse od začetka izraelske zgodovine narodnostna in verska prvina borili za prednost. Do narodnostno-verske harmonije pravzaprav ni nikoli prišlo, kar jasno pravi predvsem Ozejev izrek: »Vi niste ljudstvo« (Oz 1, 9). Preroki končno napovedujejo to harmonijo kot eshatološko upanje na odrešenje, ki pa se bo udejanjilo šele po težkih sodbah.

Kar starozavezno preroštvo sluti kot prihodnjo obljubo, vidi novozavezna skupnost uresničeno v sebi: iz *laós* v versko-narodnostnem pomenu in *laoi=ethne* zraste v verskem smislu nov *laós* — tretji rod,[3] za čigar obstoj je narodnostna, biološko-zgodovinska prvina popolnoma brez pomena: »Vi vsi ste v veri Božji sinovi v Jezusu Kristusu — ni več Juda ne Grka, ne sužnja ne svobodnega, ni več moškega ne ženske; kajti vsi ste eno v Jezusu Kristusu. Če pa pripadate Kristusu, ste Abrahamovi potomci, dediči obljube« (Gal 3, 26-29). Pavel pojasnjuje, da vsi verujoči sestavljajo in predstavljajo *laós theou*. Prakrščanska skupnost se od vsega začetka razume kot podoba milosti, v binkoštnem Duhu Jezusa Kristusa zedinjena in posvečena, kot novo, eklezialno Božje ljudstvo.

Ideja združitve narodov v nov *laós* nima nič opraviti s tedanjo helenistično vulgarno filozofijo, ki je dodobra nezgodovinsko-razsvetljenjsko stremela po

[2] Prim. Barnabovo pismo 5, 7; 7, 5; 13, 15; Klemen Aleksandrijski, Paed. I 5, 19, 4; 20, 3; 7, 57, 1; 59, 1; III 11, 75, 3.

[3] Prim. Harnack, *Mission*, [4]1924, 259 sl.

prezrtju vseh zgodovinsko nastalih meja ter bioloških in socialnih razlik. Predvsem za Pavla ostajajo naravno-zgodovinsko dane razlike še naprej. Nikoli ne meni, da bi Jud moral postati Grk ali Grk Jud. On sam je sicer postal »Grku Grk«, toda prav tako malo je pomislil na to, da bi se odrekel svoji narodno-judovski zavesti, kot hotel postati začetnik gibanja za žensko emancipacijo. Zanj sicer narodnostne in družbene razlike znotraj krščanske skupnosti ostajajo še naprej, vendar pa se njihova pomembnost zavoljo vse širše edinosti novega *laós theou* zmanjšuje, tako da nič več ne delujejo moteče ali razdiralno.

Vsi vemo, kakšne težave je prinesla ta zgodnjekrščanska naravnanost. Zaradi nje je prišlo do prvih težkih kriz. Judje so si zaradi svojega versko-narodnostnega izvora v skupnosti odmerjali posebno vlogo. Proti temu je Pavel nastopil z odločnostjo apostola. Le tako bo skupnost ostala v občestvu. Tega ne kaže samo poročilo o obstoju slednjega v občestvu helenistov in Judov pri mizi Gospodove večerje v Antiohiji. Z edinostjo novega *laós theou,* utemeljeno na milostnem daru vere v *Kyriosa,* se nihče ne sme igrati. V območju krščanske skupnosti ni več nobene narodnostno pogojene pripadnosti Bogu. *Ekklesia* kot celota je dar Božje milosti in dobrote.

Prenos dostojanstva *laósa* z Izraela na krščansko skupnost, na *ekklesio,* je sicer le ena, a pomembna oblika, ob kateri se razodeva gotovost prakrščanske skupnosti, da so v njej izpolnjene starozavezne obljube milosti, da je pristna uresničitev starozaveznih predpodob milosti. Kot je Kristus sam izpolnitev Postave in prerokov, tako je ta skupnost pravi *laós theou,* pravi Izrael (prim. Gal 6, 16; 1 Kor 10, 18; Rim 9, 6), resnični Abrahamov poganjek (prim. Gal 3, 19), prava obreza (prim. Flp 3, 3), resnični tempelj (prim. 1 Kor 3, 16), resnični *qahal-Jahwe, ekklesia.* Po Kristusu in njegovem Duhu je *laós*, h kateremu se Troedini Bog dobrotljivo sklanja in si v njegovi sredi pripravlja bivališče.

Šele kasneje se v starokrščanski literaturi izoblikuje pojem *laósa* kot bogoslužne skupnosti, zbrane nasproti osebi, ki jo vodi,[4] iz česar kasneje izpeljejo pojem *laik.*

Strnjeno bi lahko zaključili takole: V Svetem pismu izraža *Božje ljudstvo* nepretrganost in obenem različnost Božje milosti in dobrote med staro in novo zavezo, med obljubo in izpolnitvijo. Pojem *laós* je enakovreden pavlinskemu pojmu *ekklesía,* ki pomeni zbor ljudstva. Žal je naziv Božjega ljudstva v srednjem veku bolj in bolj tonil v pozabo, večinoma ga je nadomestila podoba Kristusovega skrivnostnega telesa. To se je spremenilo šele z Drugim vatikanskim koncilom.

2. Cerkev kot od Troedinega Boga zedinjeno ljudstvo v Dogmatični konstituciji o Cerkvi

Izvirna shema Dogmatične konstitucije o Cerkvi, ki jo je leta 1962 sestavila komisija za »nauk vere in nravi«, med obdelanimi temami »Božjega ljudstva« posebej ne predvidi. Druga shema iz leta 1963 da 3. poglavju naslov *Božje ljudstvo in posebej laiki* in ga umesti med 2. poglavje z naslovom *O hierarhični ureditvi Cerkve* in 4. z naslovom *Poklicanost k svetosti.* Vendar se koncilski očetje tudi s tem ne strinjajo. To 3. poglavje želijo razdeliti in vse načelne izjave o Bož-

[4] Prim. Justin, *Apologija* I 67, 5; Klemen Aleksandrijski, *Stromata* I 1,5.

jem ljudstvu postaviti na začetek, takoj za opisom skrivnosti Cerkve. Razmišljanja o laikih naj bi prišla na vrsto šele za tistimi o hierarhiji. Mnenja so, da je moč različne naloge in stanove v Cerkvi razumeti le v povezavi z bistvenim poslanstvom vse Cerkve, h kateremu so vsi poklicani, pri čemer bi sodelovali v moči svoje pripadnosti Božjemu ljudstvu. Vse različne dejavnosti in naravne razlike so povezane v isti milosti odrešenja, ljubezni in upanja. Vsako avtoritativno izvrševanje oblasti je umestno le, če je vključeno v služenje univerzalni poklicanosti Božjega ljudstva.

Ti ugovori koncilskih očetov kot tudi vpliv ekumenskih opazovalcev vodijo k temu, da v dokončni obliki konstitucije (1964) poglavju *O skrivnosti Cerkve* sledi samostojno, sedaj 2. poglavje *O Božjem ljudstvu.* Gre mu za uresničenje Božjega ljudstva na njegovi poti skoz zgodovino in za razcvet njegove edinstvene, milostne edinosti, občestva. Poglavje se obenem razume kot pregled vsega telesa Cerkve in celosten pogled, ki naj pomaga razlikovati in ovrednotiti posamezne dele Božjega ljudstva v njihovem funkcionalnem pomenu. Zgodovina izvoljenega Božjega ljudstva Izraela je zelo jasno povezana z novozaveznim Božjim ljudstvom. V svetopisemskem smislu Božje ljudstvo niso več le laiki, ampak vsi, začenši s papežem, pa vse do najbolj preprostega vernika.

Že v 4. členu konstitucije, torej še v 1. poglavju o skrivnosti Cerkve, se začne lahno kazati tista vodilna misel, ki poslej v prid trinitarične ekleziologije zavira vsako drugo, ki bi bila utemeljena na absolutnem monoteizmu ali tudi zgolj na monarhičnem teizmu. To je ideja o občestvu Božjega ljudstva. Edinost je utemeljena na trinitaričnem pojmovanju Boga. Cerkev je namreč »ljudstvo, združeno v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha«. »Na binkoštni dan je bil poslan Sveti Duh, da bi neprestano posvečeval Cerkev in da bi tako verujoči po Kristusu imeli v enem Duhu dostop k Očetu... Cerkev uvaja v vso resnico, jo zedinja v občestvu in službi, pripravlja in vodi z različnimi karizmatičnimi in hierarhičnimi darovi« (C 4). Božje ljudstvo, ki ga Troedini Bog v milosti zedinja, poseduje »dostojanstvo« in »svobodo Božjih otrok«. »Njegov zakon je nova zapoved ljubezni, kot je Kristus ljubil nas, njegov cilj je Božje kraljestvo, ki ga je Boga sam... začel... se dalje razširja, dokler... on tudi dovrši« (C 9).

Oče je izvir in cilj vsakega občestva. Pošilja svojega Sina in Svetega Duha, da bi ljudi povezal v svoje Božje občestvo — komunio.

Tako že tu na zemlji podoba Božjega ljudstva zaznamuje triosebno Božje občestvo. »Drugi Adam,« Jezus Kristus, Božjemu ljudstvu kot zgled uresničenja človeškosti (Božje podobe) vliva svojo življenjsko obliko. Kot Kyrios, Gospod, je temelj, norma in cilj stvarstva, predpodoba milostne edinosti z Bogom in med seboj.

Sveti Duh s svojo navzočnostjo v Božjem ljudstvu deluje tako, da Kristusova »zunanja« podoba ni »zakon« (etični imperativ), temveč življenjski dar, ki pritegne in spreminja od znotraj (indikativ).

Tako »to ljudstvo« po trinitaričnem delovanju postaja »za ves človeški rod najmočnejša kal edinosti, upanja in zveličanja. Kristus ga je ustanovil kot občestvo življenja, ljubezni in resnice in On si ga tudi privzema za orodje odrešenja vseh ljudi in ga pošilja kot luč sveta in sol zemlje po vsem svetu« (C 9). Namen Božjega ljudstva je »vsem in vsakemu« postati »vidni zakrament« »odrešilne edinosti« (C 9).

3. Božje ljudstvo kot eklezialna oblika milosti

Pri opredelitvi namena Božjega ljudstva koncil gotovo ne tematizira po ključju teologije zakramentov. Praoblika krščanskih zakramentov je vendar Cerkev sama kot temeljni zakrament. Je delo troedinega Boga, pri čemer se delovanji Kristusa in Svetega Duha vzajemno vzdržujeta kot zunanja oblika in notranje življenje. Delovanje obeh je med seboj nerazdružno povezano in se spopolnjuje v občestvu z Očetom, ki po delovanju Kristusa in Duha postaja »vse v vsem« (1 Kor 15, 28). Tako gledano je celotno Božje ljudstvo tista eklezialno-zakramentalna podoba, ki neločljivo povezuje vidno, izkustveno, »zunanjo« milost z nevidnim, »notranjim« duhovnim življenjem: kot podoba milosti izraža Božje ljudstvo delovanje Troedinega Boga, tako da so njegove »zunanje« strukture utelešenje »notranjega« duhovnega življenja; je »vidni zakrament«.

Na vprašanje o bistvu notranje resničnosti in duhovnega življenja so koncilski očetje odgovorili v vedno novih različicah takole: Notranja resničnost Božjega ljudstva je komunio, živa edinost med Bogom in človeštvom ter edinost med ljudmi samimi. Kot komunio je Božje ljudstvo podoba troedinega, to je občestvenega Boga. Božje ljudstvo je tista eklezialna podoba, katere najgloblje bistvo je komunio. Komunio je pristna resničnost Cerkve. Utelesi pa naj se v njeni zunanji strukturi, tako da bo Cerkev dejansko *sacramentum unitatis,* znamenje in orodje te edinosti.

Ideji Drugega vatikanskega koncila o komuniu, občestvu nikakor ni botrovala zgolj človeška želja po skritosti v skupini ali vsaj potreba po varnosti v množici. Eklezialno občestvo je vendar izpeljano iz občestva treh Božjih oseb. Njihovo občestvo pa je relacionalno občestvo, kar pomeni občestvo, v katerem posamezne osebe svoje bivanje dobivajo iz povezanosti z ostalimi Božjimi osebami. Vsa njihova osebnost obstaja v njihovi relacionalni naravnanosti in odprtosti za drugega v medsebojnem prešinjanju, v perihorezi. Ta pojem osebe in edinosti, ki se je razvil v nauku o Sveti Trojici in kristologiji prve Cerkve, je določil tudi pogled Drugega vatikanskega koncila na edinost Božjega ljudstva. Božje ljudstvo je vidna, zakramentalna, eklezialna oblika milosti Troedinega Boga. V eklezialnem komuniu je zato vsak naravnan in pozoren na druge in vsi skupaj na Boga. Šele v odnosu do *ti* najde posameznik svoj lastni *jaz*. To velja samo po sebi umevno tudi za vero. Nihče sam ne obstaja in ne veruje v nekaj in za nekaj. S tega vidika bi bilo nezadostno izvajati komunikacijo in medčloveške odnose v Božjem ljudstvu le iz humanističnih pravil in metod. Bratstvo in dialog spadata k milostnim in bistvenim prvinam Cerkve. Nista zgolj zunanji obliki organiziranosti ali metodi. Dialog je veliko bolj komunikacija, ki odgovarja bistvu komunia.

Z dialogom nikakor ne mislimo na neobvezen pogovor dveh svobodnih oseb. Dialog tudi ni taktično-strateško pogajanje. Dialog more biti temelj zdravega občestva le kot resnico iščoč pogovor med enakopravnimi osebami. Dialog, ki ga koncil tako zelo poudarja, počiva na zavesti, da so prvine resnice, milosti, svetosti in cerkvenosti, ki jih moremo iskati in odkriti, navzoče v vsakem človeku, torej tudi zunaj Rimokatoliške Cerkve. Zato koncil sam svetuje dialog med katoličani samimi, z drugimi Cerkvami, verstvi, z vsemi kulturami. Dialog ne more nikoli izhajati iz vnaprej danega izida. Gotovo ima vsak udeleženec dialoga, predvsem ko gre za dialog med vernimi, svoje močno prepričanje.

To more ponesti tudi s seboj v srečanje. Ostaja le en pogoj: biti pripravljen iti na romanje in biti odprt vodstvu Svetega Duha. To razumevanje dialoga bi vsekakor kazalo vnesti tudi v implikacijo osrednjega ekleziološkega pojma Drugega vatikanskega koncila Božjega ljudstva. Do danes so namreč določeni cerkveni krogi zakrivali in zavirali številne implikacije in posledice tega pojma.

4. Doseg in sistematična uporaba pojma Božjega ljudstva

Navidez zgolj zunanjo umestitev in uvrstitev poglavja o Božjem ljudstvu med razmišljanja o skrivnosti Cerkve in tista o hierarhični strukturi kaže ovrednotiti kot pomenljiv klic k resnično novi katoliški ekleziologiji. Daljnosežnih posledic pojma Božjega ljudstva so se med koncilom sprva le delno zavedali. Spadajo k domači nalogi, ki je ostala pokoncilski ekleziologiji vse do danes. Vendar pa je bilo nekaj vsem jasno že tedaj: juridično zaznamovana »klasična podoba Cerkve«, ki je nastala v 11. stoletju in je poudarjala predvsem strukture moči in oblasti (*potestas/auctoritas*), ki je bila na Prvem vatikanskem koncilu deležna dogmatične potrditve s strani učiteljstva, ni ostala nedotaknjena. Dogmatična konstitucija o Cerkvi zavestno odklanja triumfalizem, postavlja juridični vidik v ozadje in obenem Cerkev opisuje prvenstveno kot skrivnost in kot ljudstvo, potujoče v edinosti z Bogom in ljudi med seboj. Pred vsemi razlikami je vsa Cerkev Božje ljudstvo, zbrano in zedinjeno v milosti. S tem pojem Božjega ljudstva izraža skupno dostojanstvo vseh članov Cerkve. Laiki so »ovrednoteni, nič več — kot do sedaj — le kot predmet oskrbe s strani cerkvenih služb, temveč končno kot enakopravni osebki« in »nosilci služb« so se končno znašli na »isti ravni z vsemi verujočimi, poslušajočimi, praznujočimi, pričajočimi in poslanimi udi Cerkve«.[5]

Pokoncilska ekleziologija je v pojmu Božjega ljudstva kmalu odkrila veliko kritično-inovativnega potenciala, a tudi mnoge šibke strani. Branilci tradicionalne ekleziologije, predvsem tisti, ki so vztrajali pri ohranjanju zatečenega stanja v izvrševanju oblasti, niso počivali, temveč so izpostavili slabosti in meje pojma Božjega ljudstva: pojem naj bi opuščal in zamegljeval neprekosljivost, enkratnost in nepreklicnost krščanskega oznanila in Božjega odrešenjskega delovanja v Jezusu Kristusu. Nepravičen naj bi bil do polnosti binkoštnega poslanja Svetega Duha Cerkvi. Seveda se pogosto ustvari občutek, kot da tem bojevnikom tradicionalne ekleziologije ne gre toliko za otipljivo navzočnost odrešenja v Cerkvi kot za ideološko podzidavo konkretnih struktur moči. Iz podobnih temeljev raste tudi pomislek, da se s pojmom Božjega ljudstva kopiči nevarnost profanacije Cerkve, ki je Božja odrešenjska ustanova, in da pojem v sebi nosi nevarno kal zahtev po demokratičnih strukturah.

Prav gotovo vseh pomislekov proti pojmu Božjega ljudstva ne moremo na hitro potisniti vstran. Toda, ali ne »šepajo« tudi vse druge svetopisemske in tradicionalne podobe in primerjave o Cerkvi, podobe kot »Kristusovo telo«, neomadeževana »Kristusova nevesta« itd.? Kljub eksplozivnim možnostim kritike ali morda celo zaradi njih ne moremo prezreti prednosti pojma Božjega ljudstva: po njem se »romarica« Cerkev zavestno včlenjuje v tisto stalno roma-

[5] D. Wiederkehr, *»Volk Gottes«: Theologische und kirchliche Hausaufgaben nach Vaticanum II,* v: *Diakonia* 23 (1992), 294-304, tu 296.

nje, ki se je začelo že z Abrahamom in z izhodom izraelskega ljudstva iz Egipta in na katerega Božje odrešenjsko delovanje deluje in bo delovalo vse do izpolnitve. Novozavezni pojem Božjega ljudstva je nadaljevanje starozaveznega pojma *laós* v tem smislu, da ravno kaže na novo in izpolnjeno odrešenjsko delovanje Troedinega Boga. Kaže na to, da gre na tem romanju tudi v zgodovini odrešenja po Jezusu Kristusu še vedno za partnerstvo med zavezi zvestim Bogom in njegovim v zavezi nestalnim ljudstvom; da Duh Jezusa Kristusa omogoča nov polet in zanj tudi usposablja. Premika statične, vedno pripravljene, na eno mesto priklenjene podobe Cerkve in jih napravlja bolj gibljive. Konec je tistega triumfalizma, ki je nespremenljivo stanje Cerkve enačil s tistim, kar krščansko upanje pričakuje šele kot eshatološko obljubo. Resničnost sedanjosti Cerkve vedno zaznamuje dramatično prepletanje univerzalne izbranosti s strani milostnega Boga na eni strani in verno-neverne poslušnosti ljudstva na drugi.

Druga prednost pojma Božjega ljudstva je v večji jasnosti skupne odgovornosti za pričevanje in poslanstvo v Cerkvi. Še tako legitimne razlike je nikoli ne smejo zakriti ali zadušiti.

Ne nazadnje pojem Božjega ljudstva omogoča razširitev in odprtje razumevanja pripadnosti Cerkvi prek drugih Cerkva in verstev na vse človeštvo.

Tudi najbolj zadrti bojevniki tradicionalne ekleziologije ne morejo zanikati, da pojem Božjega ljudstva ne le ne odpravi vertikalne osrediščenosti v Jezusu Kristusu in Troedinem Bogu, temveč jo celo šele jasno osvetli. Udarnost in eksplozivnost vidijo v horizontalnem razsrediščenju. Dogmatična konstitucija o Cerkvi namreč naglaša, da ima milostna resničnost krščanskega bivanja prednost pred vsako družbeno angažiranostjo in juridično strukturo. Konstitucija poudarja, da je skupno dostojanstvo Božjega ljudstva pred vsemi cerkvenimi funkcijami, bolje rečeno, službami. Izrecno je v ospredje postavljeno deleženje vsega Božjega ljudstva pri Kristusovi kraljevski, duhovniški in preroški službi. Vsi pripadajo novemu »kraljestvu«, so »posvečeni v sveto duhovništvo« in naj »po vsej zemlji« »pričajo za Kristusa« (C 10).

Rečeno je tudi, v čem je deležnost na Kristusovi duhovniški službi. To je udeležba pri bogoslužju, pri obhajanju zakramentov in v »krepostnem življenju« (C 10). Žal vse do sedaj manjka polnega priznanja teh izjav Drugega vatikanskega koncila o skupnem duhovništvu. Kot vemo, obstajajo celo stremljenja, da bi jih vedno znova omejili. Namesto da bi na novo temeljito in v osnovi premislili duhovniško službo službenega duhovništva in mu po potrebi in možnostih dali novo ureditev ter ga na novo vključili v celoto, pri tem pa izhajali iz Božjega ljudstva, so med koncilom in takoj po njem obstoj in pristojnosti službenega duhovništva vztrajno in neprestano vzdrževali zunaj celote in ga predstavljali kot nedotakljivo. V skupnem duhovništvu tako človek deleži le na tistem, kar po izdvojitvi službenega duhovništva sploh še ostane. Skupno duhovništvo je torej nekakšen ostanek. Sploh ni govora o pridružitvi službenega duhovništva skupnemu.

Namesto da bi si končno zastavili vprašanje, kakšno obliko bo imelo službeno duhovništvo v Božjem ljudstvu prihodnosti, se neprestano tarna o pomanjkanju duhovnikov, ne da bi prišli do odgovora. Pomagamo si z združevanjem več župnij ali pa ne glede na vso teološko problematiko iz stiske delamo krepost in tako laiki vodijo nedeljska bogoslužja.[6] Če pa skupno duhovništvo Božjega ljudstva vzamemo resno, to pomeni, da mora službeno duhovništvo v načelu postati

[6] Avtor izhaja iz problematike na nemškem področju (opomba prevajalca).

nekaj drugega. Pomeni, da ga moramo razumeti kot sestavni del skupnega duhovništva Božjega ljudstva. Drugačnost ne more biti le v tem, da se duhovniki sedaj soočijo z bogoslužno skupnostjo, ki se dejavno oblikuje in praznuje; ne, skupnost ima svoje pra-lastno duhovništvo, ki ga deli z duhovniki po zakramentalnem duhovništvu, ki se od skupnosti ne loči le po stopnji, temveč bistveno-kakovostno (essentialiter). Slednje duhovništvo bi moralo glede na prvo dobiti novo obliko.

Načelo skupnega duhovništva Božjega ljudstva do sedaj žal ni vodilo do nove ekleziološke misli. Če bi odločno domislili koncilske izjave o Božjem ljudstvu, potem bi po mojem mnenju že pretrgali z v nedogled zacementiranim načelom pastoralne oskrbe. Ob soočenju z novimi izzivi, manjkajočimi duhovniškimi poklici in zato vedno redkejšimi nedeljskimi obhajanjimi evharistije v župnijah bi mogli iz skupnega duhovništva izpeljati vse prepotrebno prenovo oblike tako imenovanih stalnih pogojev svetega reda. Seveda pa je to možno doseči le v dialogu.

Podobno se obnašamo glede deleženja Božjega ljudstva na Kristusovi preroški službi. Razteza se na tako imenovani verski čut (sensus fidei — sensus fidelium), na pričevanje vere in ne nazadnje na karizme celotnega Božjega ljudstva (prim. C 12). Vendar pa polnemu priznanju skupne preroške službe v Cerkvi še vedno slabo kaže. Sicer bi komaj našli teologe, ki bi vernikom odrekali pristno versko izkustvo. Priznajo jim tudi njim lastno izražanje vere in celo karizmatično ustvarjalnost. Toda tudi tukaj velja: institucionalizirano učiteljstvo še naprej vztraja pri svojem posebnem, nedotakljivem položaju. Celovito vključitev učiteljstva v celotno preroško službo Božjega ljudstva strahoma preprečujejo. Kot osamljen blok se učiteljstvo brani pred vsakim stapljanjem v celoto. Vedno znova se opredeljuje kot stalna in določena veličina. Seveda učiteljstvo ne ugovarja različni udeleženosti pri izražanju preroškega pričevanja. Vendar bi resno sprejetje koncilskih izjav o skupni preroški službi Božjega ljudstva zahtevalo resnično novo interpretacijo mesta cerkvenega učiteljstva. Vsi udeleženi — nosilci služb in laiki — bi morali dopustiti, da ob pristni vključitvi učiteljstva v skupno preroško službo na novo iščejo, najdejo in sprejmejo svojo vlogo in funkcijo. Polna vključitev učiteljstva v Božje ljudstvo tudi ne pomeni zgolj zunanje drugačnosti, ki jo prinaša vključitev laikov v interpretacijo vere. Ne, učiteljstvo samo se mora spremeniti, če se prepozna kot povezano z velikim osebkom Božjega ljudstva. To za cerkveno učiteljstvo ne pomeni samo potrebe, da računa s tem, da bodo verniki na svoj način oblikovali izkustva in izjave, ki bodo posledica izjav učiteljstva. Veliko bolj gre za to, da mora učiteljstvo svoje učenje že od začetka izvrševati znotraj celotnega Božjega ljudstva in skupaj z njim.

Takemu skupnemu učiteljstvu celotnega Božjega ljudstva se institucionalizirano učiteljstvo postavlja nasproti kot nepremakljiv blok. Odločno se brani pred vsako resnično vključenostjo v Božje ljudstvo, obenem pa slednjemu pripisuje le natančno nadzorovano in obvladljivo polje delovanja. Kako naj bi drugače pojasnili neprestane masovne posege rimskega središča v življenje krajevnih Cerkva po vsem svetu?

Žal je bilo umanjkanje posledic sicer razveseljivih izjav o Božjem ljudstvu že na Drugem vatikanskem koncilu v temelju predprogramirano: že prvi stavek 3. poglavja Dogmatične konstitucije Božjega ljudstva namreč spet ne gleda kot samostojnega osebka, temveč le še kot predmet hierarhije: »Da bi Božje ljudstvo pasel in vedno množil, je Kristus Gospod v svoji Cerkvi ustanovil različ-

ne... službe« (C 18). Prav tako so se pristojnosti med papežem in zborom škofov razdelile ob izključenosti Božjega ljudstva. Vse, kar slednje še izve je, da je več kot le količinska veličina v enoobličnі svetovni Cerkvi, ker je pod »neodločno priznano odgovornostjo krajevnega škofa«.[7]

Žal koncil v mnogih že vnaprej orisanih besedilih ni mogel vnesti vseh tistih sprememb, ki bi bile potrebne zaradi priključitve poglavja o Božjem ljudstvu na tako vidno mesto v Dogmatični konstituciji o Cerkvi. To dejstvo je v času po koncilu vse prepogosto vodilo k nasprotujočim si ekleziološkim razlagam. Vse se sklicujejo, vsaka zase, na določena koncilska besedila. Zaskrbljujoče zvenijo neprestana opozorila papeža, Kongregacije za nauk vere in škofovskih sinod pred možnimi enostranskostmi in poenostavitvami »pojma Božjega ljudstva«. Iz slednjega ne moremo izpeljati vsega mogočega in dopolniti ga je treba z drugimi simboli Cerkve: »Pri tem opozorimo na razsežnost Cerkve kot skrivnosti in na njeno trinitarično utemeljitev, ohranjanje in dopolnitev. Ali pa bodo praktične in trezne konkretizacije krajevne Cerkve vključene v veliki skrivnostni komunio, ki pa potem spet ni tako skrivnosten, če se ga enači s hierarhično edinostjo 'cum et sub Petro'. Zdi se, da se na cerkveno-politično konkretizacijo in pastoralno praktičnost kot na 'profano' in 'posvetno' očitno gleda le takrat, ko iščeta neko drugo cerkveno- politično in cerkveno-strukturalno konkretizacijo.«[8]

Kljub temu sem prepričan, da popravek ekleziologije zadnjih štiristo let, ki se ga je lotil Drugi vatikanski koncil in ki se je najjasneje izrazil v pojmu Božjega ljudstva, čaka še veličastna prihodnost. Iz srca upam, da se bo to čim prej zgodilo.

Prevedel Janez Šimenc

Povzetek: **Adam Seigfried, Božje ljudstvo kot eklezialna podoba milosti**

Izraz Božje ljudstvo moremo zasledovati tako v Stari kot v Novi zavezi. V Stari zavezi pomeni posebno izbranost izraelskega ljudstva s strani Boga, v Novi pa Božjo milostno izvolitev vsega človeštva, ki se utelesi v občestvu Kristusovih učencev. Drugi vatikanski koncil je pojem Božjega ljudstva potegnil iz pozabe in mu namenil osrednje mesto v teološkem razmišljanju o Cerkvi. Cerkev je občestvo, v katerem se odvija dialog, katerega podoba je občestveni — Troedini Bog. To občestvo vsakega člana kliče k odgovorni udeležbi v trojni Kristusovi službi. Posledica je tudi nova opredelitev položaja vsakega vernika, laika in pripadnika hierarhije, ki pa doslej še ni bila izpeljana. Pot do polnega teološkega in pastoralnega razcveta pojma Božjega ljudstva pelje prek prenovljenega zavedanja osebne poklicanosti vsakega posameznika v občestvo z Bogom in z drugimi, na drugi strani pa prek izstopa iz avtoritativnih in vstopa v dialoška razmerja znotraj Božjega ljudstva. Tako Božje ljudstvo iz podobe raste v orodje in zakrament Božjega delovanja v človeški družbi.

[7] D. Wiederkehr, n. d., 301.
[8] D. Wiederkehr, n. d., 302 sl.

Summary: **Adam Seigfried, People of God as an Ecclesiastical Image of Grace**

The expression »People of God« can be found in the Old as well as in the New Testament. In the Old Testament it means the special election of the people of Israel by God and in the New Testament it means the gracious election of all mankind, which is embodied in the community of Christ's disciples. Vatican II rescued the concept of the People of God from oblivion and gave it a central position in theological reflection on the Church. The Church is a community of dialogue and its image is the communitarian – Trinitarian God. This community calls each of its members to responsible participation in Christ's triple service. A consequence thereof is a re-refinition of the position of each believer, layman as well as member of church hierarchy, which, however, has not been carried out as yet. The way to a full theological and pastoral blossoming of the concept of the People of God leads through a renewed consciousness of personal calling of each individual into communion with God and with others and through leaving the authoritarian relations and entering into dialogue within the People of God. Thus the People of God from being a mere image grows into a tool and sacrament of Divine action in human society.

Hitoshi Oshima

Japonska religija: Šinto-budistična kombinacija *

Religija na Japonskem

Religija nima istega pomena na Japonskem kot na Zahodu. Na Japonskem ni take religije kot sta krščanstvo ali islam, ki imata sklop naukov ali moralnih zapovedi, sestavljenih iz abstraktnih pojmov. Japonska religija je neločljiva od vsakdanjega življenja ljudi, tako da jo je težko razlikovati od njihovih običajev in navad, ki jih udejanjajo vsak dan. To je tudi razlog, zakaj se Japonci dejansko ne zavedajo svoje religije.

Če pogledamo japonski način življenja v njegovi tradicionalni izvedbi, bomo ugotovili, da je zelo religiozen. Vsa Japončeva dejanja od vstajanja do postelje, od umivanja, obeda, pozdravljanja, dela, kopanja, do čiščenja itd. so nezavedna religijska dejanja. Religija objema Japončevo življenje tako popolno in ga tako globoko prežema, da se le stežka zaveda religijske narave svojega življenja.

Zakaj bi morali imeti njegovo življenje za religiozno? Kakšna je razlika med enostavno življenjsko navado in religioznim dejanjem? Razlika je v posredni ali neposredni povezavi s svetim. Japončeva vsakdanja opravila se nanašajo na sveto.

Ta dejanska značilnost japonske religije se izraža v telesnih opravilih v vsakem trenutku njihovega življenja. Na splošno se nagibamo k misli, da je religija povezana bolj z duhovno platjo človeškega življenja kakor pa s telesno. Toda na Japonskem to ni tako: tam telesno področje prekriva duhovno. Japonsko verstvo se uresničuje bolj v telesnem kakor v duhovnem.

Zaradi tega so poudarki v tradicionalni japonski vzgoji bolj pogosto na fizičnem obnašanju. Mladega Japonca vzgajajo od zgodnjega otroštva, da se uči in osvoji vsakdanja fizična opravila, kot so npr. poklon, držanje skodelice za riž ali raba jedilnih palčk. Res je, da lahko ta fizični trening zlahka postane gol formalizem, če izgubi versko razsežnost, toda dokler ohranja svoj verski pomen, se lahko dotika vzvišene verske razsežnosti, ki je ne more doseči nobena družbena vaja v obnašanju. Ne pretiravamo, če rečemo, da japonska religija ni ne v meditaciji ne v verovanju, marveč v konkretnih fizičnih vajah.

* Ta prispevek temelji na predavanju, ki sem ga imel na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani 6. marca 1995. Rad bi se zahvalil tako prof. Janezu Juhantu, dekanu teološke fakultete, kot tudi prof. Maji Milčinski, strokovnjakinji v azijski filozofiji, ki sta mi omogočila, da sem imel to predavanje njunim študentom.

Toda kako je lahko fizično dejanje religijsko? Odgovor na to vprašanje najdemo npr. v načinu pozdravljanja v tradicionalnih borbenih veščinah, kot sta judo in sumo. Po njihovi obrednosti ta fizična dejanja postajajo religiozna. Pogosto slišimo, da ima japonska družba preveč ceremonij in preveč obredov, vendar to ne dokazuje ničesar drugega kot to, da je to izredno religiozna družba.

Morda ste slišali, da se je sekularizacija na Japonskem začela zelo zgodaj, nekako v 16. stoletju, ko je fevdalna gospoda porušila budistična svetišča. Toda sekularizacija se je zgodila le na politični ravni; tudi danes Japonci niso zelo sekularizirani na družbeni ali družinski ravni.

Obrednosti fizičnih dejanj, o katerih govorim, ne smemo razumeti kot vljudnost ali oliko. Kot sem že rekel, obrednost spada na religiozno področje in ne na družbeno. Tudi če se zdi, da so danes Japonci pozabili na njen religiozen pomen in poudarjajo le družbeno plat svojega obnašanja, je v ozadju vedno skrita religiozna razsežnost.

Kombinacija šintoizma in budizma

Če bi me vprašali, kaj je japonska religija, bi odvrnil, da je kombinacija šintoizma in budizma. Drži, da je oblast stoletja ščitila budizem kot narodno verstvo. Nič manj pa ni res, da je šintoizem starejši in edino izvirno verstvo dežele. Vendar pa jasno vidimo, če opazujemo japonsko versko življenje v preteklosti in sedanjosti, da je resnična japonska religija kombinacija obeh verstev in ne le eno od njiju.

Zdi se, da se je ta kombinacija začela v 11. stoletju po Kristusu, ko je budizem začel prodirati v življenje ljudstva. Odtlej je bila vedno ta kombinacija, tudi če je eden od njiju izgubil javno podporo, kot npr. budizem v prejšnjem stoletju, ko je bila proti njemu oblast Meidži.[1]

Ta verska kombinacija je nekaj posebnega; ni namreč sinteza, v katero bi se obe religiji zlili tako, da bi postali eno. Čeprav sta povezani, vsaka ohranja svojo identiteto kot samostojna religija. Z drugimi besedami: budizem in šintoizem sobivata drug ob drugem tako, da vsak deluje po svoje.

Šintoizem

Poglejmo sedaj šintoizem in budizem ločeno, tako da bomo lahko lažje razumeli, za kakšno kombinacijo gre.

Prvo, kar lahko rečemo o šintoizmu, je to, da je to verstvo, ki temelji na nekaterih »primitivnih« verovanjih, ki so obstajala že pred prihodom budizma na Japonsko. Ta »primitivna« religija ni imela niti imena; in ko je prišel budizem s svojo visoko razvito filozofijo, ikonografijo in obredjem, se mu je uklonila.

[1] Meidži-Tenno (Razsvetljena Oblast) je posthumno ime, ki so ga dali 122. japonskemu cesarju Mutsuhitu (1852-1912), ki je vladal od leta 1868 do 1912. Nasledil je svojega očeta Komeia, prenesel prestolnico v Edo, ki ga je preimenoval v Tokio, ukinil šogunat Tokugawa (glej op. 3), reformiral fevdalne ustanove in sprejel leta 1889 ustavo modernega tipa. Omogočil je, da so na Japonsko prodrle zahodne ideje in tehnike, pospeševal je industrializacijo dežele. Vse to mu je omogočilo, da je zmagal v dveh zaporednih vojnah: proti Kitajski (1894-95) in proti Rusiji (1904-1905). Bil je resnični ustanovitelj moderne Japonske. Z njegovim imenom so poimenovali obdobje njegovega vladanja od leta 1868 do 1912. Nasledil ga je sin Taišo-Tenno (op. prevajalca).

Toda to še ni pomenilo, da je izginila z japonskega verskega zemljevida. Korak za korakom se je začela zavedati sama sebe in poudarjati svojo lastno identiteto. Dala si je ime šinto (pot bogov), tako da se je lahko razlikovala od budizma. Odtlej dalje obstajata ti dve religiji druga ob drugi, največ časa harmonično. Verjetno ni potrebno povedati, da ni bilo med njima verskih vojn. Budizem je ena redkih religij, ki ne pozna »svete vojne«.

»Primitivna« religija, ki je jedro šintoizma, je bila nedvomno animistična. V vseh stvareh je priznavala božansko, imenovano kami, in ga častila. Kami, božansko, ni bilo omejeno le na naravne pojave, marveč je bilo lahko tudi v kulturnih ali družbenih pojavih. Ta arhaična vizija je bistveni del šintoizma in japonskega vsakdanjega duhovnega življenja ter vpliva na kulturo, politiko, gospodarstvo, tehnologijo itd.

Šintoizem bi zlahka imeli za mnogoboštvo, kot sta npr. grški in rimski. Res je, da je veliko kamijev (pravijo, da okrog osem milijonov), toda mi bi raje rekli, da je šintoizem panteističen, kajti kami ni le vsako konkretno in partikularno božanstvo, temveč tudi božanskost, ki je sama abstraktna in vesoljna. V šintoistični viziji je vsak pojav, ki ga imenujemo kami, javljanje vesoljnega kamija, ki je skrit za temi posameznimi pojavi. Šintoističen kami je potemtakem dvakrat dvozložen: po eni strani je množičen in partikularen, po drugi pa enkraten in univerzalen.

Odnos med vsakim partikularnim kamijem in univerzalnim bi lahko bil podoben odnosu med stvarjo in Stvarnikom. Dejansko šintoizem vidi neko nevidno in zadnjo ustvarjalnost, ki ustvarja vse, kar obstaja na svetu. V tej perspektivi so različni pojavi razumljeni kot različne manifestacije zadnje božanske ustvarjalnosti.

Predstave o tej božanski ustvarjalnosti ne bi smeli enačiti z najvišjim osebnim Stvarnikom, kakor ga pozna zahodno izročilo. Res je, da ima šintoistični kami pogosto človeško podobo, vendar ni zadnje božansko nikoli poosebljeno.

Primerno se mi zdi dodati, da je skladno s to vizijo božanskega na primer tudi tehnični izdelek manifestacija kamija prav tako kot kakšna umetnina ali gojeni riž. Vsaka proizvodnja velja za božansko, kajti brez sodelovanja božanskega ni možna nobena proizvodnja.

Božanska ustvarjalnost ni nič drugega kakor življenje ali življenjska energija. Dokler prebiva v našem telesu, živimo, ko ga zapusti, umremo. Po naši smrti bo lebdela v zraku, dokler ne najde drugega telesa, v katerem bo prebivala. V šintoizmu imenujejo to lebdečo življenjsko energijo tama, ki jo običajno prevajamo z besedo duša.

Za tamo pravijo, da je olajšala sprejem kitajskega kulta prednikov. Povezana mora biti tudi z budistično idejo o »džo-butsu«, po kateri lahko človek postane Buda po smrti. Ravno po tami lahko tuje teorije prodirajo v japonsko ljudsko religijo.

Druga pomembna stvar v zvezi s kamijem je to, da je vsak poseben kami, »krajevni bog«, povezan s posebnim krajem. Običajno imajo takšne kraje za svete. Tam je kak predmet kot drevo ali skala, ki ga imajo za nekakšnega srednika, po katerem je kami zmožen priti na zemljo. Na takih krajih tudi naletimo na preprosto in prazno hišo (svetišče) imenovano yaširo, v katero, tako mislijo, pride kami in v njej prebiva. Kami ne bi bil nič brez takega kraja in zaradi tega imajo šintoistična božanstva za »krajevne bogove«.

To posebno dejstvo, da je vsak kami povezan z določenim krajem, pomeni, da kami ne obstoja kot neodvisno, podstatno bitje. Kami je božanski, ker prebi-

va na svetem kraju, drugače bi ne bil svet. V šintoizmu dela kamija resnično svetega in božanskega ravno kraj.

Naj spregovorimo še o šintoistični morali. Najprej je treba povedati, da v šintoizmu ni moralnega zakona, ki bi mu naj bili pokorni. Namesto tega so nekakšna pravila, ki se nanašajo na obredje. Če v šintoizmu obstaja kakršnakoli moralna vrednota, potem to nikakor ni abstraktna vrednota dobrega in slabega, marveč konkretna vrednota »čistega« in »nečistega«. Če kdo stori napako, to ne bo kaznovano kakor greh, temveč kot nečisto dejanje, ki se lahko očisti z obrednim očiščevanjem.

Poleg moralnega kriterija čisto/nečisto je še drug kriterij, ki ga ne smemo pozabiti: spontano/namerno. Po tem kriteriju velja spontano za nedolžno, namerno pa za krivo. Spontan zločin, npr. zaradi fiziološkega stanja kriminalca, bo sojen veliko bolj tolerantno kot zločin, ki je storjen s premislekom. V šintoizmu imajo namreč spontano dejanje za manifestacijo božanske ustvarjalnosti.

Ni dvoma, da je ta moralna vrednota povezana z japonskim velikim spoštovanjem do »mu-šin« (izpraznjen ali nenaklepen razum). Izraz po navadi povezujejo z zen budizmom, vendar je izvorno šintoističen. Šinto ima izpraznjenost duha za nujen pogoj, da bi se božansko razodelo v nas ali po nas.

Kar zadeva šintoistične vizije drugih svetov, kakor so nebesa, dno zemlje, druga stran hribov in gora itd., je treba reči, da ti svetovi nimajo nič posebnega z moralnimi vrednotami. Šinto je v tem povsem različen od nekaterih verstev, ki povezujejo pozitivne moralne vrednote z nebesi in negativne s peklom. Ne moremo reči, da Japonci nimajo tudi izrazov kot »gokuraku« (nebesa) ali »dži-goku« (pekel), vendar prihajajo ti iz budizma.

Na široko je razširjeno prepričanje, da je šinto nacionalistična religija. Pomembno vlogo je imel pri oblikovanju japonskega nacionalizma in militarizma v nekaterih preteklih obdobjih. Da bi bili bolj natančni, bi raje rekel, da je to religija malih skupnosti, še posebno vaških. Šinto se je razvijal v glavnem v poljedelskih vaseh. V vsaki od njih je gozd, imenovan »čindžu no mori« (zaščitnik gozda), ki ga imajo za sveti kraj, kjer prihaja dol njihov zaščitnik kami. V tem gozdu opravljajo vaščani glavne verske dejavnosti. Tako je npr. svetišče Meidži, eno največjih šintoističnih svetišč v Tokiu, sredi gozda, čeprav je v središču metropole.

Naravno je, da verstvo, ki je na tako nizki ravni kot šintoizem, nima namena biti vesoljno. Njegovo obredje je le zato, da vzpostavlja komunikacijo med člani skupnosti in njihovimi kamiji. Kot pravijo sociologi, je religija samo zato, da okrepi enotnost skupnosti. Gotovo, neuniverzalistični religiji ne manjka nujno univerzalnost. Dejstvo, da ima šintoizem veliko skupnega z drugimi »naravnimi« verstvi sveta, nakazuje njegovo vesoljnost.

Šinto nima svete knjige, ki bi nam predstavila njegov nauk ali teologijo. Vse, kar lahko vemo o njem, najdemo v nekaj mitih, pripovedih ali obredih, ki so se ohranili vse do danes. Zato je težko priti do njegove »izvirne« oblike, če je sploh kdaj obstajala.

Od 18. stoletja naprej so Motoori Norinaga in njegovi nasledniki poskušali vzpostaviti šintoistično teologijo in kozmologijo s študijem in interpretacijo starega mitološkega teksta Kodžiki.[2] Vendar pa smo zelo skeptični glede vrednosti

[2] Kodžiki (Pripoved o starih rečeh) je naslov najstarejše japonske zgodovinske knjige, ki je bila napisana leta 712. Vsebuje mitološko zgodovino dežele, kratke pripovedi o vladavini prvih japonskih vladarjev ter nekaj stare poezije. Dopolnjena je bila leta 720 z bolj obilnim delom Nihon-šoki (op. prevajalca).

njihovega truda, saj se zdi, da so takšni intelektualni in nekako univerzalistični napori ravno v nasprotju z bistvom šintoističnega duha.

Nekateri poznavalci šintoizma trdijo, da so bile o njem napisane teorije že pred 18. stoletjem. Mislijo namreč na srednjeveške knjige, ki so jih spisali budistični ali šintoistični duhovniki v glavnem zato, da bi upravičili šintoistična stališča pred budizmom. Te teorije so bile v glavnem izposojene pri budizmu ali daoizmu. Ni napačno, če sklepamo, da šintoizem nima svoje teorije, s katero bi razložil samega sebe. Njegov nauk ali misel je mogoče najti v njegovi praksi.

Budizem

Tudi če bi človek hotel razložiti budizem zelo preprosto, bi moral napisati goro knjig. Ker je namen tega prispevka predstaviti japonsko religijo na splošno, bom opozoril na značilnosti budizma kot religije v primerjavi s šintoizmom.

Prvo, po čemer se budizem razlikuje od šintoizma, je njegova univerzalna vizija. Medtem ko je šinto namenjen relativno majhnim skupnostim, razglaša budizem, da je za vsa živa bitja. Njegov poklic je, da odreši vse, ki trpijo, zato ker so, ker bivajo; nasprotno pa šinto ne pozna ideje o odrešenju. Šintoistični pogled na svet je optimističen in zato ne deli pesimističnega pogleda z budizmom, za katerega je življenje polno bolečin.

Druga razlika, na katero je treba opozoriti, je v tem, da je budizem intelektualna religija, ki analizira vzroke našega trpljenja in uči, kako naj se ga rešimo; šintoizem pa je odvisen od čustev, posebno kolektivnih, in zagotavlja človeku srečo tako, da mu omogoča, da se počuti kot del sveta. Zavest o človekovi individualnosti, ki je za budizem bistvena, je v šintu neznana.

Kult, ki je bistveni del šintoizma, je na splošno v budizmu prepovedan. Res je sicer, da budisti spoštujejo Šakkya-munija, ustavnovitelja budizma, in prav tako tudi poosebljene budistične duhove, kot so Nyorai, Bosatsu ali Amida. Kljub temu pa niso ta budistična »sveta božanstva« nič manj daleč od šintoističnih božanstev kakor od krščanskega ali islamskega Boga. Dejansko so samo simboli religioznih idealov in če že budizem tolerira, da jih ljudje kakorkoli častijo, je to zato, ker ima čaščenje za »orodje začetnikov«, s katerim bolje razumejo Budovo učenje. Če pa se bo začetnik navezal na čaščenje, bo ostal daleč od budizma.

Še druga pomebna razlika med obema religijama je ta, da budizem ne bo nikoli sprejel, da kakšno bitje resnično biva, medtem ko šinto odkriva božanstvo ali njegovo manifestacijo v vsakem pojavu. Šinto temelji na človekovi fascinaciji nad pojavnim svetom; toda gledano budistično, je taka fascinacija zmota in vzrok trpljenja. Za budizem ni božanstva, ki bi ga mogli častiti v čemerkoli, ker ni ničesar, kar bi bilo. In če je budizem lahko strpen do drugih verstev, je zato, ker ne vidi nobene potrebe, da bi se boril proti nečemu, česar ni.

Razlike med budizmom in šintoizmom so torej tako izrazite, da se zdi težko razpravljati o obema na isti ravni. V resnici nista na isti ravni, ker budizem ni odvisen od vere ali verovanja tako kakor šintoizem. Če razpravljam o njima skupaj, je zgolj zato, ker sobivata v japonskem religioznem življenju že stoletja.

Integriranje budizma

Poglejmo sedaj, kako se je budizem vključeval v japonsko družbo.

Zdi se, da je budizem napravil prvi močan vtis na Japonce še zlasti zaradi lepote svojih podob. Kljub temu, da je bil budizem v začetku protimalikovalsko usmerjen, je imel budizem, ki je prodiral na Japonsko kakih tisoč let po smrti svojega ustanovitelja, veliko svetih podob, ki so se Japoncem vtisnile globoko v srce.

To ne pomeni nujno, da niso upoštevali duhovne plati novega verstva; nasprotno, cenili so jo, vendar samo zaradi te njene vidne in otipljive razsežnosti. Takratni Japonci niso znali brati in so globoko budistično duhovnost dojeli le s svojim estetskim čutom.

Budizem je očaral stare Japonce tudi s svojim rafiniranim obredjem. Mislili so namreč, da bodo z njim dosegli veliko zdravilnih učinkov in se zavarovali pred nevšečnimi dogodki. To obredje je bilo še posebno dobrodošlo v visoki družbi, zato so oblasti kmalu sprejele in ščitile budizem.

Cesarska družina in plemstvo so ga sprejeli v prepričanju, da bodo okrepili svojo avtoriteto. Tako je budizem postal nacionalna religija, od katere so pričakovali, da bo ljudstvo varovala pred vsemi vrstami nezgod. Med zgodnjimi zaščitniki budizma še posebno izstopa princ Šotoku, ki je pokazal izredno globoko razumevanje budizma in je poskušal pobudistiti svoje sonarodnjake na duhovni ravni. Toda v glavnem Japonci niso videli v novi religiji drugega kakor mogočno lepoto in magijo.

Pozornost zasluži tudi dejstvo, da so prvo generacijo budistov sestavljale v glavnem družine, ki so prišle s korejskega polotoka in so bile proti tistim, ki so častili tradicionalna božanstva, kamije. Zato so imeli budizem še dolgo za »tujo« religijo in ta miselnost ni izginila niti tedaj, ko se je že popolnoma vključil v japonsko življenje.

V prvem obdobju japonskega budizma so od njega pričakovali, da bo varoval visoko družbo s svojim magičnim obredjem. Potem je postal, v drugem obdobju, religija molitev za odrešenje vseh bitij. Nekaj menihov v 11. in 12. stoletju je namreč odkrilo v budizmu neizmerno sočutje do vseh bitij in so ga poskušali oznanjati med ljudstvom. Gotovo je res, da ima budizem to vesoljno sočutje, toda prav za Japonce je značilno, da niso poznali filozofske in psihološke plati budizma in so ga spremenili v religijo molitve.

Ko je šlo v 12. stoletju plemstvo v zaton in se umaknilo novorojenim vojščakom, imenovanim samuraji, je budizem vstopil v tretje obdobje. Tokrat je postal resnično duhovna religija. To reformo so izpeljala tri različna gibanja. Prvo je sekta džodo in džodo-šin, ki je pridigala, da se vsaka posamezna duša odreši po veri. Zen, drugo gibanje, trdi, da je sedeča meditacija najboljša pot za uresničitev budističnega duha. Tretje gibanje, hokke (Lotusova sekta), je razvijalo politično-religijsko vizijo naroda in želelo zgraditi budistično družbo. Ta tri gibanja so ustvarila novo obdobje v japonski zgodovini, prvič zaradi tega, ker so presegla magično, estetsko ali verovanjsko razsežnost, in drugič, ker so prodrla v srednji in nižji družbeni sloj.

Japonski budizem je dosegel svoj vrh okoli 14. in 15. stoletja, ko se je popolnoma integriral v ljudsko kulturo. Toda že v naslednjem stoletju so ga stalne vojne med fevdalno gospodo zelo nasilno uničile. Dve, takrat vplivni sekti, džodo-šin in hokke, ki sta se borili proti nekaterim protibudističnim gospodom, sta

izgubili svoj boj in razpadli. V obdobju Tokugawa,[3] ki se je začelo v začetku 17. stoletja in končalo leta 1868, so bili budisti vseh sekt podrejeni politični ureditvi. Tako so izgubili svojo integriteto in vpliv na družbo.

Z modernizacijo od leta 1868 se je položaj budizma še poslabšal, ker je bila oblast za šintoizem in proti budizmu. Šinto je določila za narodno religijo, medtem ko je budizem zanemarjala. Ta položaj je trajal do konca druge svetovne vojne.

Po vojni je šinto izgubil svoj vpliv, ker je bila ameriška zasedbena politika proti njemu, toda budizem kljub temu ni oživel. Ker je budizem že dolgo tega izgubil svoj vpliv kot duhovna religija, lahko preživi samo kot šintoistični partner; njegove filozofske razsežnosti pa so v glavnem vsi pozabili.

Danes imenujejo budizem religija pogrebov. Določen je za to, da se ukvarja s pogrebi in poletnim praznikom mrtvih, imenovanim bon. Veliko svetišč živi od prihodkov za opravila ob takih priložnostih.

Budizem je določen, da se ukvarja z rajnimi, ker šinto nima teorije o odrešenju mrtvih. Budizem ima teorijo, ki pomaga mrtvemu, da se reši negativnosti eksistence in doseže višji položaj v duhovnem življenju. O budističnih obredih so prepričani, da zmorejo veliko bolje očistiti mrtvega kakor pa šintoistični, in od srednjega veka dalje uporabljajo Japonci budistično obredje pri pogrebih. Isto velja za poletni praznik bon, v katerem so duhovi rajnih dobrodošli doma in jih domači obdarujejo. Drži, da se je budizem v tem primeru pomešal s šintoističnim čaščenjem duhov prednikov, toda še vedno kaže to na prednost budizma, kar se tiče vprašanje mrtvih. »Postati Buda« lahko pomeni v japonščini »dobro umreti«, in če pokojni ne more postati Buda, pomeni, da ostaja v zemeljskem svetu, da bi nas motil.

Odnos med šintoizmom in budizmom

Zdaj, ko poznamo glavne razlike med šintoizmom in budizmom, bomo pogledali, kako sta drug z drugim usklajena.

Najprej bi vas rad spomnil, da nista povezana tako, da bi bila ena sama sintetična religija. Oba ohranjata svojo identiteto in sobivata drug poleg drugega.

To seveda ne pomeni, da ni med njima nobenega sovplivanja ali medsebojnega prežemanja. Kot kaže prej omenjeni primer praznika bon, so prvine enega pomešane s prvinami drugega in so zaradi tega lahko spremenjene. Identiteta šintoizma ali budizma ostaja, toda drug drugega nekako spreminjata.

Vendar povzroča to spreminjanje tudi njuna kombinacija sama. Šinto (ali budizem) v kombinaciji z budizmom (ali šintoizmom) ni enak izvirniku, in to ne samo zaradi vzajemnega sovplivanja, temveč tudi zaradi kombinacijskega sistema samega. Vsako od obeh verstev izgubi svoj izvirni značaj in dobi nove vrednote simbolne narave, ko je enkrat vključen v sistem.

Kakšne so torej nove simbolne vrednote, ki jih dobita? Splošno rečeno, šinto in budizem dobita vrsto simbolnih vrednot, ki so nasprotne, a komplementarne druge drugim. S tem sestavljata sistem ravno tako kakor zakonski par, kjer ima vsak član različen simbolni pomen.

[3] Začetnik te dinastije je Tokugawa Ieyasi, ki je krvavo zatrl mlado in cvetoče krščanstvo na Japonskem. Dinastija je dala 15 šogunov in vladala od leta 1603 do 1868.

Nekaj vrednot, ki jih ima šinto, so narava, življenje, aktivnost, ustvarjalnost. To tudi razloži, zakaj Japonci obhajajo rojstni dan otroka, poroko, prvi šolski ali delovni dan, novo leto itd. s šintoističnimi obredi. Isto vrsto šintoističnih obredov lahko vidite v tovarni, ko slavijo rojstvo novega visokotehničnega izdelka. Šinto na splošno simbolizira, kar je v življenju pozitivnega.

Nasprotno pa budizem pokriva negativne simbolne vrednote: civilizacija, smrt, nedejavnost itd. Morda bo kdo mislil, da to niso nujno negativne vrednote razen smrti, toda z japonskega zornega kota so negativne. Budistični obredi so v rabi, kjer je smrt; pri pogrebih in praznovanju bona, o čemer sem že govoril, so običajno navzoči budistični menihi.

Vendar pa se budizmu pripisujeta tudi pozitivni vrednoti: popolna umrijenost duha in globoka sočutnost. Kadar gre človek po podeželski poti na Japonskem, bo mimogrede naletel na kameni kip Boddisatva z imenom Džizo; njegov nasmeh predstavlja ti pozitivni vrednoti, ki ju pripisujejo budizmu. Šinto in budizem imata še drugo nasprotno in komplementarno vrednoto: prvi naj bi predstavljal japonskost, drugi pa tujost. Ti dve vrednoti sta enakovredni, ker si nasprotujeta in se dopolnjujeta. Za celostnost sistema je tujost tako potrebna kot japonskost. Če torej kakšni japonski nacionalisti zagovarjajo šinto, ga razglašajo za edino nacionalno verstvo in zavračajo budizem, so v popolni zmoti, ker so proti svoji lastni tradiciji. Ta namreč ne izbira samo enega od obeh verstev, temveč kombinira obe kot par. Japonci torej sprejemajo obe verstvi skupaj in ju kombinirajo, ne izberejo le enega od obeh.

Literatura

Shinobou Orikuchi, *Kodai Kenkyu* (Študij starih časov), Tokyo 1930.
Kunio Yanagita, *Senzo no Hanashi* (Zgodovina prednikov), Tokyo 1946.
Noboru Miyata, *Kami to Hotoke* (Kami in Buda), Tokyo 1983.
Hitoshi Miyake, *Minzoku Shukyo-gaku* (Študij ljudske religije), Tokyo 1989.
Masao Fujii, *Sosen-suhai no Girei-kozo to Minzoku* (Struktura obredov starih kultov in folklore), Tokyo 1993.
Hitoshi Miyake, *Nihon no Minzoku Shukyo* (Japonska ljudska religija), Tokyo 1994.

Iz angleščine prevedel Drago Ocvirk

Anton Mlinar

Stvarjenje in odrešenje v delih Georgesa Bernanosa

Bernanosove slike so od rane mladosti naprej tesno navezane na skrivnostnost in skritost sveta ter neskončnost poti, ki ga prepredajo, med ljudmi pa na duhovnika, njegovo skrito ponižnost ter svetost, pa tudi prikrito neumnost, povprečje in hudobijo. Njegovi romani, svet in osebe v njih, niso prozorni. Vedno je prisotna tudi tema, megla in greh. Zdi se, da se Bernanos z vsemi močmi poskuša s spominom prebiti do mladosti sveta in človeka, podobno kot na to opozarja prerok Ezekiel (prim. Ezk 16, 43) in v čemer ima prav A. Görres, ki pravi, da je izguba smisla za spominjanje (anamnezo) najnesrečnejša posledica (izvirnega) greha. Potemtakem je prebujanje smisla za spomin ena od najpomembnejših nalog religije in religioznega človeka.[1] Morda se včasih zdi, da je bolj problematična pomanjkljiva sposobnost za razsodnost. Bernanos pogosto pokaže, da ne gre najprej za labilno intelegibilnost sveta in kupljivost razuma, ampak za pozabo začetkov, premoč sedanjosti nad preteklim, ki je že skoraj odsotno, medlo in nerazpoznavno in ki vodi v precenjevanje novega proti staremu in oslepelost za staro zaradi svetlosti zavajajočih novosti. Kajti spominjanje je tudi zaupanje in vera, slutnja in zavzetost za to, za kar se zdi, da je postalo že žrtev tistih, ki so takoj zadovoljni in jih poleg tega, kar takoj vidijo, svet, stvari in ljudje ne zanimajo več.

Bernanosovo življenje prav zaradi tega skoraj ne bi bilo nič posebnega. Stvarni življenjepisec bo seveda zabeležil njegovi zlomljeni in nezaceljeni nogi po prometni nesreči z motorjem, ne bo pa videl njegovega iskanja prvotnih obrisov sveta, ki jih išče daleč prav na meji obzorja z očmi podeželskega župnika, ene njegovih največjih mojstrovin, ali v hitrih beležkah, ki so nastajale na njegovih potovanjih in so bile odtis njegovega živega opazovanja, a jih večine ni upal postaviti pred kritiko sveta. V sebi je enako negotov kot aristokratsko prevzeten in ponosen na svojo svobodo. Zagledan v svet se ne more sprijazniti s tehnokracijo in totalnim znanjem strojev, s katerim bo Evropa nadomestila človeka. To je tudi razlog njegove najbolj konstantne epizode, stiske, ki jo zabeleži v *Pogovoru karmeličank*, edinem dramskem delu. V tem Bernanos izpriča cerkvenost svoje žive, nepodkupljive, resnicoljubne in svobodne osebnosti, ki se je upognila samo pred Bogom in Cerkvijo.

Zaradi mnogih posebnosti Bernanos ni lahek avtor. H. U. von Balthasar ga označi kot »živeto Cerkev«. Hotel ga je videti takega, ker je vznemiril nekatere

[1] A. Görres, *Kennt die Religion den Menschen?* Pieper, München 1983, 122 sl.

njegove poglede na svet in vse, kar je mogoče spraviti pod streho tega pojma. Bernanos je pričevalec »eksodusa«, ki ga vodi vest. Izhod je metafora suše. Izraelci so šli prek posušenega morja. Bernanos pravi o sebi: »Pišem zaradi upanja na Božje kraljestvo.«[2] Glavni Bernanosov organ so oči. Svoje podobe in vtise opisuje, ne da bi jih prej obrezal z ostrino intelekta. Njegova vera je do neke mere neobdelana, groba, nekompatibilna in nevarna. Ni prijatelj polemike, čeprav polemizira z vsemi doktrinami, ki sejejo ateizem in pehajo družbo v proces samouničevanja.

Bernanos je avtor »agonije krščanstva«; ne bori se za obstoj ideje ali morale, ampak za obstoj krščanstva kot krščanstva, krščanstva kot prostora srečanja oseb. Bernanos je s svojim pogledom na svet stopil v najintimnejši odnos s človeštvom, ko je pokazal, da je človek lahko ujetnik hudobije, obenem pa tudi edini, ki se lahko bori proti zlu z dobrim in ga s tem premaguje. Rešitev je pri Bernanosu praktično vedno postavljena v Getsemaniju, v čas in prostor svete agonije, druge strani blagrov. To je rdeča nit Bernanosovega gledanja na stvarjenje in odrešenje.

1. Metafizika

Gledanje na svet, posebno na človekovo okolje, za Bernanosa ni nikoli samo »kozmološko«, filozofsko, etično, ampak vedno tudi religiozno, odrešenjsko vprašanje. Nikoli ga ne zanima samo svet kot »kozmos«, se pravi urejenost sveta, ampak tudi njegov »telos«, se pravi njegov izvor in smisel (rešitev). Zato je njegovo gledanje na (človekov) svet vedno tudi gledanje na Cerkev in na občestvo.

Bernanos je hotel spoznati in analizirati duhovno dramo človeštva in je zato moral vstopiti v nevidni svet, v katerem sreča satana in Boga. S tem si je pridobil novo podobo o človeku, ki je bit-je, resnično in obstojno, ki je sposobno storiti dobro in hudo, po eni strani raztrgano, po drugi strani globoko in bolj nedostopno, kot si to lahko mislijo moralisti. Zanje je človek volk ali ovca. Človek pa, ki je ustvarjen po Božji podobi, je večji od angelov. Bernanos je človeka postavil med dve kraljestvi, med kraljestvo teme in satana ter med Božje kraljestvo. To je izhodišče Bernanosove metafizike, ki jo sicer določajo predvsem trije pojmi: Bog, človek, zlo.

Bog je Ljubezen, a je tudi ljubosumen. Bog ustvarja iz ljubezni; iz nje vzklije stvarjenje (urejen svet, kozmos); Bog si postavlja vprašanja in nanje odgovarja; to dela Ljubezen v njem. V ustvarjenem svetu odseva dvojen obraz Ljubezni: tista, ki kliče, in tista, ki odgovarja. Ljubezen ne more biti sama; njeno bistvo je absolutna odsotnost strahu. Zdrži vsako primerjanje, tudi soočenje s satanom.

Človek je ustvarjen po Božji podobi, se pravi po podobi Ljubezni. Ljubezen je popolna svoboda. Ni je ljubezni, ki ne bi bila svobodna in ki ne bi osvobajala. Nihče ne more zares ljubiti, če ni svoboden.

Zlo je svoboda brez ljubezni. To je kaotičen izbor ne-bivanja. Kaj torej preostane zlu, ki noče »biti«? Ostane mu »imeti«! Zlo je pohlepno in prazno; v človeku ustvarja praznino in ga potem zlorabi. Ko opazuje svet okoli sebe,

[2] Prim. N. Filippi, *L'espressione dell'amore nella forma dolorosa della croce di G. Bernanos*, (ciklostil) Roma 1988, 13.

Bernanos ne neha verjeti v obstoj zla, čeprav je to v bistvu praznina, uničena zemlja, neverjetna glad po uničevanju smisla, bivanjska praznina (*Dnevnik*).[3] V romanu *Ponižani otroci*[4] pravi, da je satan »Božja opica«. Pri satanu gre za bistveno inkompatibilnost z vsem, kar je Božjega.

Bernanos z definicijo zla kot »odsotnosti dobrega« (Avguštin) ni zadovoljen. Zlo je nič v sebi in izvotlitev. Bivati začne, ko se utelesi v obstoječem resničnem, v človekovem telesu: duši in duhu. Zlo je dejavno kot »bolezen srca« (*Gospod Ouine*)[5] ali kot rak, ki simbolizira dejavnost zla (*Dnevnik*).

Zlo je na neki način brez vzroka. Človek ni vzrok zla, je pa njegov pajdaš. Človekov pristanek na zlo je škandal greha. Človek je postal njegov pajdaš že v izvirnem grehu, s tem pa tudi sotvorec treh tragičnih resničnosti: moralnega (družbenega) zla, trpljenja in smrti. Kljub škandalu svobodnega sodelovanja je človek na neki način postal razumljiv šele »skoz« to tragiko svojega obstoja. Sedaj se je pokazalo, kot pravi Bernanos, da je človekovo mesto vseskozi sredi Svete Trojice. Borba proti zlu se ne dogaja kjerkoli, ampak skupaj z Bogom (Emanuel) se človek zave zla in se začne boriti proti njemu.

To dejstvo, da je človekov prostor sredi Svete Trojice, dela iz človeka »polarno bitje«, razpeto med dva vira moči. Kozmos pomeni urejen svet, povezavo obeh skrajnosti (prilika o ljuljki med pšenico, prim. Mt 13, 24-30). Vendar ko pri Bernanosu počasi odkrivamo domet »rešenega kozmosa«, tudi vidimo, kakšen pomen ima zmaga nad zlom: veselje in polnost bivanja. Kot v uganki je mogoče tudi tukaj reči: pot, po kateri hodi zlo, je okamenela (tlakovana); Bog pa lahko potegne ravno črto tudi iz krivih črt; njegove poti so nepredvidljive in jih ni mogoče najti na zemljevidu. Bernanosove junake je treba »brati« v obe smeri: vsak je razumljiv samo v območju Svete Trojice, se pravi na poti spreobrnjenja, naj se tega zaveda ali ne. Osebna in zavestna izbira napora, ki ga zahteva sprava s seboj in z drugimi, naredi človeka svobodnega.

Zaradi bistvenega nestrinjanja zla z Božjim redom prihaja do poskusov bistvenih razvrednotenj stvari in človeka. Metanoia je edina pot, po kateri človek postaja vedno bolj človek in sebe vedno bolj pozna, brez alternative. Razvrednotenje ima zato seveda kozmične razsežnosti. Ni se treba podajati v neizmerljivost zla v svetu zunaj nas, ampak videti njegovo delovanje v »mikrokozmosu«, v človekovi osebi. Vendar zlo ni dokončno stanje in nima zadnje besede. Končno je pomembno, da človek na tej ravni kljub zapletenosti in svojemu pajdašenju z zlom ne postane gluh; ko sliši klic in izve, da je poklican, lahko odgovori, odkrije svojo odgovornost. Ni odgovornosti brez nagovorjenosti. Ljubezen kliče in prebuja odgovor. To je skrivnost urejenosti (kozmosa) stvarstva. Nihče se ne more boriti proti zlu kot proti ne-osebni sili ali kot ne-oseba. V tej smeri Bernanosovi junaki presegajo (in presežejo) neko zgolj naravno ali tosvetno predstavo o zlu in grehu, spoznajo in sprejmejo milost ter pokažejo, da milost predpostavlja naravo (kozmos). Ta razmerja so skrivnostna. Svetniki umirajo za druge ali namesto drugih prav v tej izročenosti Sveti Trojici.

[3] *Journal d'un Curé de Campagne* (1936; slovenski prevod: *Dnevnik vaškega župnika*, Ljubljana 1939 in 1982 (odslej *Dnevnik*).

[4] *Les Enfants Humiliés* (1949).

[5] *Monsieur Ouine* (1931, dokončan 1943 v Braziliji, izide 1946) ali 'Gospod da-ne' (oui-non) je duhovnik in profesor za jezike, častitljiva oseba, a skrivnostno neopredeljen, radoveden, pohlepen in votel človek.

2. Človek

Podčrtati je treba, da Bernanosovi junaki niso nikoli prepričljivi samo na človeški ravni, ampak so bogati ali revni in votli na duhovni ravni; bogati so tisti, ki so odprti za milost. Najprej so to reveži, ki se niso pustili, da bi postali bedni; revni in nevarni so tisti brez milosti. Bernanosov človek ni nikoli zgolj naraven ali zaprt v ta svet, nikoli neodrešen. Svoje junake je hotel zaznamovati z duhom ponižnosti. Tudi junaki, ki so odprti za milost, so revni, bojazljivi, neprijazni in nedružabni, nepraktični in včasih celo servilni. Toda v njih je duh uboštva in otroštva. To je nasprotje med nadnaravno veličino in zunanjo neznatnostjo, ki je edino resnično. Po Bernanosovem mnenju je Jezus Jude razočaral zaradi svoje neznatne podobe. Kakšen Mesija neki! Toda v teh junakih se skriva neka moč, ki zasluži mnogo več kot samo študijsko pozornost. Ti ljudje so sposobni trpeti za druge, sposobni so se pobrati, ko so čisto na dnu in na koncu, in začeti znova zaradi ljubezni, sposobni so prenesti prav vso človeško revščino, predvsem pa so sposobni vse vedno znova posvetiti v ljubezni.

Bernanos začne razmišljati o človeku ob Jezusu v Getsemaniju (sveta agonija). Človek je ustvarjen po Božji podobi in »določen«, da sprejme izziv človečnosti (agonalni izziv) v njem, Jezusu, in mu postane podoben.[6]

Ta krog, ki se začne in konča v nedoumljivem pogajanju Sina z Očetom in ga poskušamo narediti tukaj, je zelo pomemben, saj je obenem umetnikov avtobiografski poskus. Njegovo življenje je bilo v vseh smereh silno dviganje k resnici in obenem čutenje njenega bremena. To, kar naj bi vsak videl na njem, ne sme ostati le človek, ne sme ostati njegova resnica, ampak njegovo dviganje k resnici.[7] To pomeni, da Bernanos o človeku vedno govori v njegovem razmerju do Cerkve. Kristus ni le Gospod za Cerkev, ampak za vse in vsakega človeka. Cerkev ne sme postati »zoženo krščanstvo«. Kristus pozna tudi »volkove« in vse najmanjše podrobnosti človekovega tveganja (prim. Mt 10, 26-31), zato lahko svoje učence pošilja tudi v nevarnosti. Iti v nevarnost je »zapoved« in kliče k svobodi. Nujno se je treba soočiti z resnico in resničnostjo. Resnica osvobaja. Bernanos nagovarja človeka in svet v imenu Kristusa, ne pa v imenu splošnega humanizma, čeprav ga seveda ne bo nagovarjal v imenu Kristusa v slavi, ampak v imenu Kristusa v Getsemaniju in odtod v imenu Kristusa, ki išče stik z grešniki, ki so izgubili vsako razmerje s seboj in z okolico in so v bistvu izgubljeni v grehu. »Človeštvo ni skrivnostno zaradi svoje usode, marveč zaradi svoje poklicanosti. Zato zgodovinar ne ve veliko o njegovi resnični zgodovini. Zgodovinar stoji pred človekom kot kritik v gledališču, ki naj napiše kritiko o igri, pa niti najmanj ne ve, kakšno je igralčevo osebno življenje.«[8] Človeka lahko tolmačimo samo v trenutku, ki ga pomeni kairos ali čas življenja. Za Bernanosa je živ-

[6] Prim. R. Guardini, *Der Gegensatz*, Mainz 1925. V tem delu je Guardini hotel postaviti temelj svoje modroslovne poti, ki je brez nadaljevanja, in sicer izhaja iz protislovne (kljubovalne) drže mnogih svojih sodobnikov, ki nočejo (več) kljubovati. Skok v kolektivizem (ne-osebo) se zgodi kot kljubovanje proti svoji osebni svobodi in proti spravi. Zato pa je zanj, nasprotno, kljubovanje 'agonalni izziv' in eden temeljnih teološko-antropoloških pojmov posebno v trenutku, ko se zdi, da je Bog odsoten in da dopušča človekovo izročenost zlu. Kar je pri mnogih (drugih) razlog za upor proti Bogu, je pri Guardiniju šele odskočna deska za Božje spoznanje.

[7] Prim. H. U. von Balthasar, *Gelebte Kirche: Bernanos*, Johannes, Einsiedeln 1988, 197 (odslej *Balthasar*).

[8] *Le Grands Cimetires sous la Lune*, navedeno po *Balthasar*, 198.

ljenje nekaj živetega. On ne pozna neopredeljenega človeka, ki bi živel, ker se mu živi. Prepričan je, da bo zgodovina postavila na pravo mesto vse tiste, ki poskušajo s svojo umetnostjo pretentati in obvladati človekovo duševnost. V romanu *Pod satanovim soncem*[9] pravi, da je malo duhovnikov, ki bi si upali spregovoriti hudičevo ime, več pa je tistih, ki mu pustijo, da uničuje njihovo notranje življenje in ga tako spreminja v bojno polje strasti, medtem pa ne dovolijo, da bi morala, ki jo oznanjajo, segla dlje od »kozmetične« korekture vedenja. S »kozmetično« moralo ne morejo obvladati niti zunanjih težav, kaj šele videti svoj notranji položaj, niti ne slišati svoje vesti. Povprečnež zato išče razloge za svojo odločitev zunaj sebe, v knjigah, v dogodkih, nikoli v svoji vesti. V ljudeh (duhovnikih) odkriva njihovo otročavo zagnanost, ki ničesar ne razloži, ki ima mišljenje za okras, ki svetosti ne pusti niti koščka svojega življenja, ampak se prepušča blaznosti (napuhu).

Človek ni ustvarjen sam zase in svojega središča ne nosi v svoji naravi; po svoji naravi in naravnanosti že kaže, da je nasprotja in njihov smisel v njem mogoče odkriti šele tedaj, ko odkrije in sprejme, da je v resnici več in da mora postati nekaj več kot zgolj »narava«. Kdor hoče ostati le naraven, neguje v sebi sovraštvo do sebe in drugih, ki je, kot pravi krščanstvo, odsev ali odtis mnogo bolj neizrekljive skrivnosti duha sovraštva, padlega angela, ki se je vrgel v prepad in vanj za seboj vleče tudi druge. Kdor pride v roke hudobnega duha, ne odseva le njegovega sovraštva, marveč se kot človek izpostavlja, da se izvotljen zruši sam vase; tako postane kakor droben pesek, ki polzi med prsti iz dlani. Za Bernanosa je podoba o človeku, ki jo poznamo samo iz zgodbe o izvirnem grehu, nepopolna in nezadovoljiva zato, ker ga je hudobni duh, potem ko je človeka izvotlil, pustil spolzeti med prsti rok, ker je postal prah.[10] Bernanos domneva, da se je hudobni duh spravil nad človeka kot zgolj nad naravo, ga ponižal in ga tako prizadetega kanil uničiti; ni pa vedel ali ni hotel vedeti, da je človek ustvarjen po Božji podobi in da ima v sebi vsajeno seme smisla. Pojmovanje narave pri Bernanosu je aktualno na praktični ravni, saj zelo jasno poudarja, da spopad z zlom ne sme biti direkten, kar je počel janzenizem in s tem postal zgolj nasprotje poganstva, ampak indirekten, se pravi tak, da se človek obrne k Bogu (podobi) in s tem ne razvrednoti narave. Moralizmi vseh vrst so za zlo obtožili naravo in s tem onemogočili videti to, kar je vanjo vtisnjeno. »Cerkev je dobila od Boga to naročilo, da ohranja v svetu otroško miselnost, tega duha mladosti, to preprostost in sproščenost in nedotaknjeno svežino. Poganstvo ni bilo sovražno naravi. Krščanstvo pa jo naravnost veliča, povišuje, prikraja človeku, njegovim sanjam.«[11] Človek ostane uganka toliko časa, dokler ga ne gledamo pred Bogom in ne tolmačimo v Kristusu.

Kaj potem, če človek ni tisti, za katerega ga imamo? Kaj, če je človek res ustvarjen po Božji podobi, se vprašuje Bernanos? Kaj pomeni, če je v svoj delež

[9] *Sous le Soleil de Satan* (1926). Junak romana je mlad duhovnik Donissan, vikar na neki župniji v severni Franciji, ki se popolnoma preda boju proti zlu. Rešiti hoče zlorabljeno dekle Mouchette; tako izgubi svoj mir, svoje zdravje in svoj duhovniški ugled. V tem boju mu manjka upanja in veselja. V tem boju postane popoln čudak. Predstojniki ga spravijo v samostan trapistov, kjer ozdravi in kasneje, ko ozdravi, dobi manjšo podeželsko župnijo. V zadnji epizodi romana nastopa izobražen skeptik, ki išče religiozna doživetja tudi pri duhovniku Donissanu, a ga najde mrtvega v spovednici.

[10] *La Liberté pour quoi faire*? Gallimard, Paris 1953, 252 sl.

[11] *Dnevnik*, 26.

res prejel njegovo svobodo? Kaj pomeni, če je središče sovraštva do sebe in samouničevalski nagon res v človeku? Glede slednjega pravi: Če kdo že razmišlja tako, naj s svojim zgrešenim pogledom na svet ne obremenjuje človeka. Bernanos na prejšnji vprašanji odgovori pritrdilno: človek doseže svoje polno uresničenje v Bogu. To uresničenje je brez alternative. Človek brez Božjega v sebi je kot zver, pes brez zob, prazna vreča.

Bernanos na izgubo človekovega položaja pred Bogom ne gleda kot teoretik in na izgubo Boga ne gleda le kot na teoretično možnost. V svojih delih pogosto govori o zlu, ki ga je videl, gledal iz oči v oči, in sicer v različnih oblikah otrdelosti vesti. Bog zapusti človeka, toda zapusti ga težko. Ves čas mu še daje svobodo, da bi ga rešil, toda človek, ki neprenehoma izgublja svobodo, končno izgubi tudi Boga. Da bi ga potlej spet pridobil, ni dovolj le hrepeneti po njem; to počno farizeji in je hinavsko. Ni dovolj prizadevati si za večjo socialno pravičnost, saj je ta brez Boga protislovna. Jezusa so zapustili zaradi »nevzdržnosti njegovih besed« (prim. Jn 6, 60) in njegove neizprosnosti. Toda vsa Božja strogost in zahtevnost sta v tem, da se ne pusti prevarati ali izsiljevati z nobenim talismanom. Bog in človek je odnos brez konkurence in brez alternative.

Prisiljena imanenca, navidezna potopljenost v naravi ali spiritualizem je isto kot amputirana narava. To je tiranija. Nečloveški so vsi totalitarizmi, rdeči, zeleni, črni ali demokratični. Človek je lahko človek samo tam, kjer drugi nanj gledajo pred Bogom. Nasprotje prisiljene imanence je preseganje (zunanje) narave navznoter, ki ima tri imena: svoboda, ljubezen, preprostost.

Svoboda in ljubezen sta eno. »Nobene odgovornosti ni brez svobode, ljubezen pa je izbiranje ali pa ni nič,« pravi Bernanos v enem od govorov po vojni.[12] Bog je temelj svobodne izbire. Stvarjenje je najprej »dej ljubezni«, na neki način »brez razloga«, se pravi, da ni zgolj dej razuma ali dej pravičnosti. Bernanos vzklika: V imenu pravičnosti: ne naslanjajte se na grozote sveta, odklanjajte jih; po nekem času boste spoznali, kar govori izkušnja, da se po tej poti pride samo do upora, razdvojenosti in popolne odtujenosti. Razum, ki temelji na logiki in je kot tak »zgolj narava«, more privesti do upora proti Bogu. Razum sicer ni noben nesposobnež. Do neke mere si more prisvojiti določene koristi, tudi do neke mere razvozlati naravo. Toda če bi bila narava delo razuma, v njej ne bi bilo nič drugega kot stroga logika: vse bi imelo (moralo imeti) svoj razlog, vse bi bilo treba opravičiti, vse bi bilo mogoče opravičiti. Stvarjenje pa je delo ljubezni in se razodeva kot (pre)prostost. Razum, ki je sam »zgolj narava«, je do narave neopredeljen, načelno sposoben vseh krutosti in dejansko v naravi tudi odkriva samo krutost. Ko sreča bolečino, je razdvojen: obsodi vzroke in nesposobnost obvladati jo. Zato ga ne zanima njena lastna zakonitost, ampak samo to, kako trpljenje izkoreniniti. Odklanja ga kot kakšen slab silogizem, toda ne sramuje se uporabiti njegovih metod: prisilne nesmiselnosti, trpinčenja, neopredeljenosti in tako naprej. Svetnik odgovarja drugače: Trpljenje je treba sprejeti nase, trpljenje trpeti, ne le prenašati, trpeti tudi trpljenje drugih in za druge. Zanj ni pohujšljivo trpljenje, ampak nesvoboda. On trdi, da se vse, kar se zgodi dobrega, ne zgodi zato, ker to človek pozna in ker to zmore, ampak po potrpežljivi preproščini dveh vzajemnosti, Božje in človeške.

Bernanosovo občudovanje svetništva pri ljudeh je morda najstalnejša poteza njegovih človeških likov, ki so bili in so svobodni, ki ljubijo in so presenetljivo

[12] *La Liberté pour quoi faire?*, 273.

blizu najbolj oddaljenim. »V tem trenutku je, kjerkoli na svetu že, v kakšni pozabljeni cerkvici, v kakšni hiši ali na kakšnem cestnem ovinku človek s sklenjenimi rokami in globoko v svoji revščini, ne da bi prav vedel, kaj govori, ali pa se Bogu potihem zahvaljuje, da ga je ustvaril takega, da more ljubiti. In kjerkoli na svetu, ne vem kje, je mati, ki svoj obraz zadnjikrat sklanja na majhne prsi, ki kmalu ne bodo več bíle, nad mrtvega otroka, in Bogu naklanja svojo vzdihujočo besedo, kakor da bi ji Beseda... ob kateri vztrepeta zemlja, zašepetala: 'Odpusti mi. Nekoč boš razumela in boš hvaležna. Zdaj bi rad od tebe tvoje odpuščanje.' Ta dva sta v središču skrivnosti stvarjenja.«[13] Skrivnost svobode je v tem, kako kdo sprejme svojo usodo in ji vtisne osebni obraz. Bernanos hoče reči, da je posveten človek nesposoben za to dati več, kot je »nujno treba«, celo nasprotno, ni sposoben dati vse, samega sebe, ker v sebi ni edin in (pre)prost. V tem je vsa zapletenost bega pred skrivnostjo, ki je ljubezen, v ne-bivanje.

Ko govori o ljubezni, ki je svoboda, je Bernanos neizprosno jasen. Začuden je, v bistvu pa se mu zdi odvratno, da imajo ljudje svojo svobodo (dušo) za nekakšno dragocenost in jo potem spravijo v predal kot kakšno ruto iz čiste svile, ki je ni še nikoli nihče nosil, in jo kasneje, ko je že uničena, pojedena od moljev in bi jo bilo treba pokopati, šele prvič odkrijejo. Na črti najčistejšega krščanskega humanizma se Bernanos s tem uvršča med tiste, ki so s svojim življenjem pričevali, da izven ljubezni ni nobene genialnosti in ustvarjalnosti. Ljubezen (svoboda) ni nič drugega kot svetost. Humanizem mora skoz ogenj evangelija.

Človek je ustvarjen po Božji podobi, ker more ljubiti. Samo svetniki imajo v posesti tudi njeno genialnost. Bistvo svetništva je v tem, da človek v sebi najde izvir žive vode (pogovor s Samarijanko) in se zave svojega (brezbožnega) okolja. V vsakem človeku je namreč ta vodnjak. Če se je v katerem voda posušila, če je v dnu vodnjaka izginila vodna površina, če se je v njem nabralo listje ali veje, ki v njem gnijejo, je v tem človeku prišlo do same razumskosti. Toda, kdor gre globlje in vodnjak očisti, bo vendarle naletel na vodo. »V njem je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudem« (Jn 1, 4).

V tej prispodobi iskanja vode najdemo eno najlepših podob preprostosti, preseganje prisilne imanence in napredovanja navznoter. Preprostost je poleg svobode in ljubezni tretje in pravo ime za pobožanstvenega človeka. To preprostost Bernanos polaga v župnikova usta: »Toda mi vemo, da je en sam red, to je red ljubezni.«[14] Značilnost svetnikov je preprostost. V *Dnevniku* tudi beremo: »Pomisli vendar! Beseda je meso postala in časnikarji tiste dobe niso o tem nič vedeli! Vsakdanja skušnja jih pač uči, da je vražje težko spoznati resnične veličine, celo samo človeške, kakor so veleumnost, junaštvo ali celo ljubezen — njih ubogo ljubezen! Tako težko je to, da bodo v devetindevetdesetih primerih izmed stotih nesli svoje cvetke zgovornosti na pokopališče, zakaj te se dajejo samo mrtvim. Božja svetost! Božja preproščina, strahotna Božja preproščina, ki je obsodila prevzetnost angelov! Da, hudobni duh je moral poskusiti, da ji pogleda v oči, in neizmerna goreča plamenica na vrhuncu stvarstva je nenadoma strmoglavila v noč.«[15] V svetnikih občuduje njihovo preprostost. Oni pričujejo, da ni mogoče videti, če imaš zaprte oči, da je treba odpreti oči, se pravi, da je treba občudovati in tako naprej. V *Veselju*[16] beremo, da je skrivnost prisil-

[13] *La Liberté pour quoi faire?*, 273.
[14] *Dnevnik*, 160.
[15] *Dnevnik*, 219 sl.

ne imanence v tem, da je plitev človek vedno bolj zapleten kot problem, ki naj bi ga rešil. On bi rad svoj problem obkolil, ga zbombardiral in porazil. To pa je tisto, zaradi česar Bernanos ne vidi bogvekako visokega smisla v grškem »spoznanju samega sebe«, ampak ga, ravno nasprotno, vidi v pozabi nase. Chantal v *Veselju* pravi: »Ne mislim, da bi morala videti jasno... Bližje kot sem cilju, manj si želim, da bi ga poznala.«[17] Medtem ko je Cénabre samo radoveden in hoče samo vedeti, vedeti brez ljubezni, se pravi brez duha preprostosti, ga je počasi ugonobila prav njegova radovednost. Radovednost namreč nujno potrebuje svoj predmet, nad katerim se »izživlja«. Tega pri svetnikih ni. V njih je ta »predmet« njihovo spominjanje, njihova kontemplacija.

Vsa skrivnost je v veselju. Nekemu redovniku piše: »Res je, da je evangelij napisan za preproste in da nam pot do njega odpira samo preprostost. Če so taki, ki jim je bil duh preprostosti podarjen, pa je tudi res, da je še več takih, ki kompliciraj o in s katerimi je treba delati na bolj kompliciran način.«[18] V *Dnevniku* pa beremo: »Naš Gospod se drži, kakor da bi se smejal. Naš Gospod se smeji pogosto — pravi nam: 'Ne jemljite preveč zares teh stvari.' In s čudeži, pomni, je isto. Ne dela jih več, kakor je potrebno... Sveta Devica ni imela ne slovesnosti ne čudežev. Njen Sin ni dovolil, da bi jo zasenčila človeška slava, četudi le z najtanjšim koncem svoje divje peruti. Nihče ni živel, trpel in umrl tako preprosto, v tako globokem nepoznanju svojega lastnega dostojanstva, dostojanstva, ki njo vendarle povzdiguje nad angele.«[19]

Med besede, s katerimi Bernanos opredeli človekovo preseganje prisilne imanence, lahko štejemo tudi čistost. Čistost je nekakšen »medij«, po katerem Bog podarja svojo preprostost. Nekoč se je veliko govorilo o Bogu. Na praktični ravni, v človeku, pa je čistost Božji dar, ki ga ni mogoče videti, razen tako, da gledamo hkrati na celega človeka, na njegovo telo, dušo in duha. O Mariji pravi: »Tako čist, bister vir, tako bister in čist, da še svoje lastne podobe ni mogla videti, kako odseva, ker je bila ustvarjena samo Očetu v veselje — o sveta osamelost.«[20] Čistost je tako najprej nedotaknjenost. Ta je predpogoj za spoznanje preprostosti. Ne-čistost zato ni le zunanja ovira, ampak je kot »ugasnjena luč«. Nečistost je v bistvu nevera. Vera je razločevanje in spoznanje (v) prostosti, ki je Bog, nevera je brezobličnost, zahteva po spoznanju samega sebe, radovednost, blaznost, zloraba, največkrat zloraba spolnosti, skupaj z njo pa tudi zloraba duhovnih in razumskih sposobnosti. Poznavanje sebe in drugih je brez ljubezni blaznost. To je značilen Bernanosov ugovor proti vsaki obliki celotnega spoznanja, predvsem proti psihoanalizi in njeni blazni upornosti proti odrešenju.

Razmerje med vero in čistostjo je Bernanos opisal takole: »Nisem izgubil vere, ker je bil Bog tako dober, da me je obvaroval nečistosti. O seveda, taka utemeljitev bi filozofe silila v smeh. Saj je jasno, da tudi največji dušni nered

[16] *La joie* (1929). Roman *Veselje* je nadaljevanje romana *Prevara* (*L'imposture*, 1927) v katerem preprosto dekle Chantal neprimerljivo preseže Cénabrejevo duhovniško odkritost in njegovo 'duhovno' vodstvo. Namesto duhovnega vodstva jo zasleduje s svojo pohotno radovednostjo, vendar ga Chantalina plemenitost premaga, da ji prizna svojo nevero. Ko je Chantal skrivnostno umorjena, se duhovniku Cénabreju začne vračati vera.

[17] Navedeno po *Balthasar*, 207.

[18] *Das sanfte Erbarmen*, 119 (izbor Bernanosovih pisem, ki jih je prevedel v nemščino H. U. von Balthasar leta 1951, leta 1956 jih začel zbirati in izdajati A. Beguin); prim. *Balthasar*, 208.

[19] *Dnevnik*, 220 sl.

[20] *Dnevnik*, 221.

ne more pametnega človeka do te mere zbegati, da bi ga spravil v dvom – na primer – o pravilnosti nekaterih osnovnih geometričnih pravil. Pač, ena izjema je, blaznost. Na koncu koncev, kaj pa vemo o blaznosti? Kaj vemo o pohotnosti? Kaj vemo o njunih skrivnih zvezah.«[21] Bernanos lahko zaradi te čistosti in v njenem imenu govori odprto o usodni zamenjavi pohote (grešnega poželenja) in želje, ki zbližuje spola, se pravi o grehu nečistosti. »Pohotnost je skrivnostna rana v bokih človeštva. Pa kaj naj pomeni v bokih? Prav pri viru življenja... Svet si veliko prizadeva, pomagajo mu tu vsi čari umetnosti, da bi zakril to sramotno rano. Rekel bi, da se ob vsakem novem rodu boji, da se mu upreta dostojanstvo in obup.«[22] Bernanos se zaveda, kako nezadostni in zagrenjeni so poskusi, da bi si pridobili čistost samo z moralno strogostjo ali jo ohranili pred tolikimi nevarnostmi v svetu, ki jo smeši. Tukaj ne gre samo za razumevanje, ampak še za nekaj drugega: »Pa kaj bi mi pomagalo samo razumeti? Videl sem. Pregrehe ni mogoče razumeti, videti jo je treba. Videl sem tiste otrple obraze, ki so nenadoma otrpnili v nekak neopredeljiv nasmeh. Moj Bog! Kako vendar ne opazimo pogosteje, da je maska naslade v resnici le izraz groze, če ji vzameš vso hinavščino.«[23]

Bernanos ne razkrinkava samo blaznosti, ki je človeštvo ne razume, se je brani in je zaradi nekakšnega potuhnjenega sramu ne priznava, ampak hoče pokazati svoje gledanje na čistost. »Čistost nam ni predpisana kakor kazen, eden izmed skrivnostnih pogojev je – skušnja to potrjuje – za tisto nadnaravno spoznanje samega sebe, samega sebe v Bogu, ki se imenuje vera. Nečistost tega spoznanja ne uničuje, le občutek potrebe zamori. Človek ne veruje več, ker ne želi več verovati. Ne želi več spoznati samega sebe. Ta globoka resnica, prav vaša lastna, vas ne zanima več. Zaman je vse zatrjevanje, da so vam verske resnice, ki ste še včeraj pristajali nanje, zmeraj prisotne v vaših mislih, da jih samo razum zavrača. Prazno govoričenje. Človek ima zares le to, česar si želi, zakaj za človeka ni celotne, popolne posesti. Človek nima več želje po samem sebi. Ne želite si več svojega veselja. Ljubiti ste mogli samega sebe samo v Bogu, a se ne ljubite več. In ljubili se ne boste nikoli več, ne na tem ne na onem svetu – vekomaj ne več.«[24]

V tem besedilu Bernanos postavlja stvari na svoje mesto. Napisal jih je s tresočo roko v popolni duhovni in čutni stiski. Vera je celovito dejanje, ne le dejanje duha, ki je nad telesom, ampak je dejanje celotnega človeka, telesa, duše in duha – pred Božjim obličjem. Podeželskemu župniku se je v tej stiski vera prikrila, da se mu je pozneje razodela kot nekakšen kriterij preizkušnje, v kateri trepeta. Takole to opiše: »Vere ne izgubiš, le življenja ne usmerja in ne oblikuje več, to je vse. Zato imajo stari preizkušeni dušni voditelji čisto prav, če so nezaupljivi do duhovnih kriz, ki so mnogo redkejše, kakor mislimo... Nisem izgubil vere. Krutost preizkušnje, njena nerazumljiva uničujoča silovitost so mi pač lahko zmedle pamet in živce, mi nenadoma posušile... duha molitve... Toda tam, kjer je, je ne morem doseči, ne najdem je v svojih revnih možganih, ki niso sposobni prav družiti tudi le dve misli, ki delujejo skoraj samo ob blodnih podobah, ne v svojem čutenju niti ne v svoji vesti. Včasih se mi zdi, da se je umaknila in se naselila tam, kjer bi je prav gotovo ne iskal, v mojem mesu, v mojem bednem

[21] *Dnevnik*, 132 sl.
[22] *Dnevnik*, 133.
[23] *Dnevnik*, 133 sl.
[24] *Dnevnik*, 136 sl.

mesu, v moji krvi in mojem mesu, v mojem trohljivem, a krščenem mesu. Rad bi izrazil svojo misel čim preprosteje, čim naravneje.«[25]

Vse to nam govori, zakaj so Bernanos in tudi drugi – na primer Claudel in Mounier – gledali nezaupljivo na tako imenovano spoznanje samega sebe (brez sočloveka in brez Boga). Edino pravo spoznanje samega sebe je spoznanje v Bogu. Tam človek ne vidi le sam sebe, ampak v veri vidi tudi Boga, pa tudi Bog se lahko »vidi« v njem.[26] Šele ta Božji pogled je njegova resnica. Če gleda sam sebe, je že v neresnici, je že nečist. To je pogosta Bernanosova téma. Najgloblje jo je analiziral in prikazal v osebi male in ponižne Chantal v *Veselju.*

Nasprotje spoznanja samega sebe, kot je človek spoznan, je formalna analiza značaja z namenom, da bi ga usmerili in prišli (prek teorij in idealnih podob) do osebnosti. Zdi se, kot da bi hotel poudariti, da je zunaj Božjega okolja vsako spoznanje o človeku bistveno pomanjkljivo zaradi nekakšnega spoznanju sočasnega vsiljevanja načrtov in idealov. Tako imenovani osebnostni ideali spregledajo osebo (celega človeka) in človeka že vpnejo v projekt osebnosti. Ideali so laž in sužnost. Svoboda je samo v Bogu, ki človeka ljubi, ga odvezuje spon in mu odpira tudi pot proti začetku, ne le proti cilju. Vrnitev k začetku je značilen Bernanosov antropološki nastavek, ki doseže enega svojih vrhov v njegovem pojmovanju pravega in napačnega časa. Pravi čas je kristološki ali odrešen čas, in eshatološki, se pravi odprt čas. V svetopisemskem izročilu je to linearni čas. V njem so vsi dogodki enkratni in neponovljivi. Čas (in prostor) gole in prisilne imanence je merilo in ne »stvar med stvarmi«. Ta čas je vase zaprt in gre nujno proti koncu. Konec je in ni cilj. Cilj je konec. Ni namreč začetka. Ne da bi korakal nazaj, gre Bernanos s svojim pojmovanjem časa proti svojemu »novemu« začetku, se pravi proti tisti resničnosti, ki nima nobene ponovitve. V Kristusu osvobojen človek se še lahko boji fatalnosti življenja, to je tistega časa, ki je kot vrtinec in mu ni mogoče ubežati, če se ne vržeš »naprej«. »Jaz sem se verjetno pogosteje kot drugi metal naprej, ne da bi kdaj zapadel mišljenju, da sem že prišel; nahajam pa se verjetno dlje, kot mislim,«[27] pravi samozavestno.

Bernanosova posebnost so poti, ki jih opazuje v jutranjem svitu. Njegove poti niso podrejene »okroglosti zemlje«. Človek brez vere ima še srečo, »da je zemlja okrogla«, da se ne more popolnoma izgubiti in da pride vsaj do samega sebe, če že ne do tistega, ki je ustvaril poti neskončne in ravne, poti svetosti in odrešenja. Ljudje sami sebe varajo, ker ne verjamejo v pravljični preboj in pravijo, da naravi ustreza predvsem lov za užitkom. To so laži in prevare. »Jaz nasprotno mislim, da ima človek na izbiro samo dvoje: ali samega sebe preseže ali samega sebe zataji. Vi ste se zatajili enkrat za vselej. Bojim se, da vas je to prav malo stalo,« piše v enem od svojih pisem.[28] Svoboden človek je bitje poti, ki je sposobno za žrtvovanje, ki se vedno bori in nikoli ne zmaga in je po naravi narejen za preseganje samega sebe. Bernanosov človek je človek tveganja. Kdor to počne, je svetnik. Bernanos meni, da je na vsakih tisoč eden svetnik, se pravi človek z nekoliko drugačnim okusom in pogledom.

[25] *Dnevnik*, 132.

[26] Prim. P. N. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1989, 89 sl.

[27] *Les Enfants humiliés*, prim. *Balthasar*, 211.

[28] *Hudobne sanje*, (*Un Mauvais Réve*), kritična izdaja sedemindvajsetih Bernanosovih pisem (A. Beguin), Plon 1950, 64; prim. *Balthasar*, 212.

3. Narava

Odrešenje je namenjeno celotnemu človeku, telesu, duši in duhu, pa ne le človeku, ampak po človeku celotnemu svetu. Ne zadostuje vera, ampak so potrebna tudi dela in čudež samote. Zato zgornji stavek preberimo še enkrat malo drugače: ni odrešenja brez narave, katere del je človek in mu je zvesta spremljevalka v njegovih pustolovščinah in ogledalo njegove resnice. Bernanos ne izgublja časa niti z odrešenjem, ki bi bilo naravi popolnoma tuje, niti ne z nekakšno naravno blaženostjo, ki je brez usodnosti in tveganja in je nič ne more prizadeti. Narava je neke vrste človekov nasprotnik, odprt prostor za dialog in njegovo ogledalo. Narava ni nikoli »nekaj drugega« in nikakor ne zatočišče ali skrivališče pred tem, kar v njem ni skrito, ampak je v njem po njej glasno in postavljeno pred izbiro. Ne gre za to, da lahko človek izbere to ali ono, ampak za to, da mora izbirati. Narava je namreč del njega samega in on je njen del. Narava je spremljevalka v njegovi usodi. Človek ji je dolžan biti zvest, ker od nje vse prejema. Narave ne sme izkoriščati, pač pa jo je dolžan ljubiti.

Zanimivo je, da pri Bernanosu obstajata samo dve podobi zunanje narave. Ne prikazuje najlepše narave s Sredozemlja ali iz Ria, ampak govori o podobi in v podobi ravne ali valovite dežele, ki je polna brezpotij in revnih vasi, brez gora in vedno odprta. Kasneje, ko je v Braziliji, nastopi še pokrajina z roba pragozda. Kakor njegovi prvi romani skoraj ne obstajajo brez tega nadrobnega opisovanja brezpotij v okrožju Artois, tako so *Ponižani otroci* nerazumljivi brez brazilskega okolja na robu pragozda, ki je tudi metafora. Narava mu je tista najpreprostejša scena, na kateri opazuje boj med dobrim in hudim (*Pod satanovim soncem*). Celo stavbe so del narave. Eden od vrhuncev romana *Pod satanovim soncem* je opis Donissanove smrti.

Narava je človekov najintimnejši prijatelj. Bernanosove zgodbe se vedno dogajajo v naravnem (odprtem) prostoru. Včasih se zdi, kot da bi hotel najprej zapeti naravi, to se pravi naravni predpodobi minljivosti in neponovljivosti, kot so običajno jutra, ki jih tako rad opazuje in opisuje. Občuduje tudi naravo v sebi: bitje srca, »govorico telesa«, predvsem pa »poslušanje telesa«, njegov lastni občutek za varnost in nevarnost.

Drugod je narava skoraj nekakšna grožnja, proti kateri se hoče človek zavarovati in se ograditi. Narava je tudi »tujina«, odtujenost. Ta narava je navadno prispodoba dogajanj v človeku. Njena prava skrivnost je v tem, da je vzgojiteljica. Podobno kot mora Abraham zapustiti varno in visoko kulturo (kasneje se pokaže, da je to odtujena in ne-varna kultura), mora človek v naravo, priznati naravo v sebi in odkriti njen tihi obraz žrtvovanja. To ni »tolažba«, češ, usoda je taka, saj človek ostane gospodar narave, narava pa mu služi. Nasprotno: najlepša in najbolj pretresljiva podoba služenja narave človeku je njeno razkrivanje, ali še bolje, njeno obzirno zakrivanje Kristusove agonije. Narava je na neki način »svobodna«, popolnoma na voljo.

V svojih romanih daje velik poudarek vsakodnevnim spremembam v naravi, predvsem prehodom iz dneva v noč in iz noči v dan. Noč je bivališče zla. Vendar dan zato ni nič lažji. Opazovanje bliskov v nevihtni noči kaže na razmerje med dnevom in nočjo. Svetloba je sredi noči premočna in bliskov se človek vedno prestraši. Ostri prehodi kažejo, kako težko je tistemu, ki v sebi nosi temo, sprejeti luč.

Narava ni nekaj, kar bi imelo smisel samo v sebi. V romanu *Gospod Ouine* je nema opazovalka trpljenja Mouchette, ki se pogublja. V *Dnevniku* je narava človekov zaveznik, čeprav seveda ostaja predvsem scena dogajanja. Je pa tudi razlagalka človekovega občutja. »Kljub mrazu sem dolgo preslonel na oknu. Mesečina osvetljuje dolino, da je videti kakor bleščeča vata, tako lahka, da jo veter trga v dolge kosme, ki se po ovinkih dvigajo proti nebu... tako blizu, da vidim njih kosme v vrhu topolov. Kakšne slepilne prikazni! Zares, o tem svetu ne vemo nič, saj nismo na svetu.«[29] Malo naprej, ko je na obisku pri grofici in ko »mora iz sebe«, se pravi »v naravo« ali »na oder«, se spet zazre v naravo, ki mu nudi neke vrste zaslombo: »Za trenutek sem se zbral. Na ognjišču so prasketala polena. Skoz odprto okno in skoz platnene zavese se je videla neskončna trata, ki se je končavala ob črni steni smrek, in tiho nebo nad njo. Videti je bila kakor ribnik speče vode.«[30] To, kar je pravkar govoril z grofico, ga navdaja s strahom. Nebo molči, trata je kot speča voda. Misli ne more popraviti. Odslej mu je narava prispodoba dejavnosti.

Ko je bil v času druge svetovne vojne v Braziliji, je, čeprav ne bistveno drugačen, začel v naravi slutiti nesrečo vojne. Barvitost predpragozdnega sveta se mu je zdela kakor klovn. V *Ponižanih otrocih* pravi: »Ne sovražim te dežele, toda ne morem reči, da jo ljubim; ljubil bi jo, če bi me ljubila, če bi bila sposobna te izmenjave, kot smo je bili vajeni-doma. Toda naša zemlja je od nas dobila vse, ta tukaj pa ni dobila ničesar od nikogar. Že stoletja se ukvarja s preprodajo svoje lakote in žeje.«[31] Obraz te zemlje je drugačen in strašen. Avtor se z njo, z robom pragozda, ni pripravljen primerjati, ker od te narave ničesar ne prejema. To okolje ničesar ne nudi. Izčrpava samo sebe, kot je izčrpana zemlja v pragozdu, zbita in težka. To je svojevrstno tolmačenje človeškega v človeku, v katerem je vera nehala vplivati na življenje. Kar sreča v Braziliji, se zdi, da se ga ne tiče več. Po drugi strani pa mu je to okolje postalo »teološko«, podobno vrtu Getsemani. O njem ima pravico govoriti, ker je svojo usodo ponižno navezal na usodo dežele, ki je ne opazuje več od zunaj, ampak »je notri«. To je zanj zadnja postaja in odprta ter prazna hiša na robu gozda. Razblinijo se predstave o gozdu kot zatočišču. Gozd v teh razsežnostih kot v Braziliji je zastrašujoč. V tem gozdu ima beseda uboštvo drugačen pomen kot doma. Tukaj pomeni tudi samoto, bolezen, tifus in tako naprej. Ne, noče odmisliti narave. Ostal bo pesniško navezan na svoj življenjski oder.

4. Človekov položaj v svetu: nadnaravna osamljenost

Včasih se zdi, da Bernanos v svojih delih nemočno opazuje enostavno človekovo prepuščenost boju z zlom, katerega izid bo za človeka tragičen. Zunanji videz človekove samote je tragičen, v resnici pa gre za »čudovito osamljenost«,[32] ki se zopet najde pred nevednostjo otroka, kjer tudi odrasli (prav odrasli izgubljeni, prim. Mr 9, 36) povesi oči, za človekovo dramo, agonijo človeškega v človeku, ki ima dvojen obraz: človeški ali Kristusov, v katerem človek trpi, ali zgolj človeški obraz, v katerem človek trpljenje le prenaša.

[29] *Dnevnik*, 153.
[30] *Dnevnik*, 159.
[31] *Les Enfants humiliés*, prim. *Balthasar*, 221.
[32] *Dnevnik*, 221.

Človek je del narave. Narava je z njim solidarna. Je pa tudi njen predstavnik: tudi on naj bo solidaren z njo. V (svoji) naravi lahko opazuje, kako ta ponazarja njegov položaj. Toda bolj jo gleda, vidi, da je narava tudi njegov neprenehen »nasprotnik« in je neizprosna. Tak je njen molk, saj ne pove, zakaj je takšna. On sam mora ugotoviti. Njegova samota, revščina in zapuščenost, posebno v letih v Braziliji, so sestavni deli njegove preprostosti, ki nima krepostnega obraza in ni niti malo lahka. To osamljenost povezuje s človeško bedo, predvsem s smrtjo. Smrt je točka, ki je ne sme več spregledati, saj mu postavlja najbolj zoprna in obenem najbolj pomembna vprašanja in odgovore o bivanjskem in temeljnem strahu. Omenili smo že njegov odnos do Marije, ko o njej pravi, da ni nihče umrl v tako globokem nepoznavanju svojega lastnega dostojanstva, kot ona (*Dnevnik*). Pri Bernanosovih junakih smrt ni nikoli daleč stran, predvsem ne smrt kot zapuščenost od Boga, smrt kot odsotnost Boga ali smrt kot nadnaravna osamljenost. V enem od svojih pisem s fronte v prvi svetovni vojni je napisal, da v vseh darovih, ki mu jih je Bog podaril, Boga najbolj čuti v njegovi odsotnosti. Ta odsotnost je najskrivnostnejša prisotnost in je podobna molčanju narave. Ni čudno, da se Bernanosovim junakom Bog razodeva v molku, v odsotnosti, v izjemni zahtevi po uporabi spoznanja in svobode v ljubezni, ki zagotavlja distanco, čeprav gre skupaj z Bernanosom za ljudi, ki Boga potrebujejo in strastno iščejo.

V tem lahko vidimo, da religija razodetja govori o Bogu, ki se razodeva po besedi in se ne pusti izsiljevati. Nobene besede ni, s katero bi ga lahko poklicali ali od njega kaj zahtevali. Bog razodetja se ne dokazuje s svojimi dejanji, ampak s svojo prisotnostjo. Utelešenje Besede v marsičem res ozdravi ločitev med človekom (naravo) in Bogom, toda šele utelešenje Besede razodene nedoumljivo odtujenost sveta. Panteizem je racionalen pojem in tukaj ne more povedati tega, kaj se dogaja na razdalji Bog-človek ali človek-narava, kjer stika ne popravlja razdalja oziroma osamljenost. Utelešenje Besede namreč govori, da Bog išče človeka že prej, preden začne ta iskati Boga, in da ga išče tudi tam, kjer ta Boga ne pričakuje več. Bernanos zahteva najprej od sebe, da sprejme vero v Boga, ki je »Jaz sem« (2 Mz 3, 14), in se osvobodi dozdevne vere, ki išče samo »dejavnega« Boga in ne verjame v trpljivega Boga. Ta vera ali nevera varuje ali ne varuje pred grehom. Bernanos ima izjemno izostren čut za greh. Vidi ga v neurejenih razmerjih (stikih brez razdalje) tako v odnosu do narave kot do Boga. Včasih ima bralec občutek, da je ta greh tako močan in težak, da je čudno, da je pod njim še sploh kaj živega; podoben je kot zemlja v pragozdu, ki je poteptana in trda kot beton.

Odtujenost (svoji) naravi je prispodoba in predstavlja odtujenost od Boga. To ni kakršnakoli odtujenost, marveč Bog in narava sta »preblizu«, težka in zoprna. Odtujenost je huda kritika religije, ki ne ustvarja razmerij, ampak izčrpava obstoječa razmerja. To je tragična usoda nekaterih junakov, ki postanejo žrtve zlorab, kot na primer obe zgodbi o Mouchette.[33] Prava nesreča za reveža

[33] Mouchette v romanu *Pod satanovim soncem* je rojena v zakonu, ki je bil »notarski posel«. Boga spozna šele ob koncu svojega življenja. V iskanju večje svobode, v iskanju izhoda iz svoje osamljenosti, ki ni osamljenost, ampak posledica odnosov brez distance, najde zaenkrat še večjo osamljenost: odkrije greh in zapuščenost od Boga. Bernanos pusti polno vprašanj neodgovorjenih. Zdi pa se, da je ta zapuščenost že milost. V romanu *Nova zgodba o Mouchette* (*Nouvelle Histoire de Mouchette*, 1937), ki je nastal takoj po *Dnevniku*, govori o dekletu, ki zbeži od doma, postane plen moške pohote in na koncu človeškega okolja, ki jo kot močvirje posesa vase.

je, če mu je dostop do edinega zatočišča – do Boga – zaprt. To je prava beda. »Beda ima izhod samo v Bogu, vendar izhoda noče. Zapira se sama vase. Obzidana je kakor pekel. In vendar se mora krščanstvo spustiti vanjo. Vse dokler bomo dopuščali pekel na zemlji, bomo prisiljeni doma čakati na Božje kraljestvo. Pekel tega sveta je pekel sam. Je njegovo preddverje. Satan je razdeljevalec bogastva, toda zaklad je prazen.«[34] Očitno hoče Bernanos svojemu času povedati, da možnosti revščine na eni strani in moči ter veličine bede na drugi strani ne znamo prav oceniti. »Prav na nedostopno dno bede je priklenjen Satan.«[35] Spet ta stik brez razdalje. Za Bernanosa je tukaj tako značilen trenutek odtujenosti od narave, ki je hkrati brezupna pahnjenost in priklenjenost nanjo: nevera (v odpuščanje grehov). Greha ni mogoče opravičiti. Madeža ni mogoče izbrisati. Dokler ni spoznanja greha, se pravi Boga, ki odpušča brezpogojno in je človekov sopotnik tudi tam, kjer ga ne bi več pričakovali, je greh ne le popolna osamljenost, ampak zazidanost in vrtenje v začaranem krogu, v katerem človek zasovraži samega sebe in postane živ mrlič. Bernanos hoče s tem pokazati na svoje dojemanje splošne dekadence in satanovega dela, v katerem sodobnik spoznava priklenjenost na ta svet, greh brez milosti in izvirni greh brez Odrešenika.

Človek (župnik iz Ambricourta), ki je doživel in videl to temeljno človekovo stisko, odslej čisto vse doživlja pod podobo stiske (*Dnevnik*). Bernanos v svojih romanih razvija misel o skrivnostni zastrupitvi, začenši z župnikom v Ambricourtu. Včasih se zdi, da kdo od junakov išče prezir drugih, v resnici pa je začel prezirati samega sebe. Ko je Cénabre odkril ta priskuten okus in neokusnost svoje nevere, je hotel v besu uničiti vse, kar je nekoč ljubil sam in kar ljubijo drugi. Izgubil je stik s svojo naravo, ker ga je zlo nanjo privezalo. Kot človek je postal nesposoben, da bi (se) imel preprosto rad. Sam sebe začne sovražiti na brezizhoden (mazohističen) način.

Bernanos ne bi bil to, kar je bil, če ne bi svojih junakov, njihove plitvosti in povprečnosti ter zasvojenosti z osamljenostjo znal izmeriti. Glavno merilo je smrt, nič, izničenje (oziroma na drugi strani smrt kot poslednje dejanje izročitve). Ob njegovih proti-junakih ugotavljamo njihovo duhovno praznino: ne iščejo več Boga (dejavni Bog ali demiurg ga je privezal na zemljo), oddaljujejo se od njega, hočejo živeti v svetu brez Boga ali pa so se že odločili za samomor. »V svetu ni nič več takega, kar bi ljubili ali občudovali... živeti je postalo neznosna zmaličenost.«[36] Sodobnik je ostal sam, ker je hotel ta svet preoblikovati tako, da Bog v njem ne bi bil več potreben. V tem svetu je prišlo do delitev, ki imajo svoj izvor v zavrnitvi religije razodetja (besede); babilonski stolp je postal znamenje velikanske tovarne nesmiselnega žrtvovanja, uničevanja narave, puščave in pepela, v kateri je od jutra do večera vidna senca križa. Pa bo kdo rekel: samo senca. Toda sodobnik, ki je res navajen živeti poleg drugih ljudi in ne zmore biti

[34] G. Bernanos, *Izbranci* (pet krajših Bernanosovih besedil), Mohorjeva družba, Celje 1991, 119 sl. (odslej: *Izbranci*) Zanimivo je, da v romanu *Nova zgodba o Mouchette* ni nobenega duhovnika, pač pa le Mouchette, zazidana v pekel. To ni slučajna izjema. Povedati hoče, da je Mouchette vržena v brezbožni svet, v katerem samo enkrat doživi skromno pozornost in nežnost. Spoznala jo je le toliko, da je zasovražila svoj položaj. Prav ta premoč greha (zazidanosti) v ta svet je lahko razlog za domnevo, da je avtor v tej edini izkušnji nežnosti v njej videl prebuditi se upanje v svobodo. Toda vsa njena doživetja govorijo o žrtvi greha in skrajnem cinizmu satanovega delovanja.

[35] *Izbranci*, 120.

[36] *Hudobne sanje*, prim. N. Filippi, *L'espressione dell'amore*, 30.

z drugimi, je več kot samo prostor za senco križa: je tudi njegov podstavek. Sodobnik se tega boji, se obziduje pred tem in se oddaljuje od tega. Išče nadomestne bogove in najde — Satana. Bernanos piše njegovo ime vedno z veliko začetnico.

5. Svet (kozmos)

Preden pogledamo v »satanov svet«, poglejmo na Bernanosov odnos do »urejenega« sveta (kozmos), ki je človekov prostor. V enem od svojih nastopov v letih po drugi svetovni vojni je opisal tudi svoje vtise s poti v Ženevo, kjer je 12. septembra 1946 predaval. Prevzel ga je mir in neporušen svet. In je rekel: »Mislim, da bi imel početi kaj bolj pametnega, kot motiti vaš mir. Toda tudi vi dobro veste, da na tem svetu ni več zavarovanega mesta. Ta svet ne varuje nikogar več. Nobenemu več ne nudi gotovosti, nobenega več ne brani; ta svet potrebuje varstvo, ta svet moramo mi rešiti.«[37]

Bernanosu gre za svet, ne za Cerkev, ki je sredstvo odrešenja sveta. Podobno kot so bili nekoč Judje, so za Bernanosa kristjani tisti, ki naj bi svojo deželo odprli za vse, predvsem za tiste, ki ne verujejo. Kristjani so v istem položaju kot Judje. Če se danes kdo odvrne od vere in Cerkve, pa kristjan ob tem ne zatrepeta, je tudi sam praktično že izkoreninjen in v temi. Ni Cerkev odrešena ali samo »za odrešene«, ampak Cerkev je »luč sveta«; gre za odrešenje vsega sveta, ne samo za Noetovo barko. Kristus razodeva Božjo odrešenjsko voljo, svoji Cerkvi pa naroča, naj moli za vse in za ves svet (prim. 1 Tim 2, 1-6). Svet ne pripada sam sebi, ampak Gospodu. Vendar je to tudi posveten svet, ki Gospoda ne mara in ni »Gospodova nevesta«. Bernanosu ni do teoretične teologije. Stoji sredi sveta in čuti njegovo dihanje in zadihanost. Čuti tudi njegovo zapisanost grehu. Jezus pravi: »Ko bi ne bil prišel in bi jim ne govoril, ne bi imeli greha, zdaj pa nimajo opravičila za svoj greh« (Jn 15, 22). Za Bernanosa tema in svetloba nista razmejeni tako jasno, da tega razločevanja ne bi zaznamovala trpljenje in križ. Svet je tudi trpeči nasprotnik; v njem sobivata pekel in križ. Odrešenje odrešenih zadostuje, da »prebodejo« meso tega sveta, po Pavlovo: z duhom, ne sicer, da bi spor med nebom in zemljo pomirili, ampak da se duh ne bi rešil brez »mesa«. Naloga Cerkve v svetu je, da obvesti »meso« o borbi za edinost med sicer tako nespravljivima nasprotnikoma, kot sta duh in meso. Cerkev je vez, vera je povezava nasprotij. Zadnje (stalno) dejanje tega dramatičnega oblikovanja Cerkve je njena rodovitnost (veselje), senca eshatološke polnosti (prim. Jn 17, 13).

Župnik iz Ambricourta v *Dnevniku* pogosto razmišlja o razmerju med državo (družbo) in Cerkvijo in nekako napoveduje obrat Cerkve k svetu in odpoved podobi popolne družbe, ki je iz nje delala nasprotnico sveta. To se je zgodilo na Drugem vatikanskem koncilu. Z nastopom Cerkve se predkrščanska država, ki pozna suženjstvo, izkaže za »pravno državo«, ki zna uzakoniti krivico. Toda ta stari svet je preveč popustljiv in sprejemljiv za krivico. »Namesto da bi se ji zvijačno umikal, jo je kar v celoti, scela sprejemal; naredil si je iz nje temeljno postavo, kakršne so druge, ustanovil je suženjstvo. Kajpak, naj bi bil kdaj dosegel

[37] *La liberté pour quoi faire?*, 298 sl. (govor je izšel v nemščini pod naslovom *Welt ohne Freiheit*, Wien 1947).

še tako stopnjo popolnosti, pod udarci Adamovega prekletstva bi zmeraj ostal. To pa hudobnemu duhu ni bilo neznano, vedel je celo bolje kot kdorkoli. Toda zato ni bila nič manj težka naloga, da zvali skoraj vse prekletstvo na rame tej ubogi človeški živini, mogel bi bil breme prav toliko olajšati. Največja možna količina nevednosti, upornosti, obupa, prihranjena neki vrsti žrtvovanega ljudstva, ljudstva brez imena, brez zgodovine, brez premoženja, brez zaveznikov, vsaj ne takih, ki bi jih hotel priznati, brez družine, vsaj zakonite, brez imena in brez bogov. Kakšna poenostavitev socialnega vprašanja, oblik vladanja!«[38] Bernanos s tem pove, da z nastopom Cerkve nepravičnost ne bo imela nikoli več obraza zakonitosti. To pričevanje Cerkve je njen temeljni prispevek človekovemu svetu. Ne gre za vprašanje konkretne situacije in morebitnega izvajanja programov, ki bi jih vodila Cerkev, ampak za vprašanje kriterijev, zaradi katerih bi bil župnik »raje suženj v Rimu kot hlapec v 20. stoletju«. Krivice v današnjem svetu ni manj, kot je je bilo nekoč. Še več je je. To je klic k dejavnosti Cerkve kot Božjega ljudstva po počlovečenju človekovega sveta. »Zakon more prenašati krivico, celo podpira jo lahko, ali pravne moči ji ne bo dal nikoli. Krivica ne bo imela nikoli več zakonite ustavne moči, to je minilo.«[39] Za Bernanosa je jasno: kriterij tega je živost Cerkve in krščanstva.

Zaman bi bilo misliti, da Cerkev v sebi nima kali krivice. Naj to hoče ali ne, za Cerkev (v državi in svetu) je pomembno prav to, da deli usodo z vsakim človekom, s posamezno osebo, in da tvega nadnaravno pustolovščino rešitve sveta. Ustanova krivice je mrtva in z njo se je zrušil tudi stari svet. Nekoč so mislili, da brez suženjstva ne morejo preživeti. Zato so suženjstvo sprejeli za dejstvo. Človeštvo si ne bo več upalo kaj tako groznega. Preveč bi tvegalo. Vendar je to več kot svarilo pred stranpotmi, o katerih se staremu Rimu še sanjalo ni: je tudi razkrinkanje krivic, ki so toliko večje, kolikor manj je Cerkev živa in kolikor bolj je varna.

Bernanos pokaže na »svet« in »krivico« od znotraj. Bistvo »krivice sveta« (grešnih struktur) je tajitev gospodarja in odklanjanje oziroma nepoznanje odrešenja. »Naj sodobna družba še tako taji svojega gospodarja, tudi ona je bila odrešena... hočeš nočeš je tudi ona začela iskati Božje kraljestvo.«[40] To je zaupanje v skrito delovanje odrešenja v zgodovini tega sveta. »Stari zakon je trpel suženjstvo in apostoli so ga trpeli kakor stari zakon. Niso rekli sužnju: 'Osvobodi se svojega gospodarja!', medtem ko so na primer pohotnežu govorili: 'Osvobodi se svojega poželenja mesa in kar koj!'... Odprava suženjstva bi nikakor ne bila preprečila, da bi človek ne izkoriščal človeka. Če stvar prav preudariš, je bil suženj draga stvar; to je moralo gospodarja zmeraj navdajati z nekakšno obzirnostjo do njega.«[41]

Krščanstvo ne opozarja le na stvari, ki jih lahko vidi vsak, ampak hoče napraviti vidne tudi stvari, ki jih nekateri namenoma skrivajo, da se ne bi razodele. Te so pravi obraz krivice. Apostol Pavel si ni prizadeval za odpravo suženjstva. »Rekel je le, da je krščanstvo prineslo svetu resnico, ki je ne bo nobena reč več ustavila, ker je bila ta resnica že prej v najglobljem dnu človeške vesti in se je človek takoj spoznal v njej: Bog je odrešil vsakega izmed nas in vsakdo med nami je vreden Božje krvi. Izraziš to lahko, kakor ti drago... vsekakor se moraš

[38] *Dnevnik*, 54 sl.
[39] *Dnevnik*, 55.
[40] *Dnevnik*, 56.
[41] *Dnevnik*, 56 sl.

približati besedam, čeprav ob najrahlejšem dotiku učinkujejo kot razstrelivo. Prihodnja družba naj si kar privošči, da se usede nanje! Raznesle ji bodo zadnjo plat, to je vse.«[42] Naj človek ali svet še tako sanjata o starih zlatih časih, ne bodo se več vrnili. Suženjstvo in izkoriščanje, naj bo še tako popolno in »neboleče«, ne more predstavljati nobene popolnosti in ga ni mogoče opravičiti. »Ko se je naš Gospod poročil z uboštvom, je dvignil siromaka v tako visoko dostojanstvo, da ga nihče več ne bo vrgel s tega podstavka.«[43] Tukaj ne pomaga opravičilo, da sodobnik izkoriščanje zamenjuje s stroji. Tak svet, ki izkorišča, in danes bolj kot prej, ne sicer neposredno človeka kot živino, ampak ki ga izkorišča kot človeka, je v bistvu protikrščanski in poskus ponovitve zemeljskega, se pravi neodrešenega raja. Ta svet ne bo nikoli raj, čeprav je kristjanova naloga, da dela za večjo blaginjo na zemlji. To je vse.

Tudi najbolj pravična družba na svetu je bleda podoba Božjega kraljestva. Božje kraljestvo ni misel (ideja) ali ustanova. Tudi Cerkve kot ustanove ni mogoče razumeti brez svetopisemskih podob o potujočem ljudstvu in »šotorih«, ki niso nič drugega kot znamenja neposrednosti (nezavarovanosti) razmerij med človekom in svetom ter Bogom in svojim ljudstvom. Na drugi strani bomo fašizem, nacizem in komunizem nekoč videli kot pošastno »razstavo« starih »uresničenih« krščanskih idej o popolni in pravični družbi, se pravi tudi o Cerkvi, ki je prenehala biti romarica skoz čas in prostor, ju sprejela za svoje merilo in se hotela naseliti v obeh, v prostoru in času. Prava nesreča za Cerkev je, kot meni Bernanos, da hoče postati popolna in pravična družba ali biti njen ideal. Idealov o pravični družbi, ki jih poznajo puritanci ali pietisti, ne gre jemati preveč resno, saj so ti ideali v bistvu prikrit tradicionalizem. Bernanos je neusmiljen do miselnosti, ki temelji na pravičnosti kot statusu quo. Ta pravičnost ne more biti ideal. Nasprotno bi morali reči z Bernanosom, da se je francoska revolucija začela prepozno in da bi jo morali začeti kristjani že nekaj stoletij prej. Medtem pa je tudi krščanstvo (Cerkev) odpovedalo na točki, na kateri je svet (narava) nehal biti zgodovina oziroma izraz Božje ustvarjalnosti. Ko svet (narava) znotraj zgodovinskega časa neha kazati na zgodovino, ki je zgodovina odrešenja, postane sam cilj. Bernanos sledi temeljnemu svetopisemskemu sporočilu o svetu, kjer je vse Božje delo nenehni izraz rešitve. Krščanstvo je kvas družbe. Tega ne »ve« le kristjan, ampak vsak človek, ker ima vest. Zato je zahtevnost do krščanstva upravičena. Kristjan pa poleg tega izpoveduje, da mu je vest zaupana zato, da bi spoznal, videl in vzljubil resnico ter postal kvas družbe. Bernanos trdi, da je največje socialne, politične in moralne nesreče mogoče pričakovati tam, kjer je krščanski duh odpovedal in se izpraznil. Ponavadi šele katastrofa odkrije, kako in kje je odpovedalo krščanstvo in (ali) religija nasploh.

V tem svetu danes mnogi v imenu nevere cinično prestopajo Božje zapovedi (prepovedi), čeprav v svoji vesti vedo, da se obveznost zapovedi ne tiče samo njih, ampak tudi sveta okrog njih. V tem vidi Bernanos obnavljanje stare podobe greha brez milosti, ki se izraža kot brezobzirno izkoriščanje človeka in okolja. Posebno oster je proti oblikam totalnega znanja in kontrole, posebno proti (zlorabam v) psihoanalizi. Ob prehodu stoletja zaznamuje psihologijo, po prvi svetovni vojni pa tudi psihoanalizo, močan ateizem. V psihologiji vlada prepričanje, da se bo krščanstvo v tem svetu enostavno »raztopilo« in ga ne bo

[42] *Dnevnik*, 57.
[43] *Dnevnik*, 58.

več. Mnogi so to upali in velike ideologije so delale na tem. Krščanstvo naj bi postalo ne le nepotrebno, ampak raztopilo naj bi se. Bernanos se v svojih pismih dobesedno norčuje iz prepričanja, da bo z izginotjem krščanstva tudi konec tega, kar krščanstvo je in o čemer govori. V romanu *Gospod Ouine* pravi, da bi človek ohranil hrepenenje po čistosti in milosti tudi tedaj, če bi izgubil prav vse, ne le svojo (krščansko) vero in (spomin na) Cerkev, ampak tudi naravni čut za dobro in slabo.

Po eni strani je res, da svet izvaja svojo moč nad tistimi, ki so šibki in s tem povzroča krivico. Po drugi strani pa, kot pravi Bernanos, je protest sveta in vse njegove grdobije skupaj tudi izraz razočaranja sveta nad Cerkvijo. Pobožni ljudje bi morda res imeli veliko povedati nevernim, toda tudi poslušati bi jih morali. Verujoči preveč govorijo in premalo storijo. Bernanos se zavzema za »laično prižnico«.[44] Tako smemo pričakovati, kaj bo rekel o kristjanih in duhovnikih, ki jih nič ne zanima in so zadovoljni sami s seboj. Ti so kot prazne vreče, ki ne morejo stati pokonci sami. Povprečnosti ni mogoče opravičiti. Celo cinizem ni tako nevaren kot zavrta, pohabljena in popačena vest »praznih vreč«. Bernanos se ne sramuje brati levite kristjanom, ki ne razlikujejo tega, da je od revščine v Kristusu do izdaje revnega in od skrite vere do skrite nevere samo en korak. Bernanos vleče jasne in čiste črte. Duhovnikom govori v obraz: »Povsem svoboden sem, da vam rečem, da ste se pregrešili proti krščanstvu, če mislite, da se boste opravičili po neki posebni kazuistiki, pravu, pravičnosti ali časti. Toda vi dobro veste, da tega ne počenjate iz nevednosti. Natančno veste, kakšno je krščansko pravilo, naučili ste se ga v zavodih, v katerih ste bili skoraj popolni. Toda zdaj ste že leta in leta nesposobni, da bi se postavili pokonci, to se pravi, sprejeli nase nujno potrebne žrtve, da bi se lahko postavili na noge.«[45]

V središču Bernanosovega sveta smo. Cerkev ni in ne more biti izgotovljena stvar, Cerkev pa tudi ni orodje, ki bi ga lahko spregledali. Če bi bila taka, potem bi bila brez skrivnosti, stvar poleg drugih stvari v svetu, morda res popolna družba ali najbolj popolna od vseh ustanov, končno pa nič več kot ideja zraven drugih idej. Če hoče biti Cerkev to, kar je, mora potoniti v svet kot seme, postati dejavno počelo popolnoma novega, skratka: postati zemlja.

Smisel Cerkve je v njeni solidarnosti s svetom. Vidni svet je najočitnejša zgodovina. Bernanos je govoril, da je Cerkev gibanje, na poti. Cerkvi ne bi smelo biti vseeno, ali jo ljudje poslušajo ali ne, posebno ji ne bi smelo biti vseeno za tiste, ki so ji prisluhnili. Biti kristjan ne pomeni nič drugega kot biti odgovoren v milosti in na temelju milosti, skupaj s Kristusom in za ves svet. Bernanos je prepričan, da je edina zahteva sveta do krščanstva ta, da ne neha biti sol (ljubezen) in luč. Cerkev ne more biti odgovorna brez ljubezni do sveta. »Ko bom mrtev, potem recite temu sladkemu kraljestvu zemlje, da sem ga ljubil bolj kot se upam povedati.«[46]

Na neki način je povsem normalno, da pri Bernanosu razen določene »kozmodiceje« ne najdemo nobene apologetike. Kot kristjan je prepričan, da njegova naloga ni v tem, da gradi mostove med svetom in Cerkvijo, ampak da podira

[44] Prim. *Balthasar*, 229. V *Pogovoru karmeličank* laična prižnica simbolizira pripravo na trpljenje, ki je najbolj avtentično oznanjevanje. To manjka vsem prižnicam na svetu.

[45] *Le Chemin de la Croix des Ames* (razmišljanja o času vojne, Rio de Janeiro 1942-45) Gallimard, Paris 1948, 125 sl., prim. *Balthasar*, 229 ss.

[46] A. Beguin (ed), *Bernanos par lui-meme*, Seuil, Paris 1954, 53.

vse prehode, ki Cerkvi dejansko preprečujejo, da bi stopila v svet in se napotila na pot čimbolj stvarnega razločevanja med temo in lučjo. Cerkev nima pravice, da svet prepusti njemu samemu, saj ve, da si bo potem sodil sam, kot so to storili nekateri njegovi junaki (samomor). Obsodba samega sebe je nepravična že zato, ker je plod golega racionalizma, se pravi zanikanja Boga, ki hoče svobodnega človeka in veselega darovalca. Pri Bernanosu je razgaljanje »razumne vere« (religije časti) tudi satira na klerikalne iluzioniste in neverne eksistencialiste, se pravi satira na vso mavrico pretvarjanj, ko ljudje hrepenijo po izkustvih in jih celo zahtevajo, kot da bi bila izkustva neke vrste »pravica«. Bernanosu pomenita Cerkev in njeno življenje le pristno zahtevo po nenehnem spreobračanju. Pri Bernanosu tako imenovanih spreobrnjencev praktično ni. Junaki so junaki soočenj, drug drugemu izziv. To bi morala biti Cerkev za ta svet.

6. Satanov svet

Medtem ko »svet« sploh ni nekaj neopredeljenega, ampak celo snov zgodovine in zgodovina, pa je satanov svet, čeprav »satanov«, bistveno ne-opredeljen. Satanov svet ima neko posebno določitev: vse, kar je v njegovih rokah, je kot brez dna in bistveno neopredeljeno do zgodovine (ki je zgodovina odrešenja). Satanov svet se začne v tej kratkovidnosti, ko svet ni več znotraj zgodovine, ko Božje zapovedi ne segajo več onkraj človekovega sveta, ko svet ne pripoveduje in ni več znamenje, ampak cilj (konec) in (ne)smisel. Satan ima svoje prste vmes tam, kjer človek pred preizkušnjo koleba, kaj storiti, kakor da bi mu ne bilo treba izbirati med dobrim in zlim. Satan človeka predhodno obremeni z ne-opredeljenostjo do dobrega. Ta človek torej, ki pride v njegove roke, se izmika temeljni izbiri, hoče biti reformator ali prenovitelj, in tako nasede na temeljno satanovo skušnjavo, ki je ne-opredeljenost za dobro, ne-(uporabljena)-svoboda.[47]

Bernanosov satan je poosebljen, kakor oseba, močan, prisoten, gospodar tega sveta. Je tema in skušnjavec. V romanu *Pod satanovim soncem* daje čutiti skoraj njegovo fizično prisotnost. V *Dnevniku* je satan prisoten kot dolgčas, zlo in skušnjava. Česarkoli se dotakne, vse zastruplja.

Bernanosov govor o satanu in njegovem svetu je mogoč zaradi njegove globoke zakoreninjenosti v krščanstvu. Bernanos se čuti s krščanstvom obdarjenega; dobil je vero, ne da bi jo želel. Zato se čuti na neki način privilegiranega in s sočutjem gleda na tiste, ki so brez vere in jih ima satan v svojih rokah. Manjša nesreča je, da so na svetu neverniki, kot to, da so na njem nekateri, ki sebe imenujejo vernike, pa so tako povprečni kristjani, da niti niso opazili, da so postali plen satanovih rok. Zato je Bernanos tako občutljiv za tragično skrivnost greha kristjanov.[48] V njihovem grehu ne vidi najprej prestopka neke zapovedi, ampak vidi greh kot uboj Boga in greh proti ljubezni. Zlo zares obstaja in človek ga perverzno ljubi in mu služi. Ko analizira greh, mu daje različna imena. »Lokalizira« ga v duhu, razumu, ki grehu prepusti svoje telo, in inteligenci, ki jo raz-

[47] Prim. *Izbranci*, 101 sl.

[48] Satan seveda ni oseba. To dobro pokaže Janezov opis Jezusovega trpljenja. Teža Jezusove agonije ni v nesporazumu z oblastjo, še manj v soočenju z oblastjo zla, ampak v tem, da ga učenci ne razumejo. Satan nad Jezusom nima nobene moči, toda nad učenci jo ima; razosebljа jih, da lahko nastopi »kakor-oseba«, subjekt brez objekta. Oseba je nekaj od Boga ustvarjenega, »po podobi«.

kraja greh uživaštva. Ta greh ne uniči samo možnosti govorice o čistosti, ampak uniči tudi občutek zanjo. Toda zlo je duhovni dej. Svojega »očeta« ima v duhovnem bitju, ki se imenuje satan. Grehi, ki so sad tega duha, so laž, napuh, dolgčas, sovraštvo, stiska, radovednost, plitvost in obup.

Bernanos se je nekaterim med grehi posebej posvetil. Laž je ključ do človekove nadnaravne nesreče. Je seme smrti. V njenem okviru so lahko celo dobri nameni, toda laž jih zagotovo ubije. Laž je na glavo postavljena zaveza. Človek laži uresničuje nemogočo človečnost: uničuje svojo naravo. Laž je opredelitev cele legije grehov, ki človeka pehajo v nič. Da bi bila prevara popolna, mu laž od časa do časa daje občutek, da je zmagal. Človek laži je hinavec, ki iz svojega življenja in življenja mnogih v bližini dela nesrečo brez izhoda in je parazit.

Čeprav ima vsak greh istega »očeta« in čeprav ta »oče« ni od tukaj, je vendar človek za svoja dejanja odgovoren. Bernanos pravi, da je nemogoče, da o zlu, ki ga hoče imeti, človek ne bi imel nobenega pojma. Bistvo zla je, da je vsaj na neki način hoteno. Nemogoče pa je, da tisti, ki nekaj hoče, o tem, kar hoče, ne bi čisto nič vedel. *Gospod Ouine* (*Da-ne*) je ves čas neopredeljen; ob koncu življenja odkrije, da bistven del njegovega življenja sestavlja laž. Odkril je, da je tudi kot duhovnik govoril samo zato, da mu ni bilo treba poslušati in da bi tudi njega nehali poslušati, ker ni imel več kaj povedati.

Tisti, ki se prepustijo satanu, so res satanova žrtev, vendar vsaj v neki obliki tudi prostovoljno sodelujejo in svoje življenje dejansko uničujejo sami. Tako opat Cénabre v romanu *Veselje* na koncu ugotovi, da je zlo postalo del njegovega bistva, skratka, njegova bit, ki ji ni le popolnoma verjel, ampak je to tudi bil. Tej resnici o sebi je hotel pobegniti. Vendar je tudi njegov pobeg satanov navdih, saj njegov beg določa nekakšen namen uničenja (druge) osebnosti. V grehu laži Bernanos pokaže na zlo, ki je izvotlitev in nazadnje postopna podvojitev jaza. Moj dvojnik ni nihče drug kot jaz, ki ne more več prenašati svojih grehov in se bo zdaj zdaj uničil.

Če je laž »ozračje« greha, pa je napuh njegov vodnjak. Nekateri Bernanosovi junaki včasih odkrito priznavajo, da ne marajo resnice, ki osvobaja, ker od njih preveč zahteva in jih dela nesvobodne. Medtem namreč laž od človeka ne zahteva ničesar, saj je že vse v njenih rokah. Napuh nima ničesar svojega. Greh je tukaj popoln parazit. Napuh je ime greha, ki pristaja tistemu človeku in tistemu položaju, v katerem ga je laž zlomila v njem samem in ga oropala. Ko je napuh obrodil svoj sad, ima že novo ime, sovraštvo.

Skoraj vsi Bernanosovi junaki-grešniki so polni sovraštva in napuha. V *Dnevniku* župnik opisuje to zadržanje pri družini na gradu. Celo Cénabrejeve noge so iz napuha. Nekateri zavržejo delo milosti v trenutku, ko se je to v njih začelo. To je delo napuha. Napuh se izraža kot sovraštvo, ker je sovraštvo sprevržena ljubezen. Napuhnjen človek ljubi v drugem človeku samo to, kar je na njem človeškega, in zavrže vse, kar je v njem Božjega. To je ljubezen do greha.

Kako je z grešniki po smrti, je zelo težko reči. Bernanosove zgodbe nimajo konca, prevdsem ne »konca« v pomenu dokončne izročenosti hudiču. Konec mnogih junakov je kljub temu popolna skrivnost. Zakaj avtor svojim junakom-grešnikom odmerja tak konec, je težko odgovoriti, če ne upoštevamo tragike človekove privolitve v delovanje zla, ki je bistven problem izvirnega greha. Dejstvo je, da vsak greh prehodi vse metamorfoze zla in da dejansko vedno pada v sovraštvo do dobrega, nato do drugih ljudi in do sveta in nazadnje do sebe.

Sovraštvo, ki žene opata Cénabreja, je pošastno in poniževalno. Njegovo gledanje na druge je gnusno. Ljudje so postali manj kot stvari. Bernanos kasneje ugotavlja, da se pod nogami sovraštva vse drobi v nič; kdor sovraži, ne sovraži samo drugih, ampak v drugih sovraži samega sebe, intenzivno pozablja in odklanja vsak spomin. To sovraštvo razume samo ljubezen, ki mu je popolnoma nasprotna in ki mu more edina zreti v oči. Ljubezen do drugih in do sebe je preprosta. Kdor ljubi, uporablja tudi svojo svobodo, ne le svojega razuma. Ker prihaja ljubezen neposredno od Boga, je v njej mogoče pozabiti samega sebe.[49]

Napuh se lahko zruši tudi v obup in dolgčas. Dolgčas je neka vrsta lenobe. Obup je podoben polenom, ki jih satan meče pod noge. Župnik iz Ambricourta začne pisati svoj dnevnik pravzaprav zaradi dolgčasa, ki razjeda njegovo župnijo. Tudi njega. Dnevnik mu začenja vračati občutek za celoto njegove usode, in ne samo to: župnija mu postane Cerkev v malem. Ni več v skrbeh kot kakšen funkcionar, ampak postane njen ud. Tako pravi: »Mojo župnijo razjeda dolgčas, to je prava beseda. Kakor pač toliko drugih župnij! Pred očmi nam jih razjeda dolgčas, a mi ne moremo nič proti temu. Lepega dne se bo ta kuga morda lotila tudi nas, odkrili bomo v sebi tega raka. S tem pa lahko živiš zelo dolgo. Misel se mi je rodila včeraj na poti. Pršil je tisti drobni dež, ki ga vdihavaš s polnimi pljuči in ga občutiš prav do drobovja... Rekel sem si torej, da dolgčas razjeda svet. Seveda je treba stvar nekoliko premisliti, da se prepričaš; kar takoj to ni jasno. Kakor prah je. Dokler hodiš sem in tja, ga še vidiš ne, vdihavaš ga, ješ ga, piješ ga, a je tako droban, tako neznaten, da še pod zobmi ne zaškrta. Če pa se za trenutek ustaviš, ti že pokrije obraz in roke. Kar naprej se moraš gibati, da se otreseš tega prašnega dežja. Zato se svet veliko giblje. Morda bo kdo rekel, da se je svet že davno sprijaznil z dolgočasjem, da je dolgočasje človeku prava življenjska oblika. Že mogoče, da se je seme razpršilo, da je pognalo tu in tam na ugodni zemlji. Vendar se vprašujem, ali so ljudje kdaj prav spoznali to kugo dolgočasja, to gobavost? Kakor izmaličen obup je, sramotna oblika obupa, prav kakor vrenje razkrajajočega se krščanstva.«[50]

Nedvomno je dolgočasje tista metamorfoza greha, ki ga Bernanos v svojih romanih največkrat pokliče po imenu. Je pošastno breme, ki teži nad vsem ljudstvom. Vendar težo bremena določa vrenje gnilobe v človeštvu. Dolgčas je onkraj dobrega in zlega, kot vsak greh. Dolgčas sploh ni znamenje moralnega razpadanja. Dolgčas je izguba smisla življenja. Satan je v človeku na svoj način zagnusil njegov lastni smisel. Bernanos zato ne govori zaman, da je dolgčas predzadnja stopnica obupa, to se pravi tisto stanje, v katerem se človek začne hraniti z obupom. Še so razlike med obupom in dolgčasom. Dolgčas je ena od oblik obupa, ena najhujših. Kierkegaardov[51] obup bi v Bernanosovi govorici še vedno bil obup vsaj s smislom za ironijo in z dobršnim kančkom upanja. Toda Bernanosa ne zanima filozofsko vprašanje obupa, marveč išče sledi kuge, ki se ji reče dolgčas in predstavlja dokončno »topost« greha.

Slednjo razodene Cénabre. Župnik iz Ambricourta živi prvo obliko. Dobro se zaveda: delo na župniji in življenje z župnijo ni podobno krmljenju živine ali osrečevanju družine z dobrim zgledom. Družina, ki se ji reče župnija, je podoba sveta; je kot stena, kjer se marsikakšen načrt razblini kot megla. V svoj dnevnik

[49] *Dnevnik*, 310.
[50] *Dnevnik*, 7 sl.
[51] S. Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, Mohorjeva družba, Celje 1987.

piše: »Ista osamelost, isti molk. In to pot ni upanja, da bi mogel premagati ali odvrniti oviro. Sicer pa ovire sploh ni. Nič. Bog! Vdihavam in vsrkavam noč, noč vdira vame, ne vem, skozi katero nepojmljivo, nepredstavljivo luknjo v duši. Sam sem noč. Prizadevam si misliti na srčne stiske, podobne svoji. Nikakega sočutja s temi neznanimi tesnobami srca. Moja osamelost je popolna in jo sovražim. Nikakega sočutja s samim seboj. Kot bi ne ljubil več! Zleknil sem se ob svoji postelji z obrazom na tleh. Ah, seveda nisem tako otročji, da bi verjel v uspešnost takega sredstva. Hotel sem v dejanju napraviti kretnjo popolne vdanosti, popolne odpovedi. Ležal sem na robu praznine, ničevosti, kakor berač, kakor pijanec, kakor mrlič, in čakal, da me poberejo. Že koj prvi hip, še preden so se ustnice dotaknile tal, me je bilo sram te laži. Saj nisem ničesar pričakoval. Kaj bi dal, da bi mogel trpeti! Pa se še bolečina umika. Najnavadnejša, najskromnejša, moja želodčna. Počutim se grozno dobro. Ne bojim se smrti. Tako malo se menim zanjo, kakor za življenje, tega ni moč povedati. Zdi se mi, da sem prehodil nazaj vso pot dotlej, ko me je Bog poklical iz niča. Sprva nisem bil drugega kakor tista iskra, tisto zrno prahu, žareče v Božji ljubezni. Zopet nisem nič drugega kakor to zrno nedoumne noči. Ali prašek skoraj ne gori več, ugaša.«[52]

Kasneje po nenadni smrti doktorja Delbenda analizira svojo osamljenost še bolj natančno. To je analiza greha, »mojega« greha. Odkritje laži v življenju je v bistvu odkritje resnice o neživetem življenju. »Mislim, prepričan sem, da mnogi ljudje nikoli ne postavijo v boj vsega svojega bitja, najgloblje iskrenosti. Živijo na površju samega sebe in človeška tla so tako bogata, da ta plitva površna plast zadošča skromni žetvi, ki zbuja napačno podobo resnične nečlovečnosti.«[53] Samota je pošasten molk, zapečaten dostop do besed. Skrajni napor je potreben, da se osameljen človek »prisili« k iskanju prijateljstva. Zlagan človek išče tovariša v svojem padanju in v svojem padanju tako marsikoga potegne za seboj. Nesposoben je za gesto »ponižne ljubezni« do vsega tistega na sebi, kar ni več vredno ljubezni. Opat Cénabre je takšen primer. Joka nad seboj, toda njegove solze so laž.

Pojav osamljenosti, dolgčasa in obupa je na zunaj skoraj vedno enak: to je nesposobnost za ljubezen, proces razčlovečenja in tako naprej. Ker pa ni nobenega človeka brez greha, je treba pogledati, ali ne gre morda za osebo, ki je na poti k milosti. Župnik iz Ambricourta dokazuje, da ta pot vodi vedno prek popolnega brezupa.

Obup nekaterih junakov, je popolnoma zaprt vase. To je obup pred vrati samomora, dolgčas in strašna volja, da bi »šel ven« s sovraštvom, ki je neosebno, čisto, bistveno. Juda! Obup sam na sebi ne nasprotuje upanju. Nasprotje upanju je dolgčas. Župnik pravi: »Greh zoper upanje, najbolj smrten izmed vseh in morda najbolj sprejet, najbolj priljubljen.«[54] Treba je dolgo časa, da ga spoznaš. Dolg čas je njegov. Ponavadi ga spremljata »metafizična« radovednost in nekakšna »metafizična« zavist. Vse, kar je ostalo od vere, je v tem človeku mogoče strniti v formulo »abrakadabra«. Skrivna znanja so sredstva izsiljevanja. Izsiljuje tudi Boga. To je dokončno »ustaljena« in »zazidana« religija, v kateri so bogovi zaprti v templje, da jih lahko s skrivnimi besedami pokličejo in zahtevajo, da (na hitro) dosežejo vse tisto, kar ga sedaj dela

[52] *Dnevnik*, 115 sl.
[53] *Dnevnik*, 188.
[54] *Dnevnik*, 119.

zavistnega, in pošastno ter pokvarjeno radovednega. To je najbolj skrita oblika sovraštva do drugega.

Za Bernanosa obstaja en sam način, kako spoznati in kako biti »radoveden«, to je ljubezen. Ti dve gledanji se srečata v »dvoboju« (pogovoru) med župnikom in grofico.[55]

Sklep

Župniku v Torcyju, v katerem župnik iz Ambricourta sreča kritika, brata in svetovalca, Bernanos položi v usta besede, ki se sicer tičejo njegove zakristanke, njunega odnosa in pogovora, toda v teh besedah je tudi Bernanosov pogled na Cerkev, ki je orodje odrešenja. »Ni bila njena napaka v tem, da je preganjala umazanijo, nikakor, pač pa v tem, da jo je hotela uničiti, kakor da je to mogoče. Župnija je umazana, nujno umazana. Krščanska družba je še bolj umazana. Le počakajte sodnega dne, boste videli, kaj vse bodo morali angeli pokidati iz najsvetejših samostanov, kar z lopatami – to bo čiščenje! Vidiš, moj dragi, to se pravi: Cerkev mora biti pridna gospodinja, pridna in pametna. Moja dobra zakristanka ni bila prava gospodinja, prava gospodinja ve, da hiša ni skrinjica za svetinje.«[56] »Satanov svet« nima sistemskega ključa in tudi ni svet, ki ga je treba premagati. Bernanos se zaveda absolutne prednosti odrešenjskega reda, ki mu daje tudi razsvetljenje, da vidi, da satan »dela ponoči« in da je človek preneumen, da bi ga razumel. »Svet zla se v splošnem tako popolnoma izmika dojetju našega duha! Sicer se mi pa ne posreči zmeraj, da bi si ga mogel predstavljati kot svet, kot vesolje. Je in bo vedno ostal samo poskus, poskus ostudne izjalovljene stvaritve na skrajni meji bivanja... Kaj pomaga pošasti zločinec več ali manj... Toda zgodovinar, moralist in celo filozof hočejo videti samo zločinca, ustvarjajo si podobo zla po človekovi prispodobi. Nobenega pojma si ne ustvarjajo o zlu samem, o strašni privlačnosti praznine in ničevosti. Zakaj, če naš rod mora propasti, bo propadel zaradi gnusa, zaradi naveličanosti življenja. Človekovo osebnost bo počasi zglodalo, kakor hlod zglodajo nevidne gljive, ki v nekaj tednih spremenijo hrast v gobasto snov, da se ti brez težave vda pod prstom. Moralist bo razpravljal o strasteh, državnik bo množil policijo in uradništvo, vzgojitelj bo sestavljal učne načrte – razsipavali bodo z dragocenimi močmi, da bodo čisto brez haska pregnetali testo, ki je doslej brez kvasu.«[57] Tako mu delovanje kvasu in soli odkrije, da že samo človekovo bivanje sega daleč onkraj človekovega sveta. Pripovedovanje o svetu in človeku v njem je povod za pripovedovanje o univerzalnosti urejenega sveta in odrešenja, to je postave, ki jo odkriva in odpira njeno večno svežino (prim. 2 Mz 16,2-36).

Izbor Bernanosovih pripovednih del

Madame d'Argent (Revue hebdomadaire 1922), knjižna izdaja Cahiers, Paris 1928.
Sous le Soleil de Satan, Plon, Paris 1926.
Saint Dominique, Revue universelle 1926 (slov. prevod v: Izbranci, 75-96).

[55] *Dnevnik*, 159 sl.
[56] *Dnevnik*, 17.
[57] *Dnevnik*, 155.

L'Imposture, (Revue universelle 1927), Plon, Paris 1927.
La Joie, (Revue universelle 1928), Plon, Paris 1929.
Une Nuit, (Revue hebdomadaire 1928), Cité de Livres, Paris 1928.
Dialogues d'Ombres, 1928 (nem. prevod: *Schattenzwiesprache*, Johannes, Einsiedeln 1954).
Jeanne relapse et sainte, (Revue hebdomadaire 1929), Plon, Paris 1934.
Un Crime, Plon, Paris 1935.
Journal d'un Curé de Campagne, (Revue hebdomadaire 1936), Plon, Paris 1936 (slov. prevod: *Dnevnik vaškega župnika*, Ljubljana 1939, Družina 1982).
Nouvelle Histoire de Mouchette, (Gringoire 1937), Plon, Paris 1937.
Monsieur Ouine, (Rio de Janeiro 1943), Plon, Paris 1946.
Dialogues des Carmélites, Seuil, Paris 1949.
Un Mauvais Reve, kritična izdaja 27. avtorjevih pisem (A. Béguin), Plon, Paris 1950.

Izbor Bernanosovih kritičnih del in predavanj

Lettre à Frédéric Lefèvre, Plon, Paris 1926.
Une Vision Catholique du Réel, Revue Générale Belge, 15. 4. 1927.
La Grande Peur des Bien-Pensants, Grasset, Paris 1931.
Noel à la Maison de France, Cité de Livres, Paris 1931.
Le Grands Cimetières sous la Lune, Plon, Paris 1938.
Scandale de la Vérité, Gallimard, Paris 1939.
Nous autres Francais, Gallimard, Paris 1939.
Lettre aux Anglais, Rio de Janeiro 1942; Gallimard, Paris 1946.
Le Chemin de la Croix des Ames, Rio de Janeiro 1942-45, Gallimard 1948.
La France contre les Robots, Rio de Janeiro 1944, Laffont, Paris 1947.
Les Enfants Humiliés, Gallimard, Paris 1949.
La Liberté pour quoi faire? (Izbor predavanj iz zapuščine, ur. A. Béguin), Gallimard, Paris 1953.

Bernanosova *Pisma* so začela izhajati 1955 (A. Béguin), vendar izhajajo neredno. Obsežen izbor pisem je pripravil H. U. von Balthasar že leta 1951 *(Das sanfte Ebarmen* in *Die Geduld der Armen*, Johannes, Einsiedeln 1951). A. Béguin je poleg tega omogočil tudi izid *Essais et témoignages* (Seuil 1949), v svoji knjigi o Bernanosu *Bernanos par lui-mame* (Seuil 1954) pa je povzel in povezal med seboj vse najboljše študije in članke o Bernanosu, ki so izhajali v *Bulletin trimestriel*, časopisu, ki ga je izdajalo društvo Bernanosovih prijateljev v letih 1949-1953.

V slovenščini sta doslej izšli dve knjigi: *Dnevnik vaškega župnika* (Ljubljana 1939 Družina 1982), in *Izbranci* (Celje 1991), ki je izbor nekaterih Bernanosovih krajših tekstov: *Naši prijatelji svetniki* (1947), *Sveta Ivana Arška*, (1929 - ob 500-letnici smrti) *Sveti Dominik* (1926), *Brat Martin* (1951, A. Beguin) in (nedokončano) *Jezusovo življenje* (med vojno v Braziliji).

Izbor literature o G. Bernanosu sem pripravil po sledečih delih: H. U. v. Balthasar, *Gelebte Kirche: Bernanos*, Johannes, Einsiedeln 1988; J. Dolenc, Spremna beseda v Dnevniku vaškega župnika, 315-359; N. Filippi, *L'espressione dell'amore nella forma dolorosa della croce in G. Bernanos,* (ciklostil) Roma 1988.

Marijan Smolik

Biblicist in prevajalec Anton Jehart (1881-1948)

Življenja slavnih ljudi se navadno spominjamo ob okroglih obletnicah, največkrat sta to njihovo rojstvo in smrt. Na sedemdesetletnico potovanja po Bližnjem vzhodu slovenskega duhovnika, mariborskega profesorja svetega pisma dr. Antona Jeharta pa me je spomnila knjiga njegovega opisa tega potovanja *Iz Kaire v Bagdad*, ko mi je spet naključno prišla v roke. Knjigo je v dveh snopičih leta 1928 in 1929 izdala Družba sv. Mohorja v Celju, avtor pa je potoval v letih 1925 in 1927. Pisati zdaj o tem me sili ugotovitev, da je avtor zaradi svoje smrti po vojski nekako »poniknil« v naši zavesti in spominu.

Ko je dr. Jehart še živel, so ga uredniki *Slovenskega biografskega leksikona* (SBL) imeli za vrednega, da je bilo njegovo dotedanje življenje opisano na strani 393 prve knjige v snopiču, ki je izšel že leta 1928. Takrat je bil profesor na mariborski Visoki teološki šoli, ki je leta 1929 slavila svoj sedemdesetletni jubilej. Profesorji so izdali zbornik *Spomenica ob sedemdesetletnici Lavantinskega Bogoslovnega učilišča v Mariboru*. V knjigi je tudi podatek o Jehartu in njegova slika, ni pa za zbornik prispeval strokovne razprave kot nekateri drugi profesorji. V nobenem teh virov seveda ni datuma njegove smrti, ki sem ga mogel ugotoviti šele v *Nekrologiju*, ki ga v določenih presledkih objavlja mariborska škofija. V knjigi so rajni duhovniki razvrščeni po datumih smrti v letu, da se jih živi sobratje lahko spomnijo ob obletnicah. Iz tega pomožnega vira sem izvedel, da je dr. Jehart umrl 18. marca 1948 v Mariboru. V tem času pa pri nas ni bilo mogoče objaviti niti skromnega posmrtnega članka. V uradnih *Sporočilih lavantinskega škofijskega ordinariata* tistega leta, razmnoženih na slabem papirju, je bilo objavljeno le to, da je upokojeni profesor umrl. V Mariboru so takrat izdajali *Verski list*, skromen tednik na nekaj straneh, a v njem nisem našel niti novice, da je dr. Jehart umrl. V sočasnem ljubljanskem *Oznanilu* tudi ni bilo nič, prav tako ne v *Koledarju Družbe sv. Mohorja* za leto 1949 ali 1950. Ko so verske ustanove kakih petnajst let pozneje dobile večjo možnost tiskanja in izdajanja, pa je bil profesor očitno že povsem pozabljen, saj niti v duhovniškem glasilu *Nova pot*, ki je začela izhajati leta 1949, o njem ni ničesar, še manj seveda v poznejšem *Bogoslovnem vestniku*, ki je oživel šele leta 1965.

Anton Jehart je bil rojen 24. junija 1881 pri Sv. Lovrencu na Pohorju, bogoslovje je študiral v Mariboru, za doktorat pa je kot gojenec cesarskega zavoda Avguštinej na dunajski univerzi leta 1909 napisal disertacijo o dolžini Kristusovega javnega delovanja (*Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Christi*). Kaplanoval je v Starem trgu pri Slovenj Gradcu, v Žalcu, bil nemški pridigar in

katehet v Celju in v vojni leta 1914 je postal vojaški kurat. Že leta 1915 je bil na srbski fronti ujet, preko Albanije je z umikajočimi se Srbi prišel v ujetništvo v Italijo ter leta 1918 doživel zamenjavo ujetnikov. Tako je leta 1920 lahko postal profesor za Staro zavezo v Mariboru.

V kaplanskih letih je leta 1911 objavil podrobno zgodovinsko študijo v *Voditelju v bogoslovnih vedah*: Zgodovinske črtice o bratovščini presvetega Rešnjega Telesa na Slovenskem Štajerskem (VBV 14 (1911), 97-111), kot profesor pa je objavil dva strokovna prispevka v ljubljanskem *Bogoslovnem vestniku*: oceno Zapletalove hebrejske slovnice (BV 2 (1922), 308-309) in razpravo *Kristologija in mariologija v Koranu* (BV 3 (1923), 97-116).

Nekaj odlomkov o svoji poti po »Jutrovem« leta 1925 je z nekaj fotografijami vred objavil v mohorski reviji *Mladika* leta 1925 in 1926, potem ko je leta 1927 potoval skupaj s starejšim ljubljanskim profesorjem dr. Matijem Slavičem, ki je že leta 1914 izdal knjižico *V deželi Faraonov* (Maribor 1914, 101 stran), pa je napisal svoj v začetku omenjeni daljši potopis, v katerem je tudi veliko biblicističnega znanja, ki ga je znal podati zelo poljudno in za laike privlačno.

Urednik mohorskih izdaj Franc Saleški Finžgar je knjigo uvrstil v Znanstveno knjižnico kot drugi zvezek, zato se je ocenjevalcu v reviji *Mladika*, umetnostnemu zgodovinarju Karlu Dobidi po prvem snopiču zdela preveč poljudna (Mladika 10 (1929), 152), za drugi del pa je ocena zelo pohvalna: »Opisi (Mezopotamije) se menjajo s prav pesniško podanimi vtisi popotnika iz puščave... Knjigo smemo prištevati med redke potopise, ki so še nekaj več kot zgolj bežni trenutni vtisi pisca popotnika« (Mladika 11 (1930), 31-32).

Žal, je Jehart potem popolnoma utihnil kot teološki pisec in biblicist, morda je bil vzrok v tem, da je Bogoslovna akademija v Ljubljani začela pripravljati nov prevod svetega pisma, a njega pri tem delu »niso potrebovali«. O tem bi mogla dati odgovor samo raziskava korespondenc in arhivov ali spominov.

Pomemben a zdaj skoraj povsem pozabljen pa je Jehart kot prevajalec. V omenjenem življenjepisu v SBL I je zapisano: »Pod psevdonimom Paulus je prevedel več povesti iz francoščine (La Brete) in angleščine (White Molville, G. H.Wells, C. Doyle, A. Bennet, B. Orzy, C. Bourroughs), ki so izšle kot listki v *Slovenskem gospodarju* in *Straži* in kot knjige. Leonova družba je leta 1915 izdala iz španščine prevedeni Colomov roman *Malenkosti*.« Zato je nerazumljivo, da ga je J. Moder v svojem *Leksikonu novejšega prevajanja* (Koper 1985) omenil le v zvezi s prevajalcem Oskarjem Hudalesom, čeprav je v predgovoru napovedal, da leksikon zajema »tiste prevajalce, ki so živi učakali konec vojne«. Ker sem prej razlagal, da sem komaj prišel do datuma Jehartove smrti, je morda tudi Moder mislil, da je umrl že prej.

Modrova omemba pa nas opozarja, da je Jehart prevajal *Zbrane spise* Karla Maya, ki so v snopičih pri mariborski Tiskarni sv. Cirila izhajali v desetletjih med vojnama. V nobenem zvezku pa prevajalec ni imenovan, napisano je le, da je spis »po nemškem izvirniku K. Maya avtoriziran prevod«. Zakaj ga je pritegnil prav ta avtor? Nekaj podatkov iz Jehartovega življenja nam daje oporo za sklep, da je nekatere dežele, ki jih opisuje Karl May, tudi sam prepotoval (Mezopotamija, Balkan). Svoje prevode Karla Maya je začel prav z opisi »Jutrovih« dežel, nadaljeval jih je z dogodivščinami na Balkanu in šele nato prešel na indijanske zgodbe, čeprav so nemška izvirna besedila izhajala v drugačnem zaporedju. Ker je Tiskarna sv. Cirila v Cirilovi knjižnici izdajala drobnejše cenene zvezke, kakor so bile Mayeve knjige, je najbrž Jehart sam določil obseg vsakega

zvezka, ki so šele po štirje skupaj obsegali eno Mayevo knjigo. Tudi primerna poglavja je določil ne oziraje se na izvirnik, zato je najbrž kar sam napisal tudi nekaj besedila, v katerem je bralcu prikazal vsebino prejšnjega zvezka. Šele podrobna primerjava bi pokazala, če je tudi kaj izpuščal.

Vsebina Mayevih zgodb mu je bila privlačna tudi kot duhovniku, saj je ob vsem grozljivem in krutem opisovanju sovraštva in pretkanosti Karl May kot »protestant, ki se je nagibal h katoličanstvu«, kot ga označuje nemški leksikon (*Meyers Lexikon*, 8 (1928), 104), znal vtkati veliko izrazito vzgojnega in krščanskega. Zato smo tudi slovenski bralci bili navdušeni nad tem pisanjem. Ko so pa po vojni spet natisnili Mayeve zgodbe in so začeli s knjigami o Winnetouju, jih je za mariborsko založbo Obzorja leta 1952 in 1953 pripravil pisatelj Oskar Hudales (1905- 1968) in se pri tem naslonil na Jehartov prevod in njegovo razdelitev na posamezne zvezke in knjige, kot to navaja *Slovenska bibliografija* za leto 1953 na strani 46, čeprav v knjigah prevajalec ni naveden.

Ob pregledovanju obeh prevodov, kar bo podrobneje objavljeno drugod, sem pa ugotovil, da je Hudales skrbno »počistil« vse tiste odstavke in posamezne besede, ki so razodevale krščanskega avtorja. Ostala je le splošna človečanska etičnost, ki seveda ni v nasprotju s krščansko, ni pa razumljiva brez notranjega temelja. Ker so Mayeve knjige izhajale tudi pozneje, bi bilo treba ugotoviti, če so se prevajalci (prirejevalci) še opirali na Jehartov prevod.

Za zgodovino življenja v okupirani Ljubljani je morda zanimiv podatek, da je dr. Jehart, ki je v letih vojne živel v Ljubljani, interesente privatno učil angleščino, saj je veljal za zelo izobraženega.

Ti odstavki naj zadoščajo, da se reši vsaj nekaj spomina na teologa, ki zaradi razmer, v katerih je živel in morda še zaradi drugih, zdaj še neznanih vzrokov, ni zapustil globljih sledov svojega življenja in dela.

F. Böckle, *Ja zum Menschen (Pritrditi človeku)*, Bausteine einer konkreten Moral (ur. Gerhard Höver), Kösel-München 1995, 295 str.

Za izid besedil je poskrbel Gerhard Höver, ki je prevzel Böcklejevo dediščino na Teološki fakulteti Univerze v Bonnu. Ko v Predgovoru navede nekatere razloge za izid knjige, navaja besedilo iz druge Böcklejeve knjige *Odgovorno živeti* (*Verantwortlich leben*, Zürich 1992), ki je tudi izšla po njegovi smrti: »Če ne bi vedel, da se moje življenje dopolnjuje, in če bi bil brez zaupanja, da Bog daje mojemu življenju trajno vrednost tudi v smrti ali kljub njej, bi nepreklicno postal črepinja.« Ta stavek na nek način opredeljuje značaj pričujoče knjige, ki obsega nekaj besedil iz Böcklejeve zapuščine, to je iz načrtovanega in nikoli končanega opusa tako imenovane posebne moralne teologije. Zaradi tega daje urednik knjigi podnaslov »Gradbeni kamni konkretne morale«, kakor bi hotel reči, da ne gre za črepinje, za polomijo, ampak šele za začetek. Izdajatelj pravi, da je bila »konkretna« morala, podobno kot je bila to »osnovna« morala, ves čas njegove dejavnosti izrečna želja, čeprav je uresničil le sistematizacijo slednje, »osnovne« morale (*Fundamentalmoral*, 1977). Njegove mnogovrstne zadolžitve na Univerzi v Bonnu, kjer je bil štiri leta tudi rektor (1983-1987), in njegove zadolžitve zunaj univerze bodisi v Cerkvi bodisi v znanosti bodisi v politiki te želje niso pustile dovršiti. Ko je začetka leta 1991 vedel, da se ne more več izogniti ritmu bolezni, in ko je to pomenilo tudi konec njegovih načrtov, je svojemu učencu in nasledniku Gerhardu Höverju izročil svoj načrt »konkretne« morale z nekaterimi odlomki. Dne 8. julija 1991 je Böckle umrl.

Knjiga *Pritrditi človeku* (*Ja zum Menschen*) ni poskus izdajanja odlomkov, saj Böckle sam ni nikoli hotel, da bi to, kar je že napisal, izhajalo v obliki odlomkov, ampak kot gradbeni elementi nove morale oziroma novega pristopa k človeku. Kolikor je znano, je Böckle delal načrt zanjo na osnovi svoje »osnovne morale«: ta naj bi bila temelj predpogojem in oblikovanju krščanske etike odgovornosti, kakor se je glasil podnaslov njegovega načrta. Nekateri podnaslovi velikega načrta (odrešenjska perspektiva morale, človeške temeljne drže, spoštovanje resničnosti) dajejo slutiti, da »konkretizacija« morale ni bila mišljena samo kot naobračba načel ali teoretična predstavitev vzorcev za določena praktična področja, ampak je hotela biti etika odgovornosti, utemeljena na krščanskih krepostih ali morda še bolje: na krščanskem razumevanju karizem. Slednje je mogoče postaviti v zvezo z »teonomno avtonomijo«, katere avtor je sam Böckle in ki je bila rdeča nit njegovih stališč in dejavnosti od srede šestdesetih let naprej. *Pritrditi človeku* je takorekoč temeljni ton njegovih del in ga je mogoče brati kot naslov vseh njegovih del.

Knjiga obsega nekaj Böcklejevih besedil. Izbrani so kot ključ k branju Böcklejeve dušnopastirske, strokovne in znanstvene dejavnosti. Za vso njegovo zavzetost stojijo skrbno napisana predavanja, čeprav so bili to samo osnutki. Pisal je zato, da bi prišla do izraza njegova že zgoraj omenjena »teonomna avtonomija«, svoboda, ki jo je hotel dati čutiti tudi s tem, kako skrbno je pripravljal besedila za objavo. Nekateri položaji v bližnji preteklosti so bili tako značilni, da so imeli odločilni vpliv tudi na izbor besedil v pričujoči knjigi. Gerhard Höver je poskrbel, da so nekateri izrazito »situacijsko pogojeni« avtorjevi stavki vzeti ven, ne da bi se s tem izpraznila vsebina ali izgubil stik s besedilom. Hotel pa je ohraniti prvotno in

vedno prisotno Böklejevo zavzetost za današnja vprašanja. Povod za ta rez besedila najde Höver ob podelitvi častnega doktorata medicinske fakultete v Bonnu, ki ga je Böckle prejel dober mesec pred smrtjo. Takrat je Böckle sam izrazil željo, naj bi na njegovo delo gledali v okviru njegovega življenja in delovanja.

Knjiga *Pritrditi človeku* ima štiri (oziroma pet poglavij, če štejemo za samostojno poglavje govor *Obračun mojega etičnega prizadevanja, Bilanz meines ethischen Bemühens*, str. 277-281, ki ga je imel Böckle ob prejemu častnega doktorata Medicinske fakultete v Bonnu, 1. 6. 1991): 1) Evangelij nas osvobaja (9-79); 2) Politična odgovornost kristjanov (81-128); 3) Ljubezen – spolnost – način življenja (129-204); 4) Zadolžen za življenje (205-275).

Prvo poglavje odraža omenjeno in za avtorja značilno teonomno avtonomijo, ki mu je popotna palica skozi novozavezno teologijo oziroma slovnica obdobja Cerkve. Značilen je že prvi naslov: V čem je specifični element krščanske etike? Avtor odgovarja, da je v tem, da je to brezpogojno priznanje dostojanstva človeške osebe. Za razumevanje specifično krščanskega elementa etike je treba upoštevati dejstvo avtonomije zemeljskih stvarnosti. To pomeni, da stvari ni dovoljeno definirati s primerjanjem med seboj, ampak jih je treba vzeti »same na sebi« in na ta način upoštevati dejansko stanje. Specifično krščanski element etike je Kristusovo stališče do resničnosti. To poglavje govori o posledicah takega stališča v praktičnem delu moralistov in oznanjevalcev. K praktičnemu delu šteje Böckle v prvi vrsti »zavzemanje za kompetentnost vesti« (43-53), ki je najtesneje povezano z brezpogojnim priznavanjem osebe. Iz istega razloga se avtor sprašuje, od kod taka kriza spovedi, in pravi, da je element krize dvojen: prvič, da pomoč spovednikov pri spreobrnjenju ne izhaja iz evangelija, in drugič, da v ozadju zakramenta spovedi ni občestva.

Drugo poglavje govori o politični odgovornosti kristjanov. Avtor je na prvo mesto postavil ekumensko vprašanje, to je odnos med Cerkvami in posledice tega odnosa za politično stvarnost. Na tej osnovi je mogoče govoriti o vplivu krščanstva na odnose med ljudmi in na pojem pravičnosti, zlasti na nagloblje hrepenenje človeka po miru. O politični razsežnosti krščanstva in kristjanovi vlogi v politiki ne more biti načelnega dvoma zlasti ne v najbolj splošnem pomenu. Evangelij ne bi bil evangelij, če ne bi imel vpliva na konkretno vsakdanje življenje. Če evangelij v kristjanovem okolju ne postane normativno in hoče ostati zgolj folklorno-zgodovinsko načelo, so vse konkretne situacije izključene vnaprej. To pa pomeni, da evangelija ni več mogoče »lokalizirati«. Kristjanova naloga je pojasnjevati to naravno zahtevo evangelija po družbenem posredovanju temeljne »norme«, ki je oseba.

Tretje poglavje govori o spolnosti in zakonu. To poglavje je morda najbolj stvarno. Ne odraža samo Böcklejeve vloge v nasprotujoči si stiski sodobnika v njegovem odnosu do Cerkve, ampak tudi enega od virov tako imenovanega »protirimskega afekta«, ki je značilen (posebej) za moralno teologijo severno- evropskih dežel in ga je po koncilu dokončno »utemeljila« okrožnica *Humanae vitae* (1968). To vprašanje je aktualno tudi danes. To namreč, da je bil moralni vidik nauka o človeku tako potisnjen v ospredje, se je zagrizlo v zavest in ga ni mogoče odgnati z enim zamahom. Zaradi tega se je antropologija ničkolikokrat skrčila na domnevne »cilje«, ki jih ima človek na

tem svetu, in ni mogla gledati na človeka samega na sebi. V tem poglavju avtor najprej zavzame stališče do antropologije papeža Janeza Pavla II. oziroma do pojma osebe kot neposrednega izkustva povezave delujočega človeka s tem, kar dela. Analiza pojmov kasneje ne vpliva bistveno na nadaljnje tematiziranje poglavja, ko govori o zakonu in ločitvi, o družini, o neporočenosti in o vlogi moža in žene v Cerkvi. Vsebina poglavja kaže na to, da je bil v nemškem prostoru (in je še) na nek način vedno vprašljiv občutek, da Rimska Cerkev ni upoštevala vseh pristopov k človeku (kot moškemu in ženski), da ne upošteva kultur in nekaterih praktičnih posledic. Vsekakor je dobrodošla analiza papeževe antropologije, saj se je v tem izkazal Böcklejev analitični duh. Na drugi strani pa je kljub izvrstni analizi čutiti problematiko v polemiko potisnjene moralne teologije, ki si tega ne more priznati in hoče na vsak način zlikati gube svoje preteklosti.

Zadnje poglavje je ekološko. Šest podnaslovov pojasnjuje vključujoči značaj ekologije, ki v zadnjem času postaja nekakšen sinonim za evangelij stvarstva. V tem poglavju najdemo nekatera bioetična vprašanja oziroma vprašanja s področja »humane ekologije«, in sicer: problem trpljenja in evtanazije, humane medicine in dostojanstva človeške smrti. Presenetljivo je, da v okviru humane medicine ni govora o splavu, medtem ko sicer izvrstna vsebina drugega naslova »Žival kot dar in naloga ter človekova stvariteljska odgovornost« (213-221) govori o varovanju živalskih vrst. Čeprav je v tem sklopu govor o brezpogojnosti daru življenja, pa ni zares jasno, ali gre za obrat k življenju kot temeljni usmerjenosti vsega ustvarjenega (enkrat naj bi vse, kar je ustvarjenega, čutilo svojo ustvarjenost) in s tem tudi k temeljni zadolženosti za življenje (vrste), ali gre za določeno relativizacijo stališč do življenja posameznika (osebe) in s tem do tihega »placet« diskusiji o splavu in evtanaziji.

Na koncu knjige (277-281) je besedilo Böcklejevega zadnjega javnega nastopa (1.6.1991), ko je prejel častni doktorat, ki ga mu je podelila Medicinska fakulteta Univerze v Bonnu. Böckle vidi perspektivo praktične teologije v dinamičnem razmerju med medicino in teologijo. Tradicionalno srednjeveško prepričanje je bilo, da je medicina praktična teologija. O tem priča zlasti tradicija naravne medicine Hildegard von Bingen. Njena bližina do življenja se je odražala v osnovnih normativnih stavkih religiozne morale, posebno v tistih položajih, v katerih se človek sooča s stisko in nemočjo. Praktičnost morale ni v legitimaciji posebnosti določenih poklicnih (deontoloških) področij človekovega udejstvovanja, ampak v legitimnosti stališč vsakega posameznika-osebe, ko ta v sebi najde normativni kriterij ravnanja, postavo svobode, in ga potrdi s svojim ravnanjem. Zdi se tudi, da je avtor dvignil roke od deontološkega načela, ki je bilo v zadnjih desetletjih v nemškem prostoru verjetno najbolj priljubljeno načelo utemeljevanja moralnih norm, in s tem pokazal na svojevrstno razočaranje nad moderno ustanovo, tudi ustanovo Cerkve. Kdor hoče razumeti bistvo deontologije, mora v bližini dopuščati močno institucijo ali sistem, na katerega se ta brezpogojni »moraš« nanaša. To ne pomeni, da je teleologija (utilitarizem) odslej alternativa. Nasprotno: tudi v anglosaksonskem svetu moralisti čutijo in se zavedajo, da jim utilitarizem ne glede na to, da podpira svobodo posameznika in da hoče biti univerzalno načelo, zavezuje roke in »odsvetuje« konkreten odgovor.

Anton Mlinar

Kodeks etike medicinskih sester in zdravstvenih tehnikov Slovenije, **Zbornica zdravstvene nege Slovenije, Ljubljana 1994, 15 str.**

Lanske jeseni je Zbornica zdravstvene nege Slovenije izdala nov kodeks medicinskih sester in zdravstvenih tehnikov, ki imajo pri svojem strokovnem delu pomembno vlogo pri krepitvi zdravja, preprečevanju bolezni, obnavljanju zdravja in lajšanju trpljenja. Kodeks hoče temu profilu zdravstvenih delavcev pomagati pri oblikovanju etičnih vrednot, in biti vodilo ter spodbuda pri zahtevnem delu v praksi zdravstvene nege. Le-ti dajejo varovancu (bolniku) fizično, psihično in moralno podporo.

Kodeks je sestavljen iz devetih načel. Prvih šest se nanaša na odnos do varovanca. Svoje delo opravlja medicinska sestra in zdravstveni tehnik strokovno in odgovorno, pri tem pa spoštuje varovančeve individualne potrebe in vrednote. Te vključujejo fizične, psihične, duhovne in socialne potrebe varovanca in upoštevajo njegovo kulturo in osebna prepričanja. Varovanec je svoboden pri izbiri in odločanju v programu zdravstvene nege. Pri delu jih veže poklicna tajnost o vsem, kar zvedo o bolniku, tudi pred družinskimi člani varovanca in po njegovi smrti.

Za svoje delo so odgovorni najprej pred svojo vestjo, pred varovancem in družbo. Zato si neprestano prizadevajo za osebnostno in strokovno rast ter napredek zdravstvene kulture. Dana jim je možnost, da odklonijo zdravstveni poseg, če sodijo, da ni v skladu z njihovo vestjo in mednarodnimi pravili medicinske etike. Prav tako ga lahko odklonijo, če po svojem strokovnem znanju in v vesti sodijo, da je neetičen in za varovanca škodljiv.

Sedmi člen govori o odnosu do sodelavcev. Njihovo delo je treba spoštovati. Narava dela zahteva sodelovanje v zdravstvenem timu, zato odnosi nujno temeljijo na odkritosti, poštenosti ter kolegialnih odnosih. Vse to je potrebno v korist varovanca, ki jim je zaupan.

V družbi si medicinska sestra in zdravstveni tehnik prizadevata za dejavno sodelovanje v razvoju zdravstva in za boljše zdravje prebivalstva. Preko svojih strokovnih organizacijskih teles in drugih organizacij delata za pravilno vrednotenje zdravstvene nege v družbi, za ustrezne delovne razmere in za zaščito opravljenega dela (8. načelo).

Zadnji člen govori o lastnem odnosu do poklica, ki ga opravljajo. Poklicna združenja si morajo prizadevati za uveljavitev želenih standardov zdravstvene nege v praksi in ustrezno strokovno izobraževanje. Izpolnitev teh nalog pa od združenj zahteva, da se odzivajo na zakonite interese varovancev in medicinskih sester ter zdravstvenih tehnikov.

Skupščina Zbornice zdravstvene nege je obravnavala in sprejela Kodeks etike medicinskih sester in zdravstvenih tehnikov na svoji seji dne 25.3.1994.

To je prvi kodeks zdravstenih delavcev, ki strokovno sodelujejo na področju zdravstvene nege v novi državi. Odlikuje ga širina v smislu spoštovanja človekovega dostojanstva. Jasno je v njem definirana človekova duhovna razsežnost in zagotovljena pravica do spoštovanja njegove duhovne naravnanosti. Verni imajo torej v času zdravljenja pravico do verske oskrbe in pomoči duhovnika, če to želijo sami ali v določenih primerih njihovi najbližji.

Jože Štupnikar

VSEBINA
Contents

RAZPRAVE
Articles
F. Rode, Spor in sprava 257
Conflict and Reconciliation
I. Štuhec, Osebni in strukturni greh – osebna in skupna odgovornost . . . 271
Personal and Structural Sin, Personal and Common Responsibility
M. Turnšek, Greh in krivda, priznanje in odpuščanje 287
Sin and Guilt, Confession and Forgiveness
B. Dolenc, Sprava kot osebna in skupnostna naloga 303
Reconciliation as Personal and Community Task
D. Ocvirk, Strpnost in identiteta ali drugi kot bližnjica do sebe 321
Tolerance and Identity or the Other as a Shortcut to Oneself
A. Seigfried, Božje ljudstvo kot eklezialna podoba milosti 337
People of God as an Ecclesiastical Image of Grace

PREGLEDI
Reviews
H. Oshima, Japonska religija: Šinto-budistična kombinacija 349
A. Mlinar, Stvarjenje in odrešenje v delih Georgesa Bernanosa 357
M. Smolik, Biblicist in prevajalec Anton Jehart (1881-1948) 381

OCENE
Book Reviews
A. Mlinar, F. Böckle: Ja zum Menschen 385
J. Štupnikar, Kodeks etike medicinskih sester in zdravstvenih tehnikov Slovenije 388

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Dolenc B., docent na Teološki fakulteti
Mala Loka 8, 61230 Domžale
Mlinar A., docent na Teološki fakulteti
Repnje 27, 61217 Vodice
Ocvirk D., izredni profesor na Teološki fakulteti
Šentjakob 33, 61231 Ljubljana
Rode F., tajnik Tajništva za kulturo v Rimu
Via Pompeo Magno 21, 00192 Roma
Seigfried A., redni profesor na Teološki fakulteti
Univerza v Regensburgu
Smolik M., redni profesor v pokoju
Dolničarjeva 4, 61000 Ljubljana
Štuhec I., docent na Teološki fakulteti
Koroška 1, 62000 Maribor
Štupnikar J., študent v Sloveniku
Via Appia Nuova 884, I-00178 Roma
Turnšek M., docent na Teološki fakulteti
Slomškov trg 20, 62000 Maribor

issn 0006 – 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 55 (1995) ŠTEVILKA 4

ZBORNIK RAZPRAV OB 75. OBLETNICI VELIKEGA KANCLERJA

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Strukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

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

Naslov uprave: Družina d. o. o., Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2800 SIT, posamezna številka 700 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Ljudska pravica, Ljubljana.

Gospodu
Alojziju Šuštarju
doktorju teologije
ljubljanskemu nadškofu in metropolitu
velikemu kanclerju Teološke fakultete
ob 75. obletnici
čestita Bogoslovni vestnik

Ivan Štuhec

Moralnoteološki pogledi dr. Alojzija Šuštarja

Uvod

Ljubljanski nadškof in metropolit ter véliki kancler Teološke fakultete dr. Alojzij Šuštar je od leta 1977 do 1980 predaval kot predavatelj gost pri katedri za moralno teologijo na naši fakulteti. To je bil čas njegove dokončne vrnitve v domovino in čas, ko se je kasnejši nadškof intenzivno ukvarjal s prenovo Cerkve na Slovenskem. Plod tega dela je tudi knjiga *Prenova v Cerkvi,* ki je izšla pri Mohorjevi družbi leta 1980. V tej knjigi so zbrane bogate izkušnje sinodalnega življenja evropskih krajevnih Cerkva po Drugem vatikanskem koncilu.

Dr. Šuštar je pred tem bil profesor moralne teologije na Visoki bogoslovni šoli v Churu v Švici. Čas njegove profesure bi tudi lahko označili kot najplodnejši čas njegovega znanstvenoteološkega delovanja. Naš namen v pričujoči razpravi je, da bi v grobih obrisih umestili teološko misel dr. Šuštarja v čas in prostor. Ker je bilo njegovo delovanje večplastno in tudi zelo pestro (od švicarskega Chura do evropske škofovske konference in škofovanja doma), je seveda nemogoče zajeti celotno teološko misel našega jubilanta. Že bežen pogled v njegova teološka dela pa nam takoj razodene, da je dr. Šuštar moralni teolog vesti. Morda smemo celo reči, da je zanj ključnega pomena 16. poglavje koncilskega dokumenta *Cerkev v sedanjem svetu,* kjer je med drugim rečeno: »Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti. Po vesti se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpolnjuje v ljubezni do Boga in do bližnjega. Zvestoba do vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikerih nravnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe« (CS 16).

Med pokoncilskimi nakovali

Čas po Drugem vatikanskem koncilu je vsaj v obdobju prvih dvajsetih let pomenil za teološko misel neko novo obdobje, za katerega je značilno iskanje novih poti in novih rešitev v teološki misli. Dr. Šuštar je živel v nemško govorečem prostoru, ki je bil še posebej razgiban, nenazadnje zaradi teologov, kot je Hans Küng. Osebno poznanstvo in sodelovanje z dvema pomembnima teologoma moralne teologije, kot sta Franz Böckle in Franz Furger, je dr. Šuštarja go-

tovo dodatno motiviralo, da je sledil aktualnim moralnoteološkim tokovom in se tudi do njih opredeljeval. Čas njegovega najbolj aktivnega znanstvenoteološkega delovanja ni bil naklonjen večjim sintetičnim delom, ampak analitičnokritičnemu pristopu k temeljem teologije, ki bi jo bilo potrebno zgraditi tako, da bi bila razumljiva sodobnemu človeku. Vse moralne teologe, ki so delovali v tej smeri, je dr. Šuštar spremljal s simpatijo in distanco hkrati. Bil pa je tudi tisti, ki je dogajanja na mednarodni teološki sceni posredoval v slovenski prostor, predvsem s svojimi razpravami in ocenami v *Bogoslovnem vestniku* (BV). Ko danes z določeno razdaljo in večjo mero kritičnosti gledamo na burno pokoncilsko dogajanje v teologiji, lahko ob člankih dr. Šuštarja odkrivamo teologa sredine. To pomeni, da je bil odprt za nove poizkuse in iskanja, da pa je v njih videl tudi pomanjkljivosti in nerešena vprašanja. Kot Slovenec sredi germanskega sveta se ni pustil iz kakršnegakoli kompleksa manjvrednosti potegniti v skrajne progresistične tokove, ki so v moralni teologiji postavljali vse pod vprašaj in zaradi katerih je nastala fraza: Ali danes na področju morale sploh še kaj drži? Kot študent rimske Papeške gregorijanske univerze ni mogel ostati zadovoljen s tako imenovano rimsko neosholastično šolo, ki si je v času njegovega študija, predvsem pa v obdobju med obema vojnama, prizadevala utrjevati vlogo cerkvene avtoritete na področju morale. Tako v svoji oceni Rufove *Grundkurs Moraltheologie* ugotavlja: »Kdor je študiral moralno teologijo pred kakimi 20, 30 leti in ima danes kakorkoli opraviti z njo, posebno tudi v katehezi in dušnem pastirstvu, ugotavlja, kako zelo se je položaj spremenil. Sprememba ne zadeva samo človeka, ampak tudi moralno teologijo kot znanost. Ne nanaša se izključno le na njeno metodo, gre tudi za drugačno utemeljevanje nravnih norm in upoštevati je treba prav tako tudi vsebinske spremembe. Ni čudno torej, da je vedno govora o krizi moralne teologije. Ne samo navadni kristjani, tudi teologi in dušni pastirji si niso vedno na jasnem, kaj danes sploh še velja. Moralni učbeniki v nekdanji klasični obliki, kakor so bili npr. Noldin, Prummer ali Mausbach-Ermecke, nimajo več take avtoritete kakor nekoč, če jih sploh še uporabljajo. Moralno teologijo, ki jo je pred leti v treh obsežnih knjigah izdal B. Häring, so sicer dobro sprejeli in je v kratkem času doživela več izdaj, a tudi ta ne zadovoljuje vseh.«[1]

Leto kasneje pa ob predstavitvi zbornika, ki je izšel po kongresu nemško govorečih moralnih teologov v Fribourgu v Švici, dr. Šuštar ugotavlja, »da doslej še nismo dobili novega celotnega učbenika moralne teologije, ki bi nadomestil nekdanja klasična dela«.[2] Jedro te krize pa nakaže tudi v enem od svojih najbolj celovitih in najtemeljitejših prikazov pokoncilskega razvoja moralne teologije, v razpravi *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*,[3] kjer v uvodu ugotavlja, da je po drugi svetovni vojni vedno bolj jasno, »da je kriza zajela tudi nauk o naravnem zakonu, bodisi o njegovi objektivni utemeljenosti v naravi, o njegovi absolutni veljavnosti in splošni obveznosti, bodisi o njegovi vsebini, spoznatnosti in razlagi... Vprašanje pa je, ali je kriza naravnega zakona le nekak modni pojav, ki bo sam od sebe prešel, ali pa je kritično razpravljanje postalo nujna in neizogibna potreba zaradi razvoja filozofske in teološke etike«.[4]

[1] A. Šuštar, *A. K. Ruf: Grundkurs Moraltheologie,* v: *BV* 38 (1978), 103.
[2] A. Šuštar, *Ethik im Kontext des Glaubens,* v: *BV* 39 (1979), 240.
[3] A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon,* v: *BV* 39 (1979), 321-340.
[4] A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon,* 322.

Odgovor na to vprašanje najdemo v omenjeni razpravi, ki najprej izpričuje Šuštarjevo celovito in izčrpno poznavanje debate o pojmovanju naravnega zakona in s tem povezanega poizkusa recepcije pojma avtonomije v moralno teologijo. Prav tako pa o tem pričajo tudi njegove ocene nekaterih knjig v BV. Dr. Šuštar je prepričan, da diskusija o naravnem zakonu ni stvar mode, ampak da gre predvsem za hermenevtično vprašanje. Zato soglaša s tistimi, ki mislijo, da je Ulpianovo razumevanje narave kot objektivne stvarnosti izven človeka (quod natura omnia animalia docuit) bistveno premalo za razumevanje naravnega zakona. Že Tomaž Akvinski, za njim pa tudi nekateri sodobni teologi, upoštevajo človekovo duhovno osebnostno naravo, katere posebnost je, »da človek s svojim umom pozna temeljne zahteve naravnega reda in se zaveda njihove obveznosti«.[5] Če človek na eni strani mora upoštevati naravne danosti in njihove zakonitosti, pa je na drugi strani naloga človekovega uma, »da ne samo v 'knjigi narave' bere, ugotavlja te zakonitosti in se ravna po njih, temveč da jih sam smiselno ureja in oblikuje, da si sam daje zakone in jih razvija, izpopolnjuje ter prilagaja svojim potrebam in svoji naravnanosti na življenjski cilj. Ker človek v določenem smislu daje sam sebi zakon, je avtonomen, seveda le relativno, ob upoštevanju naravnih danosti in zakonitosti, teološko gledano, v odvisnosti od Boga, torej teonomno avtonomen«.[6] Dr. Šuštar tako prevzame stališče znanega švicarskega moralnega teologa F. Böckleja, ki je na nek način avtor teonomno utemeljene avtonomije. Kljub razlikam, ki so nastale pri pojmovanju naravnega zakona, pa meni, da so si vsi avtorji edini v spoznanju, da ko govorimo o naravnem zakonu, dejansko mislimo, da gre »za priznanje človekove etične odvisnosti od Stvarnika kot početnika narave in za izkustvo posebne moralne zadolženosti, ki je človeku naložena z njegovo naravo in obstaja v tem, da človek v pravilnem vrednotenju vseh dejavnikov in svobodnem in odgovornem odločanju pravilno uresničuje sam sebe«.[7] Zato vidi v pokoncilskih razpravah o avtonomiji indirektno priznanje vseh moralistov, da brez naravnega zakona ne gre, če se želimo izogniti človekovi samovolji in manipulaciji. Dalje je to tudi doprinos teologije k večjemu medsebojnemu razumevanju kristjanov in nekristjanov. Ostaja pa vsekakor odprto vprašanje glede specifičnosti krščanske morale, če se že pristane na tezo, da pojmi humanitas, moralitas in rationalitas pomenijo isto in so med seboj izmenljivi, kakor to zagovarja Alfonz Auer. Šuštar pa ob tem ugotavlja, da glede specifičnosti krščanske morale vsa vprašanja niso razjasnjena.[8] Podoben pomislek je izražen tudi ob predstavitvi Böcklejeve *Fundamentalmoral,* ki je sicer deležna visokih ocen, a prav glede specifičnosti krščanske morale lahko preberemo: »Za avtorja je vprašanje komunikabilnosti, razumljivosti in uvidevnosti specifično krščanske etike važnejše kot pa vprašanje njene izključne posebnosti. Tezo je mogoče pravilno razumeti, čeprav kristjan ne more nikdar prezreti specifične narave krščanskega življenja kot hoje za Kristusom.«[9]

Toliko bolj je razumljivo navdušenje ob predstavitvi knjige Hansa Halterja *Taufe und Ethos,* bivšega študenta Visoke teološke šole v Churu, ki je s svojo doktorsko tezo raziskoval specifični vidik krščanske etike pri sv. Pavlu. Glede na pokoncilsko diskusijo Halter razvrsti teologe v tri skupine: teonomne avtono-

[5] A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon,* 330.
[6] A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon,* 330.
[7] A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon,* 332.
[8] A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon,* 339, opomba 63.
[9] A. Šuštar, *Franz Böckle: Fundamentalmoral,* v: *BV* 38 (1978), 376.

miste, ki ne vidijo krščanskega specifikuma na ravni moralnih norm, teonomiste, ki zagovarjajo specifičnost na podlagi razodetja in tretja skupina, v kateri se prepozna Halter in prek njega tudi dr. Šuštar. Ta smer pa zagovarja stališče, da se vsebinsko krščanska etika ne razlikuje od humane etike, »da pa nova utemeljitev, nov smisel in nov cilj nravnega življenja na podlagi nove bitnosti v Kristusu vplivajo tudi na vsebino nravnih zahtev, posebno če jemljejo nravno življenje kot celoto«.[10] V nadaljevanju dr. Šuštar posebej izpostavi tista Halterjeva dognanja, ki izpostavljajo specifični značaj krščanske etike, kot so teološkokristološka, eshatološka, pnevmatološka in eklezialna razsežnost. Vera oziroma razodetje ima pri spoznanju nravnih dolžnosti in oblikovanju vlogo utemeljitve, uresničitve in kriterija. Zato je razlikovanje oziroma še bolj nasprotovanje med teonomnoavtonomno smerjo in teonomno smerjo bolj navidezno kot dejansko.[11]

Kritično distanco do teonomnoavtonomne smeri zavzame dr. Šuštar tudi v primeru Böcklejeve *Fundamentalmoral,* ko pravi, da »v splošno moralno teologijo nujno sodi tudi nauk o vesti in njeni vlogi v nravnem življenju. O tem v knjigi ni govora. Böckle se zaveda te pomanjkljivosti in se v uvodu tudi opravičuje, da o tem ne govori. Za knjigo kot celoto je škoda, da je to poglavje odpadlo«.[12]

Medtem ko so sodobniki, lahko bi rekli tudi Šuštarjeva generacija, posvečali vso pozornost utemeljevanju moralne normative na podlagi novih predpostavk, ki bi naj presegle statičnost in nekomunikabilnost starih moralnoteoloških manualov, se je on sam veliko ukvarjal prav z vprašanjem vesti. O tem nam pričajo tako naslovi samostojnih del kakor razprav. V bibliografiji najdemo najmanj eno tretjino naslovov, ki so neposredno ali posredno vezani z vprašanjem vesti. Prav te razprave o vesti so med njegovimi deli doživele največ prevodov v druge jezike.

Živeti iz svobodne in moralnemu zakonu odgovorne vesti

Drobna knjižica, ki je izšla v zbirki salezijanskih *Knjižic*, nosi naslov *Kako prav živeti?*.[13] To je vprašanje, na katerega skuša dr. Šuštar iskati odgovor v vseh svojih spisih o vesti. Izhaja iz zavesti sodobnega človeka, ki je na eni strani občutljiva za svojo svobodo (avtonomijo), na drugi strani pa ima težave z razumevanjem moralnega zakona in vsake avtoritete. Sodobni človek doživlja v svoji vesti konflikt med normo oziroma predpisom in svojo svobodo, konflikt med zunanjo avtoriteto in svojim individualnim razpoloženjem. Prav vprašanje vesti je tisto osrednje vprašanje osnovne moralne teologije, ki naj bi pomagalo razrešiti ta vsakdanji, aktualni in za mnoge ljudi usodni problem.

Vest je za dr. Šuštarja najprej »središče in globina človekove osebnosti... središče celotne osebnosti«.[14] Tej personalistični viziji vesti Drugega vatikanskega koncila dalje dodaja značaj »odprtosti za nravne vrednote in za moralni zakon«.[15] Pri tem upošteva tako pasivni kakor aktivni vidik vesti. In kot tretje go-

[10] A. Šuštar, *Hans Halter: Taufe und Ethos,* v: *BV* 38 (1978), 102.
[11] A. Šuštar, *Hans Halter: Taufe und Ethos,* 102.
[12] A. Šuštar, *Franz Böckle: Fundamentalmoral,* 374.
[13] A. Šuštar, *Kako prav živeti?,* Ljubljana 1988.
[14] A. Šuštar, *Odnos med moralnim zakonom in vestjo,* v: *BV* 33 (1973), 190.
[15] A. Šuštar, *Odnos med moralnim zakonom in vestjo,* 190.

vori o vesti kot izrazu »človekove individualnosti, posebnosti in nenadomestljivosti... Zato pomeni vest neposredno srečanje človeka z živim Bogom in neposredno odgovornost pred Bogom samim, tudi če se človek tega tematično ne zaveda«.[16] Ali, kakor pravi na drugem mestu: »V vesti se razodeva človekova odprtost skritemu, absolutnemu Božjemu Ti. Po glasu svojega razuma se tu človek izkusi kot nagovorljivega in od Boga nagovorjenega, kot zmožnega odgovarjati in zadolženega, da odgovarja. To ne pomeni, da je vest neposredno Božji glas. Pač ni zgolj orodje za čisto pasivno sprejemanje zakonov, ampak zmožnost za pristni ustvarjalni odgovor in uresničevanje dobrega. V odločitvi vesti se dogaja dejavnost in zavzetost osebe. V odločitvi v vesti se človek oklene ene od mnogih možnosti, ki so mu ponujene, in jo postavi kot zanj veljavno, v določenem smislu kot končno veljavno, kolikor se veže z zgodovinsko enkratno, neponovljivo in nepreklicno odločitvijo.«[17]

Tako pojmovana ustvarjalna vest, za katero je bistveni pogoj svoboda, mora najti odgovor na vprašanje, kako naj bo, kako prav živeti oziroma kaj je Božja volja. Dr. Šuštar govori o štirih virih, na podlagi katerih človek lahko najde odgovor na zgoraj zastavljena vprašanja. Prvi vir je oseba Jezusa Kristusa, ki je živeta postava in ne zgolj črka postave, torej razodetje. Postava ima svoj pomen, če vodi v življenjsko skupnost s Kristusom. Drugi vir je moralni naravni zakon, pri katerem je potrebno razlikovati med spremenljivim in nespremenljivim vidikom. Tretji vir so pozitivni človeški zakoni, ki imajo toliko teže, kolikor človeka naravnavajo na Kristusa. To velja tudi za cerkvene zakone. In zadnji vir je konkretna situacija, pri kateri je potrebno upoštevati »individualno posebnost človeka, njegovo preteklost in izkustvo, njegove posebne darove in milosti, njegove težave in razočaranja, njegove načrte za bodočnost«.[18]

Moralni zakon, ki ga človek prepozna iz omenjenih virov in vest sta med seboj komplementarna. »Moralni zakon brez vesti je nesmiseln, vest brez moralnega zakona je prazna.«[19] To vzajemnost lahko s klasično terminologijo opredelimo, da je vest hkrati norma normans in norma normata. Vest je od moralnega zakona informirana in oblikovana, hkrati pa je ona sama merilo za konkretno dejanje. Pravzaprav gre pri tem za to, da človek v vesti svobodno sprejme določeno danost. S pomočjo Rahnerjeve misli dr. Šuštar ta zapleten odnos med vestjo in moralnim zakonom v luči svobode pojasnjuje s terminologijo narave in osebe. »Človek je narava, kolikor je sebi dan v naprej, oseba pa, kolikor se svobodno jemlje v posest oziroma se je vzel v posest. Kako naj se vzame v posest, mu govori vest, ne avtonomno, ampak podrejeno Božji volji in v odvisnosti od objektivnega nravnega reda.«[20]

Skozi vse Šuštarjeve razprave o vesti lahko sledimo doslednemu izogibanju dveh skrajnosti, ki se tako hitro vsilijo pri pojmovanju vesti in s tem človekovega odločanja po vesti. Zanj je nesprejemljiv sodobni individualizem, ki izhaja iz vesti kot samovoljnega in samostojnega človekovega duhovnega organa, ki ne upošteva stvarnosti, ki je dana, ki je podarjena. Prav tako pa odklanja vsako heteronomno obliko izvrševanja moralnega zakona ne glede na njegovo poreklo, ali je to cerkvena avtoriteta ali katera druga. Ker je vest jedro človekove

[16] A. Šuštar, *Odnos med moralnim zakonom in vestjo,* 190.
[17] A. Šuštar, *Vest,* Ljubljana 1991, 14.
[18] A. Šuštar, *Odnos med moralnim zakonom in vestjo,* 187-189.
[19] A. Šuštar, *Odnos med moralnim zakonom in vestjo,* 191.
[20] A. Šuštar, *Vest,* 16.

osebnosti, ki tako rekoč povzema človeka v njegovi celovitosti, zato je tudi za dr. Šuštarja svobodna in odgovorna vest posebno znamenje človekovega dostojanstva. Tudi skozi perspektivo vesti se dr. Šuštar predstavlja kot teolog sredine, ki mu uspe sintetizirati klasična spoznanja o vesti s sodobnimi teološkimi razlagami.

Za njegove razprave o vesti in o pokoncilskem razvoju moralne teologije lahko rečemo, da so klasični teksti, ki jih mora poznati vsak teolog in katerih vrednost s časovno razdaljo raste. Zato ni čudno, če so prav razprave o vesti dosegle več različnih prevodov ter v nemščini tri ponatise.

Sklep

Dr. Alojzij Šuštar je kot profesor moralne teologije deloval sorazmerno kratko obdobje. Kljub temu pa je v času svojih drugih pomembnih zadolžitev živo spremljal dogajanje na svojem strokovnem področju. Za naš slovenski prostor je njegov prispevek pomemben predvsem iz dveh razlogov: najprej je pokoncilski moralnoteološki razvoj približal slovenskemu bralcu in preko njega smo bili ves čas v dialogu s tokovi v zahodni Evropi; strokovno je razvil in sodobnemu človeku približal pojem vesti, ki je z zadnjim vesoljnim koncilom dosegel novo odkritje in svojo pravo vrednost. Naj ob sklepu samo spomnim še na eno pomembno razpravo, ki je bila še kako pomembna za našo pastoralno prakso. To je razprava o *Zakramentu sprave v Božji razsežnosti,* s katero bi lahko še enkrat dokazovali uravnoteženo, trezno, dialoško odprto in sodobno moralnoteološko misel sedanjega slovenskega metropolita dr. Alojzija Šuštarja.

Povzetek: **Ivan Štuhec, Moralnoteološki pogledi dr. Alojzija Šuštarja**

Avtor predstavi moralnoteološko misel dr. Alojzija Šuštarja pod dvema vidikoma. Najprej ga umesti v pokoncilsko debato o avtonomni morali, potem pa oceni njegov osrednji predmet zanimanja, to je človekova svobodna in odgovorna vest. V obeh primerih se moralnoteološka misel predstavlja v vsej dialoški odprtosti in uravnoteženosti med tradicionalnim in sodobnim načinom razmišljanja.

Summary: **Ivan Štuhec, Moral-Theological Views of Dr. Alojzij Šuštar**

The author presents the moral-theological thought of Alojzij Šuštar from two aspects. First he describes his position in the post-council discussion on autonomous morals, then he evaluates Šuštar's main object of interest, i. e. man's free and responsible conscience. In both cases moral-theological thought shows itself in all its dialogical openness and balance between the traditional way of thinking and the modern one.

Janez Juhant

Idejna vloga škofov Rožmana in Tomažiča v življenju našega naroda v obdobju med vojnama

Uvod

Idejni, socialni in politični tokovi so tako močno pretresali katoličane v obdobju pred drugo svetovno vojno, da lahko v določenem smislu govorimo o idejni polarizaciji oziroma s Carlom Schmittom o »borbi za prav katoliške zaostritve«.[1] To sicer ne pomeni, da so bili Slovenci sprti na življenje in smrt. Takšno zaostritev je povzročilo šele medvojno dogajanje, ki je tako katoličane kot ostali narod razdelilo med revolucionarje in antirevolucionarje.

Ta zaostritev je zaznamovala tudi delovanje škofov dr. Gregorija Rožmana v Ljubljani in tudi dr. Ivana Tomažiča v Mariboru. Ker je celotna Cerkev skupaj z zahodnoevropsko družbo doživljala krizo, ki jo je povzročalo naraščanje družbenih napetosti, so se stopnjevali socialni nemiri, ki so krepili totalitarne sisteme in stopnjevali polarizacijo družbe. Cerkev se je tega družbenega razvoja zavedala in nanj tudi primerno odgovorila, kot piše Vilko Fajdiga, ko v najhujšem revolucionarnem ognju ob koncu leta 1944 zavrača očitke, da Cerkev v tem času ni storila svoje dolžnosti.[2]

Začetki teh težav segajo že v čas kolonializacije na pragu novega sveta in so doživeli več kriznih vrhov: kriza kapitalizma v tridesetih letih je samo eden izmed vrhuncev te krize, kar moramo upoštevati pri vrednotenju tega obdobja. Drug tak pomemben krizni vrh je propad komunističnega sistema. Komunizem je tesno povezan s kapitalizmom, ne le kot njegovo nasprotje, ampak tudi kot njegovo dopolnilo oziroma konvergenten pojav. Kajti revščina, iz katere se med drugim napaja kapitalizem – vzemimo samo primer transakcij, ki se dogajajo v deželah tranzicije – (kapital, najpomembnejši novoveški malik, ki vlada nad nami), ohranja privilegije držav in posameznikov ter izrablja revne. Gvajanec Davison Budhoo, član vodstva Mednarodnega denarnega sklada (MDS), je iz tega sklada izstopil in v Gvajani organiziral alternativno organizacijo, ki se bori za odpravo revščine v državi. Preko mednarodnih nevladnih organizacij skuša Budhoo uveljaviti, da bi MDS in Svetovna banka upoštevala stanje revnejših držav in odpisala del njihovih dolgov. Kot pravi Budhoo, Svetovna banka

[1] T. Ruster, *Katholische Verschärfung?* v: *Orientierung,* 11 (1995), 125.

[2] Prim. V. Fajdiga, *Ali je Cerkev res odpovedala – Od Pija XI. do Pija XII.,* v: *Koledar Družbe sv. Mohorja* za leto 1945, 33 sl.

zahteva od revne Gvajane, da najema kredite z 18-odstotnimi obrestmi, s katerimi banke ropajo gvajanske reveže in večajo svoj dobiček.[3] Pomemben vzvod za izkoriščanje revnih je prav MDS. Podobno izkoriščanje poteka povsod drugod po svetu in Slovenija ni izvzeta iz tega. Kot trdi isti bančni ekspert, v teh poslih sklepajo bančniki z vladami tajne dogovore, da se rešijo opozicij oziroma pritiskov alternativnih organizacij. Kapitalizem torej lahko pridobi le tako, da »stisne« oziroma izžema revne, kar povzroča družbene napetosti. Kriza kapitalizma je te napetosti stopnjevala do ideoloških ostrin.

Težave in napetosti kapitalizma so v tridesetih letih tega stoletja zahtevale nujno razrešitev. O poti tega razreševanja pa so se lomila kopja; v družbi je ta proces povzročil polarizacije, za katere nosita največjo odgovornost kapitalistični monopol in komunistična levica. Slovenska Cerkev in njeno vodstvo, škofa Rožman in Tomažič, sta imela težko nalogo razreševati te težave in poiskati vlogo Cerkve pri tem.

Najenostavnejša in tudi zelo privlačna metoda razreševanja družbenih sporov je ponavadi nasilje. Tudi v manjših (npr. družinskih) okvirih se v vsakdanjem življenju radi zatekamo k takim metodam. Liberalizem, še bolj pa komunizem, sta si vzela za model svojega ravnanja prisilo nad drugim. Kapitalizem se je v svoji zgodnji obliki naslanjal na bolj ali manj odkrite pritiske nad nemočnimi delavci. Danes to počne v finejši obliki, preko svetovnih gospodarskih in finančnih monopolov. V tridesetih letih je kapitalizem spodbujal tvorbo diktatorskih režimov, na drugi strani pa je z enako težnjo po absolutni finančni in gospodarski moči deloval svetovni komunizem. Le-ta je v nasprotju s kapitalizmom tudi teoretično razvil nasilne metode.[4] Cerkev je zagovarjala (kot vedno) nenasilne metode in se zavzemala za razreševanje teh nasprotij po demokratični poti, kar pa je dolgotrajen in mukotrpen proces, ki ga ljudje nismo vedno pripravljeni sprejeti. (Najboljši dokaz za to je sedanja apatičnost spričo zastoja demokratičnih procesov pri nas.) V takšnem položaju so komunisti obljubljali hitro razrešitev družbenih napetosti z revolucionarnim prevratom.

Cerkev in težave demokratičnega poslovanja ter kriza svetovne družbe

Po besedah Tarasa Kermaunerja se je tragika slovenskih katoličanov začela z Mahničem, ki naj ne bi razumel, da je treba krščanstvo prilagoditi spremembam sveta. Kermauner sicer razume, da Mahnič ni mogel zagovarjati revolucije, njegova napaka pa naj bi bila v tem, da je samo eni strani pridigal potrpljenje, drugo – s tem Kermauner misli liberalce in komuniste – pa je grajal zaradi njene nasilnosti, čeprav se pri tem ni zavedal nevarnosti revolucije. Če bi se je, bi spremenil svoja socialna stališča, podobno kot jih je Krek, ki naj bi zato tudi bolje kot Mahnič razumel znamenja časa.[5]

Novoveški družbeni razvoj je bil izziv za Cerkev, ki je do začetkov novega veka skoraj v celoti obvladovala družbeni položaj v idejnem, socialnem, gospodarskem in političnem smislu. Hiter novoveški razvoj pa ni prehiteval le Cerkve, ki jo je vedno bolj odrival v ozadje družbenega dogajanja, pač pa je povzročil

[3] Prim. S. Hansen, *»Dies ist ein Verbrechen,«* v: *Publik-Forum* 26. Mai 1995, 14.

[4] Prim. *Divini Redemptoris,* 9 sl.

[5] Prim. T. Kermauner, *Mahničev odnos do sodobne slovenske literature,* v: *Mahničev simpozij v Rimu,* Celje 1990, 256- 257.

tudi vedno večje napetosti v družbi sami. Nerazumevanje oziroma prepočasno odzivanje na te družbene napetosti je spodbujalo tudi pojave liberalistične in komunistične nasilnosti, ki jo lahko razumemo po eni strani kot protest zoper nakopičene težave v družbi pri že obstoječih (pretežno cerkvenih) ustanovah in gibanjih, po drugi strani pa tudi kot poskus novih družbenih sil, da bi same popolnoma prevzele nadzor nad družbenim prostorom. To je sprožilo dolgotrajen boj s Cerkvijo kot braniteljico ustaljenih družbenih vrednot.

V tem smislu je treba razumeti že spopad Cerkve s protestantizmom in z drugimi novoveškimi socialnimi in političnimi gibanji. Ta napad doseže vrhunec v francoski revoluciji. Ta spor se kaže tudi v odnosu Cerkve do znanosti in vseh drugih posebno tehnoloških pridobitev sodobnega sveta. (Vzemimo npr. samo genski inženiring, kjer Cerkev načeloma vseskozi zastopa konservativno – ohranjevalno stališče v tem smislu, da se zavzema za ustaljene vrednote in zato kritično sprejema vse novoveške pridobitve. Tako Carl Friedrich von Weizsäcker ocenjuje, da papež ni zaman obsodil ločitve novoveške znanosti od vere, ki v bistvu pomeni predvsem opustitev ustaljenih vrednot v znanosti in njeno vedno večjo osamosvojitev, ki je pripeljala do koncentracijskih taborišč in do atomske bombe.)[6]

Če zgodovino človeštva zadnjih stoletij in še posebno dvajsetega vrednotimo s posebno pozornostjo glede na novoveške ideologije, kot so subjektivizem, liberalizem, komunizem, potem moramo pač priznati, da je takšen razvoj v krizi. Čeprav nam ne bi bilo treba tega posebej poudarjati, saj doživljamo očitne katastrofe teh ideologij, pa se nekateri ljudje pri nas in drugod po svetu obnašajo, kakor da so bile te ideologije dobre. Če pa bi bilo tako, potem seveda nikoli ne bi moglo priti do tako hudega zla, ki so ga povzročile. Tudi mi bi težko razumeli to zlo, kar se danes često dogaja, saj mnogi ne spoznajo zablod komunizma in tudi liberalistične miselnosti ne. Vendar spričo problematičnosti obeh sistemov, ki je razlog njunega propadanja, o čemer govori tudi papež Janez Pavel II. v svoji okrožnici *Ob stoletnici,*[7] ne bomo nikoli dovolj izpostavili nujnih antropoloških, idejnih, organizacijskih in političnih stranpoti. Ti dve novoveški ideologiji, ki pomenita vrh novoveškega prizadevanja, da bi se človek kot subjekt postavil sam, sta doživljali svoj vrhunec v drugi svetovni vojni, posledice pa čutimo še danes in v marsičem šele prav spoznavamo njune vsestranske razsežnosti.

Ljudje se žal ne streznimo zlahka; spreobrnjenje je naporno delo in pravi vstop v Božje kraljestvo odprt le močnim osebnostim, ki pa ga ne osvajajo s silo meča, pač pa z močjo duha. Prava revolucija je po besedah Djura Sušnjića revolucija idej, ki prežamejo človeka in mu omogočijo, da se notranje prenovi.[8] Človekova nevednost o njegovem dejanskem položaju, njegova omejenost in nerazgledanost zadržujejo človeka v povprečju, kljub slutnji, da je pot slaba. Prepričani smo namreč, da ima človek kljub svoji nevednosti in omejenosti v sebi moralne mehanizme, ki ga opozarjajo, kaj je treba storiti. Ravno zato pa konservativnost ni le ohranjanje pristnega, žlahtnega in temeljnega v človeku, ampak je lahko tudi ohranjanje zgolj zunanjosti, privilegijev, zlih navad in mehanizmov, s čimer se človek zavaruje pred resničnimi spremembami. Le-te pa izhajajo iz pristnih človeških temeljev, v katerih po prepričanju krščanskega izročila počiva tudi Bog, človekovo najbolj notranje, kot je zapisal sv. Avguštin.[9]

[6] Prim. V. Potočnik, *Univerza sožitja znanosti in vere,* v: *BV* 53 (1993), 8 (op. 7).
[7] Prim. *Centesimus annus,* 22 sl., v: *Družbeni nauk Cerkve,* Celje 1994, 578 sl.
[8] Prim. D. Sušnjić, *Ribari ljudskih duša,* Beograd 1984, 35 sl.
[9] A. Avgustin, *De vera religione* 39.

Človekovo vztrajanje pri starem, pri ustaljenem, a žal često le zgolj zunanjem, je pomemben razlog za ozkost v družbenem dogajanju pri nas in po svetu — v vsej zgodovini človeštva in tudi v obdobju med obema vojnama, v času škofov Rožmana in Tomažiča.

Premočno vztrajanje pri zunanjem in nepripravljenost za notranjo prenovo, pa spodbuja ribarjenje v kalnem, ker ni celovite analitične razvidnosti in jasnih predstav o konkretnem stanju. Kdor hoče izkoriščati in obvladovati množice, lahko porabi takšno negibljivost in neprilagodljivost za uveljavljanje svojih osebnih ali strankarskih interesov in tako neprosojno stanje oziroma take priložnosti izrabi za svojo zgolj zunanjo — ponavadi prisiljeno — zmago. Tako v negotovih in predvsem socialno neurejenih razmerah uspevajo ljudje, ki znajo tako stanje izrabiti za manipulacijo z množicami in spretno izrabiti njihove stiske. Tako so uspevali Hitler, Franco, Mussolini, Stalin. Vsak je izkoriščal to stanje nevednosti in neurejenosti za osvojitev oblasti (kot tako stanje danes izkorišča Milošević). Človek hoče dalje vladati in biti prvi, ne pa služiti. Za razliko od novoveških ideologij imajo kristjani v veri stalen korektiv. Vera jim namreč omogoča gospodovati vsemu, zahteva pa služenje Bogu-Stvarniku in prek njega tudi človeku.

Moč novoveških ideologij je pogosto potegnila vase tudi kristjane. Slovenski kristjani so bili pred to skušnjavo v obdobju, ki ga hočemo predstaviti. Spomnimo na ugotovitev papeža Janeza Pavla II., da je komunizem sramota za katoličane, kolikor so sokrivi, da je lahko prišlo do nepravičnosti, ki je spodbujala revolucionarne posege.

Vse te okoliščine so zaostrile izziv slovenskim katoličanom, ki sta ga povzročila liberalizem in komunizem. Mahnič in Ušeničnik sta se dobro zavedala tega izziva, podobno tudi Krek in za njim drugi katoličani v tridesetih letih tega stoletja. Večina slovenskih katoličanov je zavračala tako radikalni liberalizem kot nasilni komunizem, nova katoliška gibanja pa so imela težave pri uveljavljanju katoliških alternativ. Takratne alternative so bile: mladinsko gibanje oziroma križarji in krščanskosocialni sindikat, pa tudi Tomčevi mladci in Ehrlichovi stražarji. Vprašanje pa je bilo seveda takrat in je danes ponovno, ali so za katoličane sploh kake alternative v pravem pomenu besede mogoče Papež Janez Pavel II. v svojih okrožnicah o družbenih vprašanjih govori, da krščanska pot ni alternativa komunizmu ali liberalizmu v tem smislu, da bi postavljala nov družbeni model, pač pa da nudi nove oziroma drugačne možnosti ravnanja. To je tisti osvobajajoči elan, o katerem so govorili križarji ob koncu dvajsetih let.

Komunizem s svojo revolucionarno ostjo dopušča malo možnosti za alternative, kar je morda najbolj tragično doživljalo križarstvo in krščanskosocialno sindikalno gibanje; obe skupini je komunizem že med vojno in revolucijo osvojil ter ju ukinil. Trezneje so nasproti komunističnemu gibanju ravnali katoličani Katoliške akcije (KA) in stražarji. Vsi: križarji, krščanskosocialno gibanje, stražarji, mladci ter druge skupine katoličanov so iskali novo podobo krščanstva, ki bi jo ponudili kot smernico za reševanje perečih problemov tedanjega časa. V tem duhu je potekala razprava na katoliškem shodu leta 1923. Slovesnosti ob 80-letnici škofa Jegliča leta 1933, evharistični in kongres Kristusa Kralja pa so bile bolj zunanje manifestacije, od katerih je del katoličanov že odstopil. Popolnoma je žal novo podobo krščanstva, ki so jo iskale vse te skupine, pregazil čas vojne in revolucije, vendar ne za vedno, saj nam spremembe po letu 1989 kljub

njihovemu počasnemu uveljavljanju še danes nudijo upanje, da ima to dogajanje vendarle globlje razsežnosti, ki si jih ne more prilastiti noben sistem ali gibanje, pač pa je utemeljeno v človekovih antropoloških temeljih in je del večnega izročila človeštva, kar so sholastiki imenovali »philosophia perennis«. Človekova naloga je, da prek vseh zunanjih okvirov, v katere je ujet, razkriva te razsežnosti in odpira sebi kot drugim pot svobode.

Žal pa je (po)zunanje(no) dogajanje novega veka, ki mu je odločno nasprotovala in mu še nasprotuje Cerkev, vpreglo v svoje kolesje človeka, ki se zaradi svoje nagnjenosti k povprečnosti prilagaja temu procesu. Ta pozunanjenost novoveškega razvoja se nam izrazito razodeva tudi danes, čeprav moramo priznati, da je sodobni človek ni sposoben dojeti in obvladati. (To stanje novoveškga sveta in človeka najbolje ponazorimo s poročilom kulturne priloge tednika *Der Spiegel,* ki slavi našega dramaturga Tomaža Pandurja. To slavo sta si ta Slovenec in z njim slovenska dramaturška umetnost zaslužila s tem, da je Pandur po besedah tega nemškega tednika na odru »predstavil žensko, ki si z marmelado maže gole prsi«, in moškega, ki »se poljubljata«. Višek pa predstavlja igralec »na odru, ki je kakor Bog«.[10] Ne da bi hoteli zanikati odmevnost tega in podobnih umetniških učinkov, ki so jih npr. uprizarjali člani Neue Slowenische Kunst (NSK) ali odmevnost lacanovske filozofije, za kar si je njen avtor zaslužil naslov ambasador Slovenije, moramo vendarle priznati, da gre za propad tega, kar si predstavljamo kot umetnost oziroma kot kulturo. Vsa ta umetnost in njeno vrednotenje in sprejemanje v svetovnih umetniških in idejnih krogih odslikava to stanje človeka danes in ni le neka izolirana dejavnost, zato pa je ne gre bagatelizirati. Ravno nasprotno: spričo tega stanja se lahko zgrozimo in vprašamo, ali nismo tudi misleči oziroma kritični ljudje stopili v kolesje te povprečne vsakdanjosti, podobno kot so npr. srbski svetni in celo cerkveni intelektualci sprejeli tok dnevne politike za svoj vsakdanji intelektualni kruh.)

Kriza stanja novoveškega sveta, ki se je resneje pokazala v veliki gospodarski krizi tridesetih letih, je dosegla vrhunec danes. To stanje pri nas ustrezno opredeljujeta npr. Ivan Urbančič in Brane Senegačnik. Ivan Urbančič ga označuje v svojem delu *Zaratustrovo izročilo* kot funkcioniranje kompliciranega stroja.[11] (Zopet moremo ilustrirati takšno stanje s konkretnim delovanjem našega parlamenta, za katerega tudi mnogi govorijo, da deluje kot stroj, ki ga včasih ustavi le Vrhovno sodišče.) Urbančič pravi, da se vse spreminja, tako npr. tudi zakonska zveza, nihče pa ne ve, kaj je cilj vseh teh sprememb: kam nameravamo z njimi priti oziroma kaj hočemo z njimi doseči. Z drugimi besedami: ljudje danes največkrat ne vemo, kam gremo. Tudi Brane Senegačnik ocenjuje sodobno stvarnost, ki je postala en sam formalizem kot »silicijevo civilizacijo, zasnovano na gibanju površinskih podob«.[12] Odtod izvira neprisebnost slovenske kulture in politike, ki je »vladavina nesramnosti, feelinga in sentimenta«.[13] Morda nam je podoba tega propadlega stanja razumljiva ob omenjeni sliki iz gledališča. Ta ponazarja, v kaj se spreminja naša družba in kako postajamo vedno bolj nemočni opazovalci tega stanja.

Če pa odpremo npr. Gosarjeva dela dvajsetih in tridesetih let, lahko hitro ugotovimo, da je on gibanje kapitalistične družbe – seveda poleg mnogih dru-

[10] *Der Spiegel*, 4. junij 1995.
[11] Prim. I. Urbančič, *Zaratustrovo izročilo,* Ljubljana 1993, 60 sl.
[12] B. Senegačnik, *V iskanju izgubljene mere,* v: *Nova revija* 151-152, 1.
[13] B. Senegačnik, n. d., 13.

gih katoličanov svojega obdobja – dojel, ga tudi primerno opredelil in z idejo vzajemne družbe nakazal projekt njegovega razreševanja. Potrebnost sprememb pa so zaslutili tudi komunisti in druge skupine katoličanov, kar je sprožilo boj za obvladovanje položaja. Skupine ali posamezniki so ta boj vodil(e)i s svojskimi sredstvi in vsak(a) na svoj način doživljali poraze in zmage. Ti boji so izpričali globoko v človeku in njegovem izročilu ustaljeno resnico, da je moralni poraz ponavadi tudi politična zmaga, politični poraz pa moralna zmaga. Zato seveda lahko ponovimo za Cankarjem, da nobena solza ni bila zaman potočena in nobena kri zastonj prelita.

Ali res ideološki spopad ?

Trideseta leta tega stoletja so pri nas vrh in prelomnica duhovnih, sociolo-ških, idejnih in političnih sprememb. Opazimo jih sicer tudi po svetu, predvsem zaradi gospodarske krize, vendar je družba npr. v Franciji ali Angliji v razreševanju teh vprašanj dosegla vendarle določeno soglasje, zaradi česar se komunistična revolucija tam ni mogla uveljaviti. Slovenci smo v tem obdobju doživljali ključne spremembe, ki so pomembno zaznamovale ne le to obdobje, ampak tudi naslednja, do danes.

Pri nas se rado ponavlja, da so bili Slovenci in posebej katoličani pred vojno ne le razdeljeni, ampak med seboj sprti.[14] Takšna ocena izhaja že iz same marksistične interpretacije zgodovine kot razrednega boja. Dalje jo je poglabljala tudi medvojna in povojna ideološka obarvanost tega obdobja. Takšne ocene so le deloma upravičene, in sicer zaradi strankarskega rivalstva v Slovenski ljudski stranki (SLS), ki se je pojavilo že pred prvo svetovno vojno med Šuštaršičem in mladimi (Krekom in Korošcem) in se nadaljevalo ter spričo težavnih razmer še poglobilo v jugoslovanski državi.[15] Zelo pa je te spore zaostril dejavnejši poseg Komunistične partije v politično dogajanje v Sloveniji in v Jugoslaviji, ki se je okrepil posebno po obnovi demokracije sredi tridesetih let. Cilj komunistov je bila brezrazredna družba. S to idejo so vedno bolj agresivno nastopali posebno med študentsko mladino. Vodilno vlogo je imel Dušan Kermauner, ki je vodil marksistični klub na univerzi. Delovanje komunistov je močno vplivalo na nekatere člane križarskega gibanja in zaradi skupnega nastopa na sindikalnem področju tudi na krščanskosocialni sindikat Jugoslovansko strokovno zvezo. To je idejno polarizacijo med katoličani zelo okrepilo. Mnenja so se razhajala tudi ob vplivu liberalcev na državno politiko, in s tem tudi glede odnosa SLS do vladne politke.

Do začetka tridesetih let so vse skupine katoličanov vendarle tvorno sodelovale. Razlog je bil v strnitvi moči proti pristiskom nove srbske liberalne države. Močna, politično profilirana osebnost škofa Antona Bonaventure Jegliča (1898-1937) je uspešno koordinirala različne težnje med katoličani. Jeglič je bil tudi v stalnem stiku s politikom dr. Antonom Korošcem in je bil seznanjen z dogodki v Beogradu.[16] Znal pa je pomirjevalno vplivati na katoličane svoje

[14] Prim. različne sodbe o tem: Prunk, Mikuž in predvsem komunistična propaganda; M. Miklavčič, *Novo življenje na Slovenskem,* v: *Križ na gori* 2 (1926-27).

[15] Prim. *Profesor Ernest Tomec,* Buenos Aires 1991, 40.

[16] Prim. J. Juhant, *Odnos škofa Jegliča do politika in duhovnika Korošca,* v: *Življenje in delo dr. Antona Korošca,* Zbornik Zgodovinskega društva, Ljubljana 1991, 75 sl.

škofije. Oba lavantinska (mariborska) škofa Andrej Karlin (1923-1933) in Ivan Jožef Tomažič (1933-1949) sta sicer z večjo politično distanco, a s katoliško odločnostjo spodbujala enotno organizacijsko delovanje katoličanov.

Vedno večje težave pa so se pojavljale po letu 1930. Najprej se je okrepil pritisk na katoliške vrste, kar je povzročilo npr. ukinitev Orlov. Liberalna oblast se je morala soočati z gospodarsko krizo. Razcep med katoličani različnih skupin je pospešila tudi debata ob okrožnici *Quadragesimo anno.* Še bolj se je to stopnjevalo z okrožnico *Divini Redemptoris,* ki je izrecno obsodila komunizem. Ravno v tem času se je okrepila komunistična dejavnost. Večina razgledanih in politično spretnih katoličanov se je te nevarnosti dobro zavedala. Andrej Gosar je leta 1932 nedvoumno zapisal: »...kajti marksizem, namreč pravi, zares dosledni marksizem vobče ne more biti realen, konstruktiven in reformatoričen, marveč je lahko le ekstremističen, negativen in revolucionaren. To je tudi glavni vzrok, ki je zaradi njega popolnoma nesmiseln vsak poskus poduhoviti marksizem oziroma kakršenkoli drug delavski pokret, ki sloni na marksistični ekonomski in socialni osnovi.«[17]

Vodilni mož, ki je imel pregled nad svetovnim, ne le slovenskim dogajanjem, je bil gotovo dr. Lambert Ehrlich (1878-1942), velik duh svetovnega formata z izrednim političnim čutom, ljubeznijo do Slovenije, vzgojitelj in znanstveni mislec, ki je usmerjal mlade ljudi v svoji straži (od 1935 dalje) za dejavno krščansko življenje na družbenem področju. V tem duhu je dobro sodeloval z dr. Antonom Korošcem. Zelo dejaven v oblikovanju mladega rodu je postal nekdanji voditelj orlov, ki pa je hotel poglobiti njihovo zunanjo dejavnost, kar mu je prišlo prav ob papeževi pobudi za organizacijo KA, ki je postala pomembna duhovna gojilnica mladih slovenskih katoličanov (organizirana leta 1935). Ernest Tomec je bil še bolj radikalen organizator kot Ehrlich. Organizacija mladcev je zaradi svoje stroge natančnosti izstopala in povečevala trenja med skupinami katoličanov.

Škof Rožman ni imel iste politične spretnosti kot njegov prednik, zato so zdaj dobili posamezni idejni in politični duhovi v Ljubljani več vpliva in so medsebojno nasprotovanje prenašali tudi v sam vrh Cerkve.

Ta bežen, a za naše namene dovoljšen pregled dogajanja med osrednjimi skupinami slovenskih katoličanov dopolnimo še z omembo 1900-letnice Kristusove smrti leta 1933 in biserne maše škofa Jegliča, evharističnega kongresa leta 1935, kongresa Kristusa Kralja leta 1939. Ugotovljamo, da so katoličani kljub medsebojnim trenjem ohranjali temeljno enotnost, žal pa so marsikatere manj pomembne zunanjosti ali osebni razlogi med njimi otežkočali medsebojno sodelovanje. Zanimivo, da so leta 1935, ko se je v državi spet okrepila demokracija, ponovno zaživele katoliške organizacije, kot so Stražarji, Mladci in Orli; nastala je nova sindikalna organizacija Zveza združenih delavcev (ZZD).

Za naše razmišljanje pa je posebej odločilna krepitev delovanja katoličanov proti komunizmu. Organiziranost katoličanov postane reakcija na komunistično organiziranost. Dr. Jožef Basaj pravi: »...kako je (Tomec, op. J.J.) organizacijsko usposobil dijaško KA za obrambo in pa tudi za napad proti najbolj skritemu in najbolj lokavemu nasprotniku, proti komunizmu: jedrni sistem proti komunističnim trojkam.«[18]

[17] A. Gosar, *Delavski pokret in krščanska reforma družbe,* v: *Razprave 1932,* 131.
[18] *Dr. Jože Basaj, Ideolog in organizator,* v: *Profesor Ernest Tomec,* Buenos Aires 1991, 84.

Ta organiziranost je bila posledica komunistične organiziranosti, posledica akcije, ki je izzvala reakcijo, kot se je to dogajalo potem med vojno. Večina katoličanov je glede tega imela jasne smernice papežev, ki jih je škof Rožman le dosledno podpiral. V tridesetih letih se je torej pokazal spopad dveh novoveških tokov, liberalizma in komunizma, s Katoliško Cerkvijo.

Temu na rob dogodek iz domače vasi uro hoda od Litije proti Ljubljani. Mladi fantje so konec tridesetih let postavljali v soboto mlaje, ker je bila drugi dan birma. Mimo so prišli fantje iz Zagorja, rudarji, ki so domače fante spraševali, čemu počno vse to. Ti so jim odgovorili, da bo prišel škof, nakar so jih oni zmerjali z neumneži itd. in naj raje škofa prevrnejo v obcestni kanal. Dogodek sam ilustrira razpoloženje v določenih skupinah, ki jih je že usmerjala revolucija. Seveda pa je treba reči, da kljub duhovni svežini in vnemi katoličani niso zmanjševali rastočih socialnih napetosti. Razlog je preprost. Andrej Gosar pravi, da bi se načela družbene pravičnosti uveljavila v življenju, če bi se ljudje vsaj malo držali osnovnih krščanskih načel.[19] Vprašanje so v tem oziru vsaj na teoretični ravni postavili v vsej ostrini križarji, praktično pa krščanski socialisti oziroma sindikat Jugoslovanska strokovna zveza.

Križarji in krščanskosocialno gibanje

Križarstvo se je imenovalo po Cankarjevem *Križu na gori* (1905)[20] in je izraz »mladinskega katoliškega gibanja«,[21] svoj izvor pa ima v sorodnem gibanju po svetu, predvsem v Nemčiji. Že v začetku so nastala trenja. Tako je članek *Zakon kot etični problem* povzročil prenehanje izhajanja *Križa na gori,*[22] nakar mu je sledil *Križ.* Kasneje se ideje križarstva prenesejo v revijo *Dom in svet,* ko je leta 1930 začel v njej kot urednik delovati poleg Franceta Steleta in Franceta Koblarja tudi Anton Vodnik, naslednje leto pa je revijo prevzel izključno v roke rod križarjev: Tine Debeljak, Rajko Ložar in Anton Vodnik. Po mnenju Franceta Vodnika *Dom in svet* »izrazito in jasno razodeva duha in oblike slovenskega duhovnega, zlasti literarnega življenja.«[23] S prihodom križarjev v uredništvo je revija dobila še večji zagon v smislu novega gibanja: »Dom in svet je v tem ne vedno jasnem času odločno poudaril svoje stališče v narodnem, idejnem in umetniškem oziru. Dokončno je izbojeval borbo z lastno tradicijo, v kolikor je bila kulturi kvarna in nasprotna, prav tako je do nasprotnega duha prešel iz defenzive v kulturno aktivnost. Danes se more in mora tudi nasprotna smer učiti – pri nas.«[24]

Tako se je torej okrog leta 1930 razvil tako imenovani »življenjskonazorski in kulturnoumetniški koncept«,[25] ki so ga sooblikovali križarji. Ludvik Mrzel-Frigid v *Jugoslovanu* ocenjuje ta razvoj kot »organski«.[26]

[19] A. Gosar, *Za krščanski socializem,* Ljubljana 1923.

[20] Prim. M. Dvorak, *Poizkus orisa križarskega gibanja,* v: *Nova pot,* ?? (1969), 147 (op. 1).

[21] Prim. M. Dvorak, n. d., 147.

[22] D. Pegan-Vodnik, *Zakon kot etični problem,* v: *Križ na gori* 3 (1926-27), št. 2, 17-25. Na odločitev naj bi po pričevanju A. Vodnika ne vplival predvsem sam Jeglič, ampak »takratne teološke avtoritete«. Prim. M. Dvorak, n. d., 148.

[23] *Slovenec* 17. marca 1931, 6; prim. M. Dvorak, n. d., 150.

[24] *Slovenec* 17. marca 1931, 6; prim. M. Dvorak, n. d., 151.

[25] *Slovenec* 17. marca 1931, 6; prim. M. Dvorak, n. d., 151.

[26] Fri. (Frigid), *En letnik Doma in sveta,* v: *Jugoslovan* 12. februarja 1931, 7.

Ta koncept je zašel pod vplivom Kocbeka v vedno večji spor s KA. Posebno sta to nasprotje poglobila Kocbek s svojim *Premišljevanjem o Španiji* in Stanko Cajnkar z dramo *Potopljeni svet.* Začela se je »razbistritev važnih vprašanj«[27] in obravnava »važnega političnega vprašanja«.[28]

Šlo je za dvoje predvsem političnih gledanj, ki pa imajo svoje idejne temelje v raznolikem razumevanju krščanstva in predvsem v razumevanju preobrazbe družbe, kakor so jo na eni strani načrtovali marksisti oziroma jo je na drugi pojmovala Cerkev na osnovi dokumentov *Quadragesimo anno* in kasneje *Divini Redemptoris.* Pri nas so marksistično stališče skušali prepojiti tako imenovani dosledni kristjani, ki so napadali nekatere katoliške skupine, predvsem KA in pa stražarje zaradi »konkretne škode, ki jo Kristusovi Cerkvi povzročajo notranje malo prepričani in življenjsko nedosledni kristjani«.[29] Sami pa so se razumeli kot idejno celoto, ki je temeljila na »enotnosti svetovnega nazora«, kot je zapisal kritik o *Domu in svetu.*[30] Temu svetovnonazorskemu stališču so nasprotovali stražarji: »Obžalujemo, da je Dom in svet tako onečastil dediščino Franceta Lampeta[31] prav ob 50-letnici, obžalujemo, da daje starejša generacija okrog Doma in sveta nam mladim tako veliko pohujšanje in desorientacijo, čudimo se, da Dom in svet na ta način ugonablja veliko dediščino Lampeta, torej samega sebe, pohujšujemo se, da je uredništvo zlorabilo zaupanje Katoliškega tiskovnega društva, ki vendar na noben način ni moglo obravnavati tega članka in ga torej ni moglo poznati.«[32]

Vprašanje je, ali je tu šlo res samo za nesporazum, kot pravi Marko Dvorak v omenjeni razpravi. Čeprav so križarji res poudarjali predvsem duhovno plat krščanstva, gojili predvsem ponotranjeno, osebno krščanstvo, so kot skupina bili tudi družbeno-politični subjekt. Ker niso imeli idejno-političnega okvira, jim ga je polagoma, a vztrajno vsiljeval marksizem, ki jim je tako dal svojo organizacijsko osnovo. To se je tem laže dogajalo v vojnih razmerah, ko so komunisti lahko uresničili svoje namere. Tako Kidrič toži tik pred vojno, da ne bodo mogli uresničiti socialne revolucije, če ne bo prišlo do vojne.[33]

Po besedah Marka Dvoraka je križarstvo skupaj z mladinskim gibanjem in krščanskimi socialisti z *Dejanjem* »razširilo svojo problematiko na celotno življenje naroda v osrčju razburkane Evrope in si je krčevito prizadevalo, da bi našlo podobo novega, boljšega človeka, ki naj bi na razvalinah trhlega meščanskega sistema, slonečega na takih ali drugačnih idealistično racionalističnih prevarah ali samoprevarah, v času osebnostne revolucije zgradil srečnejšo sedanjost in prihodnost«.[34]

Križarji zahtevajo »dinamične katolike«, dajejo prednost duhovnemu ponotranjenemu človeku, po katerem hočejo oblikovati novo združitev človeka s sve-

[27] *Dom in svet v letu 1937;* brošura obravnava pojasnila urednikov ob pojavu *Premišljevanja o Španiji,* zaradi česar je grozila ukinitev Doma in sveta, a je prišlo le do zamenjave urednikov v Domu in svetu in ustanovitve revije Dejanje, ki jo je urejal Edvard Kocbek.

[28] *Dom in svet v letu 1937,* iz pisma sotrudnikov in urednikov v DiS predsedniku Katoliškega tiskovnega društva dr. Gregoriju Pečjaku z dne 28. maja 1937.

[29] *Dom in svet v letu 1937,* izjava Edvarda Kocbeka z dne 16. junija 1938, 17-18.

[30] S. Š(kerlj), *Novi Dom in svet,* v: *Slovenec* 26. aprila 1931, št. 94, 7.

[31] Filozof, voditelj Marijanišča in prvi urednik Doma in sveta.

[32] *Straža v viharju* 29. aprila 1937.

[33] B. Mlakar, na KF SDSS v Mestnem gledališču 10. maja 1995.

[34] M. Dvorak, n. d., 161.

tom.[35] Življenje je po njihovem treba preustvarjati v smislu počlovečenja in s tem novih odnosov. Kaj so ti novi odnosi in počlovečenje, je težko reči. Križarji so to razumeli predvsem kot pretrgati »nasilne vezi... in skleniti nove, ki jim leže osnutki v človeški naravi«.[36]

Po besedah Bratka Krefta so se marksisti in križarji vedno bolj zbliževali: »To sopotništvo v boju za nova obzorja in človeštvo se je 'manifestiralo' v slovensko-nacionalnem in socialno-progresivnem.«[37] Križarji in marksisti so po besedah Marka Dvoraka »stali v bistvu na istih družbenih in družbeno idejnih pozicijah«.[38]

Ker je križarstvo sebe razumelo kot gibanje, je bilo toliko bolj odprto za različne vplive. Čeprav so križarji menili, da so le gibanje za človeka,[39] je vendar njihovo delovanje preplavila ideologija. Njihov cilj je bilo »novo življenje, boljše in pravilnejše življenje, kot smo ga živeli doslej«.[40] Kot pravi Kocbek, so mislili s Crocejem, da je »bistvo političnega dejanja čisto utilitaristično, ekonomsko, organizatorično, praktično bi še lahko rekli«.[41] Tega pa seveda niso razumeli kot taktičnost, ampak zavzemanje za pravega človeka in družbo, skratka za pristno demokracijo, ko na drugi strani vse deluje proti demokraciji.[42]

Križarji zahtevajo socialno revolucijo, ki pa po njihovem ni zgolj prevzem oblasti, ampak prenova človeka. Gospodarstvo naj služi človeku, zato križarji poudarjajo njegovo socialno razsežnost.[43] Po njihovem socialno vprašanje tistega časa ni le »problem četrtega stanu (delavcev, op. J.J.), ampak je vprašanje vseh plasti človeške družbe. Vse človeštvo je danes prežeto kapitalističnega duha, kar je bistveno in kar daje impulze k dejanjem in dogodkom naših dni«.[44]

Krščanskosocialno gibanje je nastalo in sebe razumelo kot Krekovo dediščino, formalno povezano v sindikat Jugoslovanska strokovna zveza (JSZ), ki jo je ustanovil Krek leta 1909. Njihova povezanost po letu trideset s križarji oziroma mladinskim gibanjem je razlog, da obe katoliški skupini pogosto enačijo. Sindikat JSZ se je po letu 1919 strokovno utemeljeno in odločno boril za uveljavljanje delavskih pravic. Obdobje med 1918 in 1940 je zaznamovala kriza kapitalizma, ki po besedah dr. Andreja Gosarja izvira iz samovoljnosti ter nebrzdanosti kapitalistične proizvodnje.[45]

Krščanski socialisti, kot so se imenovali člani sindikata JSZ v tridesetih letih, so se že takoj v novi državi zelo dejavno borili za delavske pravice. Čeprav so zavračali komunistično nasilnost oziroma revolucijo, ki je npr. že leta 1920 pozročila žrtve na Zaloški cesti, so bili marsikdaj bolj uspešni kot komunisti. Večkrat so se z njimi celo povezali pri uveljavljanju delavskih pravic. Pri tem sodelovanju pa so imeli že takrat težave, npr. pri ljubljanski Zvezi delovnega ljudstva, ki je sestavila mestno vlado. Zanimivo pa je, da krščanski socialisti ni-

[35] Prim. Anima (=Edvard Kocbek), *Odrešenje naših dni,* Uvodnik, v: *Križ na gori* 3 (1926-27), št. 3, 33 sl.; M. Jeršič, *Nov človek – novo gospodarstvo,* v: *Križ na gori* 2 (1925-26), št. 5, 83 sl.

[36] E. Kocbek, *Danes in jutri,* v: *Križ na gori* 2 (1925-26), št. 2, 92.

[37] B. Kreft, *Uvod,* v: *Anton Vodnik, Ideja in kvaliteta,* Maribor 1964, 5.

[38] M. Dvorak, n. d., 253.

[39] M. Dvorak, n. d., 253.

[40] Prim. F. Č(ibej), *Nekaj osnovnih misli o politiki,* v: *Križ na gori* 2 (1925-26), št. 5-6, 92.

[41] E. Kocbek, *Danes in jutri,* 92.

[42] Prim. A. S(tanovnik), *Nova država,* v: *Križ na gori* 2 (1925-26), št. 5-6, 95.

[43] Prim. M. Jeršič, n. d., 83.

[44] F. Ačko, *Kam,* v: *Križ na gori* 3 (1926-27), št. 3-4, 5.

[45] Prim. A. Gosar, *Za nov družabni red I,* Celje 1933, 327.

so uspeli navezati stikov s socialnimi demokrati, pač pa se je povezava med njimi in komunisti kljub težavam ohranjala, čeprav so jim ti očitali, da niso pravi delavski sindikat, pač pa »izpostava klerikalne stranke«. Glavni razlog za sodelovanje sta bili razmeroma sorodni radikalni metodi zavzemanja za delavske pravice in s tem povezana opozicijska drža do svetnih in tudi cerkvenih avtoritet. Krščanski socialisti so delovali zelo radikalno in zato naleteli na težave znotraj SLS, ki je podpirala za delavstvo ponavadi nesprejemljive kompromise. Takšno borbeno stališče je razumljivo spodbujalo sindikat, da je vedno bolj organiziral svojo dejavnost in iskal podpore pri somišljenikih.

Tako so s svojim radikalnim delovanjem dosegli pomembne uspehe pri uveljavitvi delavskih pravic prek stavk. Tako je uspela stavka ob odpustu 120 delavcev v Trboveljski premogokopni družbi leta 1932. Obdobje najhujše gospodarske krize, obenem je tudi čas ostrih nasprotij znotraj katoliškega gibanja, ki je bilo prek SLS razpeto med beograjskim režimom in zahtevami svojih ljudi, pa tudi taktičnih potez pri uveljavljanju idejnih, gospodarskih, socialnih in političnih pravic katoličanov. Leta 1928 so mladi sindikalni voditelji ustanovili revijo *Ogenj,* pisali pa so tudi v druge revije. Pomembna je bila njihova povezava z mladinskim gibanjem oziroma s križarstvom. Vodilni ljudje tega gibanja: Jože Gostinčar, France Kremžar, p. Angelik Tominec idr. so si prizadevali za neodvisnost od SLS, čeprav je po letu 1929 prihajalo do vedno večjih nesoglasij. Franc Terseglav ocenjuje, da je manjkalo tej dobi osebnosti Krekovega formata.[46] JSZ vedno bolj odločno kritizira politiko SLS. Razlog je vedno bolj zapleten položaj delavcev, višek pa dosežejo spori leta 1935. JSZ je to leto organizirala stavko v papirnici Količevo, skupaj z drugimi pa stavko na Jesenicah (Kranjska industrijska družba), ki jo je JSZ speljala skupaj s sindikatom socialdemokratov, v katerem so imeli velik vpliv komunisti in Narodna strokovna zveza.

Spor med SLS in JSZ so zaostrile še druge okoliščine. Krščanski socialisti so se pri sindikalnih volitvah povezovali s komunisti. SLS je leta 1935 ustanovila svoj sindikat Zvezo združenih delavcev (ZZD). JSZ si je prizadevala za dogovor, po katerem bi omogočila ZZD vstop v sindikalno zbornico. Spor je zaostrilo delovanje križarjev in posebej nastop Kocbeka s *Premišljevanjem o Španiji* aprila leta 1935. Ta članek kaže na to, da so komunisti okrepili svoj vpliv v krščanskih vrstah. Stavkovni val leta 1937, je delavstvo povezal in okrepil ter utrdil njihove pozicije. Ker je bila SLS v vladi, so strokovni članki dr. Aleša Stanovnika, Albina Gasarja, Srečka Žumra idr. izzvali negodovanje v stranki. Kljub sodelovanju pa so socialisti izstopili iz zveze, ki je povezovala tako kmečki kot delavski proletariat. Proti koncu tega obdobja se je poglobil tudi spor med ZZD in JSZ. Krščanski socialisti so postali vedno bolj pomembni idejni dejavnik v sindikalnem gibanju. Svoje poglede so razvijali v *Dejanju in Zarji,* njihova organizacija pa je postala temelj za zbliževanje s komunisti in tako JSZ kot križarji so leta 1940 sprejemali revolucionarni boj kot svojo osnovno metodo, čeprav so jih že takrat komunisti kot svoje zaveznike v svojih internih sestankih ostro kritizirali.[47] Tako ne preseneča, da so pristali v Društvu prijateljev Sovjetske zveze julija 1940. Pot do Osvobodilne fronte se je tako izgrajevala postopno, a vedno bolj jasno, pripeljala pa je do ločitve katoličanov.

[46] Prim. F. Terseglav, ?, v: *Čas* 30 (1935-6), 1.
[47] Prim. *Resolucija III. konference Komunistične stranke Slovenije,* v: Arhiv CK ZKS.

Razlogi so: težke in zapletene razmere delavstva in uspešna dejavnost JSZ v prid delavstvu, delovanje KP, osebni razlogi na vseh straneh in ravneh in pomanjkanje posluha za nova gibanja tako pri uradnem cerkvenem vodstvu kot pri voditeljih SLS. Te razlike pa gotovo niso bile tako tragične, kot jih je naredila vojna in predvsem v njej izpeljana revolucija. Zanjo pa ni odgovoren le okupator, pač pa tudi idejni snovalci revolucije, ki jim je vojna prišla prav, da so lahko dosegli družbeni prevrat. Predvojna oziroma predrevolucionarna zgodovina pa je pospeševala in legitimirala komunistično propagando, ne glede na to, da se je ta legitimirala navzven predvsem kot boj proti okupatorju.

Škofa Rožman in Tomažič

Bistvo liberalizma je na Slovenskem opredelil Anton Mahnič, pronicljiv katoliški duh s Krasa. Liberalizem razglaša vero za privatno zadevo, bori se proti družbenemu vplivu Cerkve in ji dopušča pristojnost le na duhovnem področju. Liberalizem spodkopava verske temelje narodu, Cerkev in vero pa odriva od pomembnih vzvodov njegovega življenja. Mahnič je bil prepričan, da med liberalizmom in katolištvom ni skupne osnove. Tako prepričanje si je kmalu po začetnem bolj popustljivem pristopu do liberalcev na Kranjskem izoblikoval tudi škof Anton Bonaventura Jeglič, ki je za boj proti liberalizmu ljubljanski duhovščini predlagal ustanovitev gimnazije.[48]

Takšno negativistično držo liberalcev do dejavnosti Cerkve so prevzeli potem tudi marksisti, ki so prav tako z negacijo drugih postavili sebe na piedestal zgodovine tako, da so ne le zanikali nasprotnike, ampak jih tudi izločili iz družbe.

Naša Cerkev je z vesoljno Cerkvijo delila ogroženost, ki sta jo stopnjevala in zaostrovala posebno liberalizem in revolucionarni komunizem, ki se je v začetku tega stoletja začel tudi praktično uveljavljati. Skupna značilnost liberalizma in komunizma je ostra in napadalna drža do Cerkve, zanikanje njene družbene razsežnosti in pravice njenega družbenega odzivanja in nasilno odstranjevanje vsega izročila, ki je povezano s krščanstvom.[49]

Za oba škofa je bilo opredeljevanje glede odnosa do liberalizma in komunizma nedvoumno predstavljeno v okrožnicah *Quadragesimo anno* in *Divini Redemptoris*. Kocbek je sicer prav sklepal v svojem *Premišljevanju o Španiji,*[50] da je Cerkev bolj stroga do komunizma kot do španskega nacizma, vendar je imela za to tudi svoje razloge.

Komunizem je bil za krščanstvo ne le politična, pač pa še bolj antropološka nevarnost, ki je po svojem bistvu razkrajala antropološko jedro človeka in družbe. Zato pa se je Katoliška Cerkev po svetu in pri nas odločneje postavila po robu temu sovražniku človeštva. Današnji položaj potrjuje pravilnost teh idejnih odločitev. Sicer pa te odločitve niso bile izjema, pač pa kvečjemu pravilo ravnanja slovenskih in ostalih škofov v odnosu do komunizma. Škofje so bili prepričani, da je to v dobro slovenskega naroda in v blagor katoličanov. Enako odločno so škofje nastopili zoper preganjanje v času diktature po letu 1930. Tu-

[48] Prim. *Ljubljanski škofijski list,* leta 1898, št. 6, 101-102.
[49] *Divini Redemptoris,* 20 sl.
[50] Prim. E. Kocbek, v: *Dom in svet* 1937, n. d.

di v tem oziru so se škofje povezali v skupnem prizadevnju za uveljavitev temeljnih pravic katoličanov.[51]

Z enako vnemo se je škof Rožman skupaj z ostalimi boril za svoj narod pod fašizmom, ko se je skupaj z ostalimi jugoslovanskimi škofi zavzel za pravice Slovencev in Hrvatov pod italijansko okupacijo. To je očito storil celo s svojimi nastopi pred papežem, zaradi česar si je po pričevanju Jožeta Jagodica prislužil celo »papeško grajo«.[52]

Iz vseh teh poročil se kaže zavzetost škofa Rožmana za svoj narod, njegova naklonjenost človeku ter dobrota do vernih in drugih Slovencev. Celo v svoji pridigah med vojno govori o zmotah, vendar poziva katoličane, naj bodo dobrohotni tudi do grešnikov, naj kljub zlu delajo dobro.[53] Njegovo zavzetost za človeka je potrdil v svojih spominih tudi Milan Vidmar, ki pravi: »Še danes razmišljam večkrat o vseh možnih motivih, ki so škofa povezovali z mojim velikim življenjskim problemom. Ničesar ne najdem. Nazadnje je pa resnično bila dobrota, ki je takrat potiskala škofa v opisano smer?«[54]

Ta mnenja kažejo, kakšna so bila Rožmanova stališča do slovenske politike v tem obdobju. Že zgodovinski okvir nam pokaže, s kakšnimi težavami so se morali tedaj spoprijeti katoličani. Škof je po svoji službi igral vlogo srednika in usmerjevalca teh idej, ne pa vedno tudi dogajanj.

Na splošno se misli, da je bil škof Tomažič glede teh temeljnih vprašanj drugačnega mnenja kot škof Rožman. Ta presoja temelji na razvoju dogodkov med vojno, ko sta bili Štajerska in Gorenjska v drugačnem položaju kot od Italijanov zasedena Dolenjska ali Primorska, ki pa je pod Italijani imela svoj specifični položaj že v obdobju med obema svetovnima vojnama. Kot smo že omenili, sta imela oba škofa, Rožman in Tomažič, enako stališče do KA in tudi nekaterih drugih vprašanj, kot npr. o delovanju komunistov oziroma sodelovanju katoličanov z njimi. Tako je znano, da je bil škof Tomažič zelo nenaklonjen duhovniku Šmonu, ki je sodeloval s partijo. (Tito je leta 1934 nosil njegov talar, ko je hodil po Ljubljani.) Redno ga je obiskoval Dušan Kermauner, s katerim sta načrtovala delovanje partije na Slovenskem. Škof Tomažič je Šmona kazensko prestavil za kaplana v Ribnico na Pohorju.[55] Da je Tomažič nasprotoval povezovanju križarjev, duhovnikov in laikov s komunisti in delovanju v duhu novih gibanj, je razvidno tudi iz izjave škofa Tomažiča Rožmanu, da ima zaradi nekaterih kandidatov težave v mariborskem bogoslovju.[56]

Najbolj očitna pa je identičnost delovanja škofov Tomažiča in Rožmana v primeru KA. Oba škofa sta delovanje KA podprla in leta 1935 Tomcu odobrila tudi pravila delovanja. Škof Tomažič že leta 1929 piše, da je treba gibati, »katoliško gibati«. Posebej je gibanje pomembno zaradi »drugih na ledenih poljanah poganskega socializma, v gorskih zametih lakomnega materializma in na drsališčih prevzetne prosvitljenosti«. In zaključuje, »da bi tudi pri nas misel KA, to je katoliškega udejstvovanja naših svetnih apostolov, ne zaspala, bo naj-

[51] Prim. *Ljubljanski škofijski list,* 19. novembra 1934.

[52] Prim. Pismo dr. Jožeta Jagodica dr. Jakobu Kolariču, v: J. Kolarič, *Škof Rožman,* Celovec 1900, 373 (op. 105).

[53] Prim. Govor ob spravni maši ob priliki rušenja cerkve v Ajdovcu, novembra 1942, v: Nadškofijski arhiv, škof Rožman III.

[54] M. Vidmar, *Spomini,* Maribor 1964, 136.

[55] Prim. Nadškofijski arhiv, Škof Rožman 3.

[56] Prim. J. Kolarič, n. d., 116.

več odvisno od naših Marijinih družb, ker so po svojem bistvu in namenu zato tu, da apostolsko delujejo«.[57]

Namen obeh škofov je bil tudi, da bi krščanski delavci sodelovali složno. Tako Rožman kot Tomažič sta si prizadevala, da bi po oblikovanju nove katoliške Zveze združenih delavcev (15. novembra 1935) prišlo do uskladitve stališč med novo organizacijo in JSZ – krščanskosocialnim gibanjem. Do te uskladitve je sicer deloma prišlo, vendar je zanimivo, da škofova predstavnika kljub temu nista našla skupnega jezika z vodstvi obeh organizacij in tudi med sabo sta se vedno bolj razhajali.

V čem so torej razlike v delovanju škofov Rožmana in Tomažiča, ki so postale očitne posebno med vojno in revolucijo ter po njej.

Rožman je deloval v središču Slovenije, v Ljubljani, kjer so se pletle glavne slovenske politične niti. Tomažič je deloval v bolj odprtem svetu Štajerske in se je srečeval z drugimi težavami. Če je bil Rožman (preveč) okupiran s politiki, je imel Tomažič okrog sebe ljudi, ki jih je moral pri njihovem delovanju v nove tokove bolj omejevati kot spodbujati. Oba pa sta imela pred seboj katoliško občestvo in sta delovala za slovenski narod, ki sta ga imela še vedno za pretežno katoliški narod, zato sta skupaj z vesoljno Cerkvijo uveljavljala načela okrožnic *Quadragesimo anno* in *Divini Redemptoris*. Rožman je v tem oziru imel težjo nalogo, ker so duhovniki in laiki, ki so bili na čelu katoliškega gibanja, z velikim uspehom obvladovali položaj in se je duhovna razsežnost krščanstva uveljavljala v konkretnih organizacijah, ki so bile pogosto med seboj v sporu. Popolnoma nove razsežnosti pa je tem sporom dalo komunistično gibanje, ki se je vedno bolj uspešno polaščalo tudi nekaterih katoličanov in jih vpreglo v svoj voz. To pa je presegalo okvire katoliškega pojmovanja družbene organiziranosti in tega noben škof ni odobraval. Presoja teh dogodkov je danes bolj jasna s perspektive propada komunizma, a dovolj zapletena, zaradi česar je treba idejna in ideološka ozadja presojati tudi v luči osebnih (ne)sposobnosti, teženj po prevladovanju in oblasti in se predvsem izkopati iz klišejev, v katere nas je porinil (po)revolucionarni čas.

Povzetek: **Janez Juhant, Idejna vloga škofov Rožmana in Tomažiča v življenju našega naroda v obdobju med vojnama**

Slovenski katoličani kot ostale skupine so bile v tem obdobju tesno vpete v svetovno dogajanje. Kot povsod po svetu – primerjaj špansko državljansko vojno – se je tudi tukaj bíl vedno bolj oster boj za prevlado nad družbenim prostorom povezan s prenovo družbe in reformo družbenopolitičnega sistema. Na Slovenskem v tem času ta reforma ni uspela, tudi zaradi tega, ker smo bili vpeti v državo, ki je imela popolnoma drugačne osnove. To je še zaostrovalo socialne napetosti med nami, ki so jih posebno komunisti spretno izrabljali za ceneno revolucionarno propagando. Katoličani so zaradi osebnih razlogov, često pretiranega poudarjanja formalne enotnosti in izključnosti taktičnih poti slabo uspevali v izgraditvi enotnega organizacijskega telesa za korenito prenovo družbe, čeprav so mnoge prireditve pokazale dejavnost in razvejanost katoliškega življenja. Nasprotniki so spretno izrabljali te pomankljivosti – o njih je govoril npr. tudi Ehrlich.

[57] I. Tomažič, *Moderni apostoli*, v: *Bogoljub* 27 (1927), 148, 150.

Neizbežnega propadanja krščanske družbe, ki ga je izzval novoveški razvoj, tudi Slovenci nismo mogli zaustaviti, še posebej ne v tem času, ko se je tradicionalna kmečka družba pri nas začela hitro preoblikovati v kapitalistično oziroma delavsko. Katoliška Cerkev je zaradi defenzivne drže, ki je značilna zanjo ves novi vek do danes, tudi tukaj težko ujela korak s časom. Posledica vsega tega je bil nadaljnji razvoj dogodkov, ko so najprej nacionalno-liberalistični oziroma nacional-socialistični tokovi zajeli naš narod in ga mleli v ognju vojne in revolucije. Tako fašizem in nacizem, posebej pa še internacionalni komunizem so (kot vrhunec novoveškega dogajanja) opravili svoje razdiralno poslanstvo. Ali bi slovenski narod mogel iz tega izstopiti in kdo je odgovoren za to, da ni (če bi lahko) pa je seveda predmet nadaljnjih razprav in iskanj.

Škofa Rožman in Tomažič sta delovala v okvirih Cerkve, se držala njenih smernic in skušala liberalistični in komunistični pritisk na slovenski narod vsaj omiliti, če že ne odstraniti. Idejni boj Cerkve s komunizmom je Cerkev razumela kot boj za ohranitev ustaljenih civilizacijskih temeljev človeka in naroda in kljub razlikam med katoličani so se stališča obeh škofov v idejnem oziru pokrivala.

Summary: **Janez Juhant, Ideational Role of the Bishops Rožman and Tomažič in the Life of Slovenians between the Two World Wars**

In the period between the two World Wars Slovenian Catholics as well as other political groups were a part of the world events. As elsewhere in the world – cf. the Spanish Civil War – a battle for supremacy over the social sphere was fought, which was linked to a renewal of the society and a reform of the socio- political system. On Slovenian territory this reform did not succeed because it was a part of a state (Yugoslavia) with a completely different basic structure. Thereby social tensions were intensified, which was skillfully used by cheap communist revolutionary propaganda. For personal reasons as well as due to an exaggerated stress upon formal unity and exclusivenes of tactical methods, Catholics did not succeed in forming a unified organisational body for a radical renewal of society though numerous events showed the activity and many branches of Catholic life.

The inevitable decline of Christian society set off by the Modern Age could certainly not be stopped in Slovenia, especially as the traditional peasant society was very fast changing into a capitalist and worker society. The Church, due to its characteristic defensive attitude, was not able to keep abreast of the times. Hence it could not prevent the further development when the whole nation was caught in a vortex of war and revolution. Thus Fascism and Nazism and expecially international Communism carried out their work of destruction. It is an object of further research and discussion whether Slovenian people could have left this course of events and who is to blame that they did not leave if they could have done so.

The Bishops Rožman of Ljubljana and Tomažič of Maribor worked within the frame of the Church, kept to its guidelines and tried to alleviate the liberalist and communist pressure upon the Slovenian people if they could not eliminate it. The ideational battle of the Church with communism was understood by the

Church as a struggle for preserving traditional foundations of man and nation. In spite of the differences between the Catholics the standpoints of both bishops overlapped.

Borut Košir

Odnosi med Cerkvijo in državo*

Znamenje urejenosti ali neurejenosti neke sodobne demokratične družbe

Tema predavanja na današnji akademiji v čast sv. Tomažu Akvinskemu, zavetniku naše fakultete je Odnosi med Cerkvijo in državo — znamenje urejenosti ali neurejenosti neke sodobne demokratične družbe. Naj ne izzveni samo kot nekakšen akademski poizkus prikazati možnosti za bolj ali manj urejene ali neurejene odnose med Cerkvijo in državo, pač pa naj bo prispevek k napredovanju dogovorov med Katoliško Cerkvijo in državo pri nas, saj se zdi, da na tem področju ne napredujemo tako, kot bi si mogli želeti.

1. Teoretična in praktična izkustva, ki si jih je Cerkev v zgodovini svojega delovanja pridobila v odnosih z državo

Na splošno bi mogli reči, da sta bili Katoliška Cerkev in država v prvih 18. stoletjih obstoja krščanstva zaradi objektivnih okoliščin med seboj tesno povezani. Čeprav sta si mnogokrat nasprotovali, je bilo nujno potrebno najti način sožitja med obema ustanovama v dobro ljudem, ki sta jim služili. Šele v drugi polovici 19. stoletja, ko je prenehala papeška država, zasledimo postopno in stvarno ločevanje Cerkve od države, ne glede na prizadevanja francoske revolucije iz leta 1789.

Za omenjeno obdobje navadno slišimo, da je bila Cerkev tista, ki je hotela v škodo državi doseči čim večji vpliv na področju svetne oblasti, da se je torej Cerkev mešala v politiko in v časne zadeve, ki se je pravzaprav ne tičejo in za katere ni pristojna. Vendar pa bi mogli reči, da je bilo največkrat res le obratno. Država oziroma dnevna politika je bila tista, ki si je močno prizadevala podrediti si duhovni vpliv in iz tega področja izhajajočo moč Cerkve, da bi mogla uresničiti svoje cilje, prav tako pa so si vladarji prizadevali podrediti Cerkev in s tem ohraniti svoj vladarski položaj. Ta proces se je začel že takoj, ko je v 4. stoletju Cerkev pridobila svobodo. Cesar Konstantin je namreč začetnik cezaropapizma.[1] V 10. stoletju je podoben proces nadaljeval Oton I., ki je začetnik otonijanskega sistema in laične investiture.[2] V 15. stoletju so si svetni vladarji pridržali tako

* Dopolnjeno in razširjeno predavanje na praznik fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega (7. marca 1995).

[1] Prim. J. Daniélou — H. Marrou, *Zgodovina Cerkve I,* Družina, Ljubljana 1988, 240-268.

[2] Prim. H. Jedin, *Velika povijest Crkve III/I,* Krščanska sadašnjost, Zagreb 1971, 403-432.

imenovani »ius reformandi«,[3] pa tudi pod Habsburžani ni bilo bolje. Enega izmed vrhuncev vtikanja države v cerkvene zadeve gotovo predstavlja jožefinizem. Avstrijski cesarji so si še v konkordatu iz leta 1855 ohranili pravico imenovanja škofov, preko katerih so želeli uveljavljati predvsem svoje politične interese. Čl. 19 omenjenega konkordata namreč določa, da ima cesar v skladu s starimi privilegiji pravico imenovati nove škofe.[4] V vsem obdobju zgodovine si je Cerkev prizadevala, da bi ohranila svojo svobodo in se osvobodila državnega skrbništva, tudi na ta način, da se je s svetno družbo želela dogovoriti o razmejitvi pristojnosti, v skladu s poslanstvom ene in druge oblasti. Ni torej slučajno, da hoče tudi novi Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 ponovno zagotoviti svobodo Cerkve prav na področju imenovanja škofov: »Civilnim oblastem se v prihodnje ne priznavajo nobene pravice in privilegiji izbire, imenovanja, predlaganja ali določanja škofov« (kan. 377, 5).

»Regnum« in »sacerdotium« sta torej skozi vso zgodovino in tudi danes dva pola, ki morata najti pravi način sobivanja, ponovno v dobro ljudi, ki so po Božji volji zaupani obema pristojnostima za dosego življenjskih ciljev, ki jih ima vsak človek.

Temeljni zasuk v zgodovini organizacije, predvsem svetne družbe, predstavlja francoska revolucija leta 1789, ki je skupaj z ustavo Združenih držav Amerike utemeljila tako imenovano civilno družbo. Pojem civilne družbe je splošno sprejet kot temelj moderne družbe; ta je nosilka zahodne demokracije, v katero se naša država po osamosvojitvi vključuje z vsemi silami. Vendar je za področje vrednot in tako tudi za Katoliško Cerkev, ki je v našem kulturnem območju njihova glavna nositeljica, pojem civilne družbe hudo problematičen. Morebiti je o tej družbi v zadnjem času pri nas še najbolje razmišljal pisatelj Taras Kermauner v svojih versko kulturnih esejih, ki jih je naslovil *Bog in slovenstvo*. Tu pravi: »Civilna družba – razsvetljenjska družba – je nastala v 18. stoletju kot posledica spoznanja – izkustva – kam vodijo verske vojne; posebej tridesetletna vojna. Iz tega spoznanja sledi bistvo civilne družbe: strpnost, tako ideološka kot verska. Politika sama na sebi že temelji na strpnosti: na dopuščanju več ver – konfesij, s tem pa več bogov. Dolgo se je zdelo, da sta si politika civilne družbe in Bog v nasprotju: da Bog terja eno resnico, civilna družba pa več resnic in strpnost med resnicami. Je dopuščanje več resnic kaj drugega kot izločanje absolutnosti iz resnice? V civilni družbi dobimo relativne resnice, ustrezne za osebno rabo posameznikov in skupin, za njihov interes in potrebe, za orientiranje v tem svetu. Da bi te relativne resnice dosegle Boga, so premalo močne. Tako postaja civilna družba tudi s tega vidika in plati družba brez Boga: družba, ki je prešibka, da bi zmogla vero v Boga. Kakor je po eni strani civilna družba svobodna, produktivna, funkcionalna družba, je po drugi medla, koristoljubna, intelektualistična, brez močnih čustev, pa še ta, ki so ljudem ostala, so privatizirana.«[5]

Z razbitjem srednjeveške kozmične enovitosti, ki jo nadomesti razdeljenost interesov in dopuščanje obstoja mnogo resnic, ki morajo biti med seboj strpne, kakor zahteva aksiom civilne družbe, se tudi Cerkev danes nahaja pred močnim izzivom, kako ohraniti svoje neodtujljivo poslanstvo: sodobnemu svetu prenesti

[3] Prim. J. Daniélou – H. Marrou, *Zgodovina Cerkve 3,* Družina, Ljubljana 1994, 118.
[4] A. Mercati, *Raccolta di Concordati, I,* Tipografia poliglota Vaticana 1954, 821-844.
[5] T. Kermauner, *Bog in slovenstvo* (Versko kulturni eseji), Družina, Ljubljana 1993, 13-14.

odrešenjske vrednote, mu oznanjati evangelij, kar je temeljna dolžnost Cerkve, ne glede na to, ali živi in deluje v srednjeveški kozmični univerzalnosti ali v civilni družbi na prelomu v tretje tisočletje.

To dilemo pravzaprav čutita obe: Cerkev in država. Država kljub svojemu priseganju na vrednote civilne družbe, ki so po mnenju njenih teoretikov največja pridobitev človeškega rodu do danes, ve, da so pravzaprav v našem prostoru temeljne tiste vrednote, ki so krščanske in katoliške. Na teh je zgrajena kultura našega naroda in ves njegov odnos do življenja sploh. Takšna dilema pa ni le dilema naše mlade osamosvojene države, pač pa je dilema vseh držav, ki oblikujejo prostor civilni družbi. Zato moderne države iščejo različne načine reševanja opisane, do neke mere konfliktne situacije. Odnose s Cerkvijo rešujejo različno. Tako nekatere države v določenih primerih prepuste Cerkvi, da sama ureja nekatera vprašanja, ki jo zadevajo, drugje je prišlo do popolne ločitve med obema institucijama, tako da se vera pojmuje kot povsem privatna zadeva vsakega državljana. Ta ima namreč kot subjekt civilne družbe pravico, da živi iz tistih vrednot, ki se mu zde najbolj pravilne. Ta, zadnja oblika reševanja problema seveda ni reševanje problema, pač pa umikanje čistim rešitvam, ki ne prenesejo agnosticističnih pristopov na družbenem področju.

Ker je bilo razmejevanje med duhovno in svetno oblastjo tudi že pred uveljavljenjem civilne družbe v 18. stoletju nejasno, je v iskanju optimalnega načina za ureditev odnosov med Cerkvijo in državo prišlo do konkordatnega sistema, po katerem Cerkev in država urejata medsebojne odnose z obojestranskim sporazumom.[6] Takšen način reševanja pristojnosti Cerkve in države se sicer prične že mnogo prej, namreč s konkordatom v Wormsu leta 1122. Sklenila sta ga papež Kalist II. in cesar Henrik V. in traja do današnjih dni.[7] Zdi se, da je konkordatni način reševanja odnosov med Cerkvijo in državo — v bistvu gre za dogovorni način usklajevanja in razmejitev pristojnosti, ki je utrjen s pogodbo med državo in Cerkvijo, pa naj si bo obseg vsebine širši ali ožji — še posebej za obdobje civilne družbe posebej primeren.

Na pravnem področju obstaja v zvezi z načinom reševanja odnosov med Cerkvijo in državo več teorij. Teorija privilegijev, ki ima danes malo pristašev, zagovarja mnenje, da Cerkev, ki je po svojem izvoru nad državo, daje državi ali vladarju, torej civilni oblasti, določena pooblastila, od katerih more brez soglasja nasprotne strani vedno odstopiti ali pa vsebino sporazuma tudi spremeniti. Nasprotna tej je teorija legalitete, ki postavlja državo nad Cerkev. Država svoj odnos do Cerkve uredi z zakonom, ki ga more brez soglasja druge strani spremeniti ali od njega odstopiti. Spor navedenih teorij hoče rešiti, kot smo že omenili, teorija konkordata, ki pravi, da je konkordat sporazum med Cerkvijo in državo sporazum dveh samostojnih in neodvisnih oblasti. Vendar tudi glede narave pogodbe, ki jo predstavlja konkordat, nastopa več težav. Vsekakor gre za pogodbo, ki jo podpišejo najvišji predstavniki določene države in papež kot vrhovni voditelj Katoliške Cerkve. Gre za pisni dogovor dveh enakopravnih kontrahentov. Ta dogovor ureja pravni položaj Katoliške Cerkve v državi, ki podpisuje konkordat, v novejšem času pa tudi njen odnos do Vatikanske države.

[6] Prim. E. R. Huber, *Verträge zwischen Staat und Kirche im Deutschen Reich*, Breslau 1930, 212 sl; W. Weber, *Die Ablösung der Staatsleistung an die Religionsgesellschaften*, Stuttgart 1948, 31; A. Albrecht, *Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie*, Freiburg 1965, 86.

[7] A. Mercati, n. d., 18 sl.

Ko hočemo doumeti, kako bi bilo mogoče v našem prostoru danes najbolje urediti sožitje med Cerkvijo in državo, naj omenimo, kako so v preteklosti hoteli doseči isti cilj. Za mejnik vzemimo francosko revolucijo leta 1789, ki kljub problematičnosti dogodka nedvomno predstavlja pomemben mejnik v zgodovini političnega in kulturnega področja, ki mu pripadamo tudi mi.

Po tem letu je tudi za nas Slovence urejeval odnose med Cerkvijo in državo konkordat, ki je bil leta 1855 sklenjen med Avstro-Ogrsko monarhijo in Apostolskim sedežem. Zaradi vedno večjega vpliva liberalnih sil je imel v avstrijskem parlamentu dokaj žalostno zgodovino. Predvsem razglasitev dogme o papeški nezmotnosti leta 1870 je bil za omenjeni parlament zadosten razlog, da konkordat enostransko prekliče. V Jugoslaviji po letu 1918 z dogovori med Cerkvijo in državo ni bilo nič bolje. Konkordat, ki je bil že podpisan, je leta 1935 zaradi velikosrbskega imperializma propadel, ker ni bil nikdar ratificiran. V socialistični Jugoslaviji so bili po letu 1945 odnosi med Cerkvijo in državo sprva do skrajnosti zaostreni, posebej po imenovanju zagrebškega nadškofa Alojzija Stepinca za kardinala. Po tem dogodku je leta 1952 apostolski nuncij moral zapustiti Jugoslavijo. Nekaj več svobode je Cerkev pridobila s protokolom, ki je bil podpisan v aprilu 1966 in po Titovem obisku pri papežu Pavlu VI. leta 1971. V Sloveniji je bil v maju 1976 sprejet Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, ki je za tisti čas in tiste razmere, katerih glavna razsežnost je bila popolna odsotnost demokracije v politiki in ko je bilo prav tisto, kar je bilo prav za vodstveno oligarhijo, le predstavljal napredek, ker je na določen način jamčil osnovne svoboščine verskim skupnostim in s tem tudi Katoliški Cerkvi.[8] To je uvrščal med verske skupnosti, ne oziraje se, ali gre za vodilno versko skupnost, h kateri se prišteva več kot tri četrtine vseh Slovencev, ali za versko skupnost, ki združuje le nekaj ljudi. Tudi na ta način je takratna država hotela minimalizirati pomen Katoliške Cerkve za slovenski narod. Gre za načine in pristope, ki žal tudi danes, ko trdimo, da smo v demokratični družbi, niso preseženi.

V bistvu seveda noben demokratični sistem ne prenese posebnega zakona, ki urejuje položaj verskih skupnosti, ker vsaka posebna zakonodaja za to področje nekako getoizira tiste državljane, ki so verni. Po drugi strani pa s tem država pokaže, da so prav verske skupnosti po eni strani za državo del družbe, na katererega mora biti posebej pozorna, in po drugi, da mora nad njimi na poseben način bdeti, ker ji morejo postati nevarne. Ve namreč, da so verske skupnosti, v našem primeru na poseben način Katoliška Cerkev, nosilke vrednot, ki ne dopuščajo izkrivljanj; ta pa so na določen način značilna za vsako državo. Katoliška Cerkev je pri nas za svetno družbo poseben korekturni element, pa naj to država prizna ali ne. Da se v tem pogledu do danes pri nas ni nič spremenilo, morda še posebej v obdobju tranzicije, za katerega se zdi, da so pravi demokratični elementi v politiki tako prevečkrat odsotni, je razvidno tudi iz dejstva, da si nova politika tako zelo prizadeva na vsak način doseči nov Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti. Novo sredstvo torej, s katerim bo mogla vsaj delno omejiti korektive, ki prihajajo s strani tega dela civilne družbe. Ti za katerokoli vodstveno garnituro nikakor niso zanemarljivi, zato se jih vedno boji. Če je neka

[8] Z odnosi med Cerkvijo in državo v SFRJ se poglobljeno ukvarja A. Snoj v svoji doktorski tezi: *La condizione giuridica della Chiesa cattolica in Slovenia dal 1945 in poi* (Theses ad doctoratum), Romae 1986.

določena vodstvena politična garnitura učljiva, lahko spozna, da so do sedaj vse podobne vodstvene garniture in z njimi mnogokrat kar cele države prešle,[9] Cerkev pa ostaja, zato ima torej dovolj časa in manevrskega prostora za »tek na dolge proge«, ki velikokrat nasprotno stran, pa naj se ima za še tako pomembno, upeha že na začetku. Če je eno temeljnih načel naše ustave tisto, da je vse dovoljeno, kar ni prepovedano, potem je seveda popolnoma jasno, da posebnega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti ne potrebujemo in da ga ne sme biti, če nočemo del družbe, ki je pri nas večinski, getoizirati in s tem postaviti vladavino vrednot, ki so v manjšini (če seveda govorimo o delovanju v skladu s sistemom vrednot in ne za delovanje iz dneva v dan), v privilegiran položaj. Na ta način bi vzpostavili prevlado drž, ki si prizadevajo dosegati zgolj pragmatične cilje. Cerkev si vedno želi sobivati s takšnim sistemom v družbi, ki mu ne bi bilo treba vedno znova dokazovati, katere so tiste vrednostne osnove oblikovanja neke družbe, ki niso v nasprotju s temelji, ki pripadajo sami naravi človeka in družbe, ki naj jo oblikuje, če hoče ostati zvest svojemu človeškemu bistvu. Družbi, ki se trudi za temeljno poštenje v skrbi za opravljanje lastnih nalog, se Cerkve ni treba bati in se pred njo braniti s posebnimi zakoni, ki naj preprečijo njen vpliv v javnem življenju in ji zaprejo usta v tistih stvareh, ki bi mogle biti neprijetne za trenutne nosilce oblasti.

2. Drugi vatikanski koncil v odnosu do državne skupnosti

Dne 8. decembra 1965 so med slovesnim sklepom Drugega vatikanskega koncila koncilski očetje med drugimi poslanicami, ki so bile naslovljene svetu, poslali posebno sporočilo tudi vsem voditeljem narodov in držav. Tam je rečeno: »Slovesno izjavljamo: Spoštujemo vašo oblast in neodvisnost; spoštujemo vaše poslanstvo in priznavamo vaše pravične zakone; cenimo tako one, ki jih sestavljajo, kakor tiste, ki jih spolnjujejo. Vendar vam moramo povedati tole sveto resnico: Samo Bog je velik. Samo Bog je začetek in konec. Samo Bog je izvor vaše oblasti in temelj vaših zakonov. Res je, vaša naloga je, da skrbite za red in mir med ljudmi na zemlji. Toda ne pozabite: Bog, živi in pravi Bog, je Oče ljudi. Kristus, njegov večni Sin, je prišel in nam razodel ter nas poučil, da smo vsi ljudje bratje med seboj. Bog je veliki vzrok reda in miru na zemlji, kajti On je tisti, ki vodi človeško zgodovino, ker more le On nagniti človeška srca, da se odpovedo zlim strastem, iz katerih izvirajo vojne in nesreče. On je tisti, ki blagoslavlja kruh človeštva, ki posvečuje delo ljudem in njih trpljenje in ki jim daje veselje, katerega jim vi ne morete dati, ter moč v bridkostih, katerih vi ne morete potolažiti. V vašem zemeljskem časnem kraljestvu gradi Bog na skrivnosten način svoje duhovno, večno kraljestvo, svojo Cerkev. In kaj vas prosi ta Cerkev danes, po skoraj 2000 letih najrazličnejsih odnosov z vami, oblastniki tega sveta? To vam je povedala v enem glavnih odlokov tega koncila. Prosi vas samo za svobodo. Za svobodo, da veruje in da svojo vero oznanja. Za svobodo, da ljubi svojega Boga in mu služi. Za svobodo, da živi po njegovi blagovesti in da to blagovest prinaša ljudem. Ne bojte se tega! Cerkev je podobna svojemu Ustanovitelju, čigar skrivnostno delovanje ne krati vaših pravic, am-

[9] Papež Benedikt XV. je npr. dne 23. novembra 1921 razglasil, da konkordat sklenjen za Avstrijo leta 1855 tudi s cerkvene strani ima za ukinjenega, ker nasprotnega kontrahenta ni več.

pak ozdravlja, vse oplemenituje ter navdaja z upanjem, z resnico in z lepoto. Dovolite torej Kristusu, da vrši svojo očiščujočo dejavnost v človeški družbi. Ne križajte ga znova: to bi bilo bogoskrunstvo, ker je Sin Božji; to bi bil samomor, ker je Sin človekov. Nam pa, njegovim ponižnim služabnikom, dovolite, da brez ovir povsod širimo veselo novico evangelija miru, o katerem smo razmišljali na tem koncilu. Najprej bodo imeli od tega korist prav vaši narodi, ker Cerkev vzgaja za vas lojalne državljane, prijatelje socialnega miru in napredka.«[10]

Dokument, na katerega se sklicujejo koncilski očetje, je *Izjava o verski svobodi.* Ta predstavlja novo gledanje na problematiko, ki jo obravnavamo: predstavlja novo izhodišče za urejanje odnosov med Cerkvijo in državo. Sicer pa se bomo k *Izjavi o verski svobodi* še vrnili.

Koncil postavlja v središče človeka in njegovo nedotakljivo dostojanstvo. Prav isto želi uveljaviti v svojih odnosih do države oziroma političnih družb.

Enega izmed temeljnih besedil zadnjega koncila, ki opredeljuje odnose med Cerkvijo in državo, najdemo v *Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu.* Besedilo najprej opozorja, da je treba posebej v družbah, ki jih sestavljajo člani z različnimi nazori, dobro ločevati med državno skupnostjo in Cerkvijo, prav tako med tistim, kar v takšni državni skupnosti delajo kristjani v svojem imenu kot državljani, ki jih vodi krščanska vest, od tistega, kar delajo v imenu Cerkve, skupno s svojimi pastirji (prim. CS 76, 1). Dalje Cerkve nikdar ne smemo zamenjevati z državno skupnostjo, kajti Cerkev z nobeno ureditvijo ni povezana do take mere, da bi ne bila več znamenje zaščite in presežnosti človeške osebe z ozirom na neko državno konkretno skupnost (prim. CS 76, 2). Državna skupnost in Cerkev sta na lastnem področju druga od druge neodvisni in avtonomni, služita pa istemu človeku. Prav zato mora biti njuno sodelovanje zdravo; to bo namreč v korist človeka, ki mu služita. Država se mora dobro zavedati, da človek ni omejen le na časne zadeve. Kljub temu, da se zdi, da ima z njimi veliko ali kar preveč opraviti, ostaja njegova poklicanost za večnost neokrnjena (prim. CS 76, 3). Oznanjevanje evangelija je z ozirom na svojo naravo svojsko in je velikokrat kot poslanstvo in delo različno od postopkov, ki jih izvaja država. To navadno država težko razume. Pri tem se neredko ne zaveda, da je delo za oznanjevanje, kot poudarja koncil, podprto z Božjo milostjo in da rodi uspehe kljub navidezni premoči politične skupnosti, ki se vedno izkaže kot nekaj v času omejenega. Evangelij in poslanstvo oznanjevanja evangelija, s tem pa tudi Cerkev, presega časnost, ki je temeljna razsežnost določene politične skupnosti (prim. CS 76, 4). Koncil poudarja, da se Cerkev zaveda, da je na tem svetu časno prepleteno in povezano s tistim, kar v človeškem življenju presega ta svet; zato Cerkev sama uporablja časne reči, kolikor to zahteva poslanstvo, ki ga opravlja. Pri tem ne misli na določene pravice in privilegije, ki jih more dati državna oblast, mnogim se bo celo prostovoljno odrekla. Razvidno je namreč, da so bile prav takšne pravice in privilegiji velikokrat vzrok, da je politična skupnost od Cerkve pričakovala, da bo služila predvsem določeni politični strukturi in ne poslanstvu, ki ji je temeljno. Prav zato je bilo marsikje videti, da je njeno pričevanje postalo dvomno. Vendar pa Cerkev zase in za svoje delovanje zahteva popolno svobodo in prav tako pravico, da more izrekati nravno sodbo, tudi glede zadev s političnega področja, kadar to zahtevajo osnovne pravice ali zve-

[10] *AAS* 58 (1966), 10-11.

ličanje duš, pri čemer pa uporablja le tista sredstva, ki so v skladu z evangelijem in so v blagor vseh (prim. CS 76, 5).

Cerkev torej predlaga državni skupnosti »sana cooperatio«, zdravo sodelovanje, ker morata Cerkev in država služiti človeku, ki jima je zaupan. Cerkev je ponovno poudarila, kot je že pred tem tolikokrat v zgodovini, da ni v službi nobenega konkretnega političnega sistema. Ti sistemi so se vedno trudili, da bi, kot rečeno, Cerkev pridobili na svojo stran, zlepa ali zgrda. Niso spoznali svoje časnosti, pač pa so hrepeneli po večnosti, ki pa jim ne pripada, saj so po svoji naravi namenjeni določenemu času, v katerem morajo opraviti svojo nalogo in potem mesto prepustiti drugim. Cerkev nikdar ne more odstopiti od temeljnega poslanstva, ki ga ima. Zavest, da ni oblastni sistem, pač pa da služi človeku, tudi s svojimi hierarhičnimi pristojnostmi, je zadostno zagotovilo, da more vedno znova popraviti svojo povezanost s tosvetnimi oblastmi in v vsakem času preveriti in najti tisti način sodelovanja z njimi, ki bo v dobro človeka, torej poslanstva, za katerega je bila ustanovljena od Gospoda. Pri tem ni merilo sama sebi, pač pa je merilo njenega delovanja izven nje, jo neskončno presega, je Bog sam. Zato tako velikokrat ne more prepričati svetne oblasti, da s svojo avtonomijo in s svojimi cilji, ki so mnogokrat tuji tistim, ki jih zasleduje svetna oblast, misli popolnoma resno, da misli pri tem vztrajati, za vsako ceno, tudi za ceno mučeništva.

Svoboda, ki jo torej Cerkev pričakuje in ne samo pričakuje, jo zahteva, ni sama sebi namen. Prav tako ni namenjena temu, da bi Cerkev delala, kar se ji zljubi ali da bi morala imeti vedno zadnjo besedo. Prav tako ni namenjena temu, da bi si visoki predstavniki Cerkve mogli podrediti predstavnike svetne oblasti zaradi svojih koristi. Tako se velikokrat misli in govori. Namenjena je zgolj temu in samo temu, drugače je ni moč upravičiti, da bi Cerkev neovirano dosegala tiste cilje, ki jih ima od svojega Ustanovitelja, za katere je zadolžena in je dolžna doseči svoje cilje in zanje odgovarjati Bogu in ne ljudem. To pa je tisto največje zagotovilo za pristnost ciljev in delovanja, ki je ne more doseči nobena svetna oblast, ne s sodišči ne s kaznovanjem, tudi ne z vzgojo in samim izobraževanjem. Zapisana je namreč v vesti, ki temeljno presega kakršnokoli zunanje zagotovilo, ki ga more dati svetna družba. V tej razsežnosti ima torej Cerkev pravico zahtevati tako svobodo, ki je potrebna za nemoteno uresničevanje ciljev, za katere je odgovorna.

Ker je torej vest, ki je pravilno oblikovana, najvišji korektiv človekovega mišljenja in delovanja, predstavlja tudi temelj *Izjave o verski svobodi,* ki se na poseben način dotika vsakega človeka in tudi Cerkve v njenem odnosu do državne skupnosti.

Najvišjo potrditev je torej dobila svoboda kot vrednota v koncilskem dokumentu *Izjava o verski svobodi — Dignitatis humanae.*[11]

Tam koncil poudarja: »Ta vatikanski cerkveni zbor izjavlja, da ima človeška oseba pravico do verske svobode« (VS 2).

Prav tako razloži, v čem je ta svoboda: »Ta svoboda je v tem, da morajo biti vsi ljudje prosti od siljenja tako s strani posameznikov kakor s strani družbenih skupnosti in katerekoli človeške oblasti; in to tako, da v verskih rečeh ni dovo-

[11] Za poglobitev pojma verske svobode prim. L. Mistó, *Libertà religiosa e libertà della Chiesa. Il fondamento della relazione Chiesa-communità politica nel quadro del dibattito postconciliare in Italia,* Brescia 1982, 17-34.

ljeno nikogar siliti, da bi ravnal zoper svojo vest, niti ga ovirati, da ne bi – znotraj zahtevanih meja – ravnal po svoji vesti zasebno in javno, naj bo sam ali združen z drugimi« (VS 2).

Koncil poda tudi temelj te resnice, ki je v dostojanstvu osebe: »Ker vsem ljudem pripada dostojanstvo osebe, to je z razumom in svobodno voljo obdarjenih in torej k osebnostni odgovornosti dvignjenih bitij, jih že njihova narava sama priganja, so pa tudi naravno dolžni iskati resnico, zlasti tisto, ki zadeva religijo« (VS 2).

Pravica do svobode, ki jo razglaša koncil, ima tudi svojo določeno raztežnost: »Svobodo... ki gre posameznim osebam, jim je treba priznavati tudi takrat, kadar nastopajo skupno. Kajti človekova družbena narava religije same zahteva obstoj verskih skupnosti« (VS 4).

Omenjeni pravici pa so postavljene tudi meje: »Pri uporabljanju svobode katerekoli vrste je treba paziti na naravno načelo o osebni in družbeni odgovornosti... Ker ima razen tega svetna družba pravico, da se zavaruje pred zlorabami, ki bi bile mogoče pod pretvezo verske svobode, je zlasti stvar svetne oblasti, da zagotovi takšno varstvo. Vendar se to ne sme zgoditi na samovoljen način ali s krivičnim dajanjem prednosti eni strani, temveč v skladu s pravnimi predpisi, ki se ujemajo z objektivnim nravnim redom in ki jih terja učinkovita zaščita ter mirno usklajevanje pravic vseh državljanov, pa tudi zadostna skrb za tisti pošteni javni mir, ki obstoji v urejenem sožitju na osnovi resnične pravičnosti, ter za obvezno varstvo javne nravnosti... Sicer pa se je treba držati splošnega pravila neokrnjene svobode v družbi, po katerem je treba priznavati človeku kar največjo mero svobode, ki naj bo omejena samo, kadar in kolikor je to potrebno« (VS 7).

Iz navedenih odlomkov *Izjave o verski svobodi* je torej razvidno, da je dobrina svobode in pravica do verske svobode temeljna človekova pravica, nad katero nobena človeška oblast nima pristojnosti izvajati kakršnekoli omejitve; če seveda, in to priznava tudi koncil, ne gre za zlorabe. Tako tudi pravni red kake politične skupnosti te pravice ne more omejiti ali jo celo odvzeti, pa naj si zato umisli kakršenkoli izgovor.

Načelo verske svobode je po mnenju koncila tista osnova, na kateri morajo biti zgrajeni pristni odnosi med Cerkvijo in državo. Le na ta način bosta mogli obe, Cerkev in država, ohraniti svojo avtonomijo in tudi izvršiti tisto, za kar sta poklicani. Vsaka bo imela dovolj prostora za delovanje, ne da bi pri tem ovirala drugo. Prav tako bosta na ta način omogočili človeku, da se realizira kot bitje z neodtujljivim dostojanstvom, ki mu ga ni dala človeška skupnost ampak Bog. Pravico svobodnega delovanja torej Cerkev zahteva zase ob tem, ko jo priznava politični skupnosti; ne le načelno, pač pa predvsem v vsakdanjem življenju, ki pa mora biti seveda ustrezno pravno podprto: »V človeški družbi in vpričo katerekoli javne oblasti terja Cerkev zase svobodo kot duhovna avtoriteta, ki jo je postavil Kristus Gospod in ki ima po Božjem naročilu dolžnost iti po vsem svetu in oznanjati evangelij vsemu stvarstvu. Cerkev prav tako zahteva zase svobodo tudi zato, ker je tudi družba ljudi, ki imajo pravico živeti v svetni družbi po predpisih krščanske vere. Le če načelo o verski svobodi ni samo z besedami razglašeno in samo z zakoni določeno, ampak se tudi z iskrenostjo uveljavlja v praksi, tedaj šele dobi Cerkev tako pravno kakor tudi dejansko trdne pogoje za neodvisnost, kakršna je potrebna pri izvrševanju Božjega poslanstva in ki so jo cerkvene oblasti v družbi zahtevale z vedno večjim poudarkom« (VS 13).

Iz tega je torej razvidno, da se morata Cerkev in država v medsebojnih dogovarjanjih truditi za avtentično uresničitev načela verske svobode, pri čemer pa bo seveda treba upoštevati krajevne in časovne posebnosti posameznih območij, za katera se bo iskalo praktične rešitve, kar velja tudi za našo mlado državo. Država torej, kot predlaga *Izjava o verski svobodi,* mora v svojem pravnem redu zagotoviti versko svobodo svojim državljanom in se pri tem zavedati, da se ti v našem primeru združujejo v Katoliški Cerkvi, zato je dolžna Cerkvi dati tisto svobodo, ki ji v skladu s tem načelom pripada.

Po drugi strani ima tudi Cerkev trajno pravico in dolžnost, da to svobodo zahteva in jo tudi nadzoruje, tako v vzpostavljanju pravnega reda v tej zvezi kot tudi v načinu izvajanja te svobode v vsakdanjem življenju. Dolžnost Cerkve je tudi, da s svetnimi oblastmi ne sklepa takšnih kompromisov, ki bi kakorkoli omejevali ali zavirali njeno dolžnost prinašati evangelij vsem ljudem v katerem-koli času ali kraju.

3. Urejevanje odnosov z državo po Drugem vatikanskem koncilu

Koncil si je sicer prizadeval vzpostaviti nova načela za reševanje odnosov Cerkev – država, ni pa se toliko spuščal v načine praktičnega reševanja teh problemov. Tako lahko zaključimo, da za koncil ne obstaja idealen prototip reševanja odnosov z državo, ki bi se ga bilo treba obvezno držati. Iz spoznanj, ki si jih je Cerkev pridobila v teku zgodovine in tudi na podlagi ocene časa, v katerem živimo, se torej nujno ne zahteva, da je treba odnose z državo urediti s konkordati, prav tako ne s skupnimi pravnimi določili in ne po načinu ločitve Cerkve in države.

Ko iščemo namige o konkretnih pristopih na tem področju, se moremo ponovno nasloniti na *Izjavo o verski svobodi.* Tu koncil obravnava tudi možnost, da bi bil s strani države določeni verski skupnosti priznan poseben položaj, zato poudarja: »Če se zaradi posebnih okoliščin kakšnega naroda daje eni verski skupnosti posebno državljansko priznanje v pravni ureditvi države, je potrebno, da se obenem vsem državljanom in vsem verskim skupnostim prizna in zagotovi pravica do svobode v verskih zadevah« (VS 6).

Besedilo sicer predpostavlja hipotetično možnost in tudi jasno izraženo zaskrbljenost, da bi lahko verska svoboda zaradi posebnih kulturnih ali zgodovinskih okoliščin ne bila priznana vsem verskim skupnostim. V takšnih posebnih okoliščinah naj bi se torej ne govorilo o konfesionalnosti neke državne skupnosti, pač pa le o posebnem pravnem statusu, ki ga politična skupnost priznava določeni verski skupnosti. Gre torej za nekakšen sociološki konfesionalizem. Koncil tako zavrača možnost državne vere po starem pojmovanju, pač pa uveljavlja formulo »sociološka konfesionalnost«, ki je lahko posledica posebnih zgodovinskih, kulturnih ali sociooloških okoliščin, npr. dejstva, da večina državljanov kake države izpoveduje določeno vero. V takšnem primeru koncil dopušča možnost, da gre določeni veroizpovedi v kaki državi privilegiran položaj s tem, da pravice manjšin na verskem področju niso okrnjene. Pri tem se mora politična oblast varovati, da bi kakorkoli posegala v notranje zadeve tudi tiste verske skupnosti, ki ji je zaradi posebnega položaja priznala določene privilegije.[12]

[12] Prim. I. M. Martínez, *L'attuale dottrina cattolica sui rapporti fra Chiesa e lo Stato*, v: AA. VV., *Corso di Diritto Canonico II*, Brescia 1976, 350.

Omenjena pravila bi veljala za morebitno katoliško državo, čeprav je treba reči, da je veliko več tovrstnih pojavov v islamskih in budističnih državah. Kakorkoli že, iz koncilskega teksta je jasno razberljivo, da je najvišja vrednota, ki jo na tem področju brani koncil, verska svoboda.

Pri tem naj ponovno spomnimo na znameniti tekst *Pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu,* kjer Cerkev izjavlja, da se bo prostovoljno odpovedala vsem privilegijem, ki jih je v teku zgodovine in v različnih meddržavnih sporazumih pridobila s strani svetnih družb. V tej zvezi je zanimiva izjava španskega episkopata, ki pravi: »Če določen tip sodelovanja med Cerkvijo in državo, ki je upravičen v določenem prostoru in času, daje samo videz, kakor da naj bi bila Cerkev temeljno vezana na določeno obliko kulture ali na določeni politični sistem, je potrebno pojasniti, da temu ni tako, tudi za ohranitev potrebne neodvisnosti na področju pravnih odnosov med obema ustanovama.[13]

Koncil torej daje za pogovore z državami jasna izhodišča, zahteva strogo upoštevanje koncilskih navodil in prav tako upoštevanje različnih okoliščin, v katerih se nahaja določena civilna družba. Pri tem pa je treba skrbno proučiti pastoralne kriterije, ki so temeljni pri oblikovanju sporazumov.[14] Pri tem naj poudarimo, da teorija javnega prava, ki zagovarja vključenost Cerkve v katerekoli civilnopravne sisteme na ta način, da bi bila podrejena državni ali civilni suverenosti, ni sprejemljiva. Prav nasprotno, načelo o verski svobodi zahteva, da priznamo enkratno pravno obravnavo vsem subjektom v družbi, torej tudi Cerkvi. To je poudarjeno tudi v navedenem besedilu *Izjave o verski svobodi,* ki tudi v primeru določenih privilegijev, ki jih država daje določeni verski skupnosti, zahteva tudi za druge takšne pravice, da morejo svobodno in brez omejitev opravljati svoje poslanstvo.

Pri tem, ko razpravljamo o razmerjih med verskimi skupnostmi, ki naj bodo med seboj enake, moramo ločiti med enakostjo med verskimi skupnostmi in enako svobodo, ki naj bo tem zagotovljena. Tako načelo enakosti, ki ga vsebujejo številne ustave, ni v tem, da država zagotovi vsem verskim skupnostim popolnoma enake pravice, pač pa da jim zagotovi tisto, kar jim gre. Če bi torej uveljavljali absolutno enakost med verskimi skupnostmi, bi bili na napačni poti. Govorimo torej o relativni enakosti, ki mora biti konkretna in pravna. Tako moramo uveljavljati načelo: ne vsem isto, pač pa vsakemu svoje.

V omenjenem postopku mora torej državna skupnost upoštevati identiteto in posebnosti določene verske skupnosti. Ta sodba pa ne sme biti vrednostna, pač pa zgodovinsko-socialna. Če država pravilno uveljavlja načelo laičnosti, potem si ne more vzeti pravice dajati teološko-vrednostne sodbe o posameznih verskih skupnostih. Prav tako ne more odločati tudi o etični vrednosti in tudi ne o tem, ali je prisotnost kake verske skupnosti v državi koristna. O potrebnosti ali nepotrebnosti obstoja določene verske skupnosti torej ne morejo odločati državni organi, pač pa je to sodbo treba prepustiti celotnemu prepričanju državljanov. Država pa more in mora na podlagi zgodovinsko sociooloških dejstev ugotoviti, katere verske skupnosti imajo za njen prostor večji pomen. Upoštevajoč polno versko svobodo, mora potem prav na podlagi te presoje dati vsaki tisto, kar ji gre.

[13] *Cerkev in politična skupnost,* v: *Il Regno-Documenti,* 18 (1973), 64.

[14] Prim. A. Nocora, *Il Concordato nella conscienzia e nella prassi attuali nella chiesa,* v: *Le due sponde. Morte e risurrezione dei concordati,* Milano 1984, 140-141.

Pri tem, ko ugotavljamo, da država ni pristojna dajati vrednostne sodbe o kvaliteti posamezne verske skupnosti, pa mora verski fenomen upoštevati. Prav tako mora država versko življenje ščititi in ga na svojem ozemlju pospeševati, najsi gre za državljane kot posameznike ali za skupine, ki se zbirajo z verskimi cilji.

Izhajajoč iz odgovornosti, ki jo ima država do verskih ciljev svojih državljanov, mora imeti država do posameznih verskih skupnosti takšen odnos, da bo uresničeno načelo dati vsaki verski skupnosti, kar ji pripada. S kulturno-zgodovinskega stališča bo mogoče državi presoditi, ne samo kvantitativno, pač pa tudi kvalitativno, kako naj v konkretnem primeru ravna. Identiteta posamezne verske skupnosti bo tisto merilo, kot poudarja *Izjava o verski svobodi,* ki bo opredelil odločitev, kaj kateri od verskih skupnosti s strani države pripada. *Izjava o verski svobodi* zavrača sistem privilegijev kot optimalni način reševanja odnosov med Cerkvijo in državo, po drugi strani pa zavrača tudi uniformiranost teh odnosov, kar bi moglo povzročiti nekakšno uravnilovko in linearno enakost vseh verskih skupnosti, ne glede na njihov zgodovinsko-sociološko-kulturni pomen, ki ga v kakem narodu imajo. Pri tem mora država poskrbeti za pravno reševanje odnosov z verskimi skupnostmi, ko je upoštevala specifičnost vsake od teh. Prav je torej, da z vsako od verskih skupnosti posebej pravno uredi medsebojne odnose.

Tu pa vstopi konkordat kot posebno sredstvo za ureditev odnosov med Katoliško Cerkvijo in državo. Konkordat je bilateralni dogovor z upoštevanjem popolne enakosti tako Cerkve kot države. Drugi vatikanski koncil se do konkordatnega načina urejevanja odnosov med Cerkvijo in državo ni posebej opredeljeval. Noben koncilski dokument o konkordatu posebej ne govori. Prav tako niso bili izdelani kriteriji, ki jih koncil zahteva za sestavljanje novih konkordatnih pogodb.

Takšna ugotovitev pa ne pomeni, da je koncil zavzel negativno stališče do konkordatnega reševanja odnosov Cerkev — država. Koncil se je namreč posvečal predvsem izhodiščem, ki jih je treba upoštevati pri reševanju teh vprašanj in ne praktičnim rešitvam. Pri tem je treba upostevati izjavo papeža Pija XII. z dne 6. decembra 1953: »Konkordati morajo Cerkvi zagotoviti trdno, pravno in stvarno podlago za delovanje v določeni državi, za dosego polne neodvisnosti in ciljev, ki jih narekuje sveto poslanstvo, ki ga Cerkev ima.«[15] Če se koncil ni posebej izjasnil o konkordatni materiji, ne moremo zaključiti, da je konkordat kot možno obliko reševanja odnosov med Cerkvijo in državo obsodil.

Upoštevajoč vse, kar smo povedali zgoraj, moremo trditi, da v določenih državah zaradi zgodovinsko-kulturno-sociološkiih razlogov konkordat predstavlja najboljšo možno rešitev sobivanja države in Cerkve. Konkordat v tem primeru Cerkvi zagotovi status enakosti v odnosu do države.

Pri oblikovanju konkordata se je seveda treba predvsem ogibati rešitev, ki bi predpostavljale privilegije za eno ali za drugo stran. Prav tako je treba doseči, da se pristojnosti ene in druge oblasti ne bodo mešale ali pokrivale. Vzpostaviti je torej treba takšno stanje, da bo med Cerkvijo in državo pravo sodelovanje ob upoštevanju pristojnosti vsake in v korist ljudi, ki jih tako Cerkev kot tudi država vodita k ciljem, za katere sta pristojni. Na ta način bosta Cerkev in država delovali v korist posameznikov in celotnega naroda. Vrhovno načelo pa, ki mo-

[15] Prim. *AAS,* 45 (1953), 802.

ra voditi obe, Cerkev in državo, pri medsebojnih pogajanjih, pa je načelo verske svobode. Načelo verske svobode tako postane uresničeno v določenih konkretnih okoliščinah, ki jih ureja konkordat.[16]

Da moremo govoriti o združljivosti določenega konkordata z načelom verske svobode, morajo biti izpolnjeni trije pogoji: upoštevati je treba specifičnost določene civilne družbe, upoštevati tudi pravice drugih verskih skupnosti, da torej nekatere niso privilegirane, in da se za vse državljane in za vse verske skupnosti upošteva načelo verske svobode.

V korist teze, da je koncil še naprej upošteval konkordat kot možno obliko reševanja odnosov med Cerkvijo in državo, govori dejstvo, da je bila po koncilu konkordatna dejavnost cerkvene diplomacije dokaj živahna. Z različnimi državami so bili sklenjeni mnogi dogovori, ki imajo naravo konkordata, čeprav mnogi navzven niso pogodbe, ki bi bile konkordati v pravem in polnem pomenu besede, vsebujejo pa konkordatne elemente.

Konkordat torej ni sredstvo za dosego sožitja z državo, ki bi ga koncil zavrnil. Koliko ga bo mogoče aplicirati v posameznih primerih, bo odvisno od zgodovinsko političnih razmer, v katerih se nahajata Cerkev in država določenega področja. Seveda pa niso izključeni tudi drugačni načini za reševanje teh odnosov. Ti bodo prišli v poštev, če se bo izkazalo, da bodo v teh pogajanjih bolj primerni in zato bolj plodonosni.

4. Ureditev odnosov med Katoliško Cerkvijo in državo pri nas

Ena največjih zablod polpreteklega obdobja je bilo predvsem praktično ravnanje, kot da se je zgodovina pričela šele s tem obdobjem, da torej vse, kar je bilo prej, nima nobene vrednosti, da se iz zgodovine ne moremo nič naučiti. To je seveda hudo napačno prepričanje, ki je med drugim tudi botrovalo popolnemu polomu sistema in filozofije, ki mu je bila podložena. Predvsem v odnosih med Cerkvijo in državo nam more biti zgodovina pomembna učiteljica, da bi ne ponavljali starih napak in z njimi zaznamovali časa, v katerem živimo. Vsak čas sicer zase trdi, da je prelomni čas, vendar za naš čas to do neke mere zares lahko trdimo. Oblikovala so se namreč merila, po katerih je človek postavljen v središče dogajanja v družbi in v Cerkvi. Sprejeti so bili pomembni mednarodni dokumenti, ki ščitijo človeka in njegove pravice. V teh so zapisane tudi pravice do izpovedovanja vere, življenja po veri in tudi organiziranja na temelju izpovedovanja vere. V civilnem področju so ti dokumenti predvsem *Splošna deklaracija o človekovih pravicah,* sprejeta v OZN 10. decembra 1948, podobno *Evropska konvencija za zaščito človekovih pravic,* podpisana v Rimu 4. novembra 1950. V Katoliški Cerkvi je na novo opredelil omenjeno razsežnost Drugi vatikanski koncil s svojimi dokumenti. Na objektivnem področju je zagotovljeno, da moremo prav v naših časih uravnotežiti odnose med Cerkvijo in državo, tudi pri nas. V tem duhu je bila v okviru Mešane krovne komisije Rimskokatoliške Cerkve in Vlade Republike Slovenije za ureditev medsebojnih odnosov enoglasno sprejeta razlaga 7. člena naše Ustave, ki govori o ločenosti države in verskih skupnosti. Tam je v zapisano: »Mešana krovna komisija so-

[16] Prim. L. Spinelli, *Alcune puntualizzazioni sul problema concordatario italiano,* v: *Il diritto Ecclesiastico,* 88 (1977), I, 440.

di, da je koristno, da ob polnem upoštevanju medsebojne neodvisnosti in avtonomije država in Katoliška Cerkev sodelujeta in se na osnovi spoštovanja Ustave, mednarodnih dokumentov o človekovih pravicah in zakonov Republike Slovenije sporazumevata v zadevah, kjer se v svojem delovanju srečujeta. Mešana krovna komisija si bo prizadevala za ureditev pravnega položaja Rimskokatoliške Cerkve v obliki sporazuma med njo in državo. Končni cilj njenega prizadevanja je celovito jamstvo in spoštovanje pravice do religioznega verovanja in bogatega duhovnega življenja državljanov«.

Bog daj, da bi bilo zadosti politične volje in prave modrosti, da to tudi uresničimo!

Povzetek: **Borut Košir, Odnosi med cerkvijo in državo**

Katoliška Cerkev in država sta bili vsaj v prvih 18. stoletjih zaradi objektivnih okoliščin močno povezani. Čeprav sta si bili mnogokrat med seboj nasprotni, je bilo nujno potrebno najti način sožitja med obema institucijama v dobro ljudem, ki sta jim služili. Šele v drugi polovici 19. stoletja, ko je prenehala obstajati papeška država, zasledimo postopno in stvarno ločevanje Cerkve od države, ne glede na prizadevanja francoske revolucije iz leta 1789.

Moderna država odnose s Cerkvijo rešuje različno. Nekje prepusti Cerkvi, da sama ureja nekatera vprašanja, ki jo zadevajo, drugje je prišlo do popolne ločitve med obema ustanovama, tako da se vera pojmuje kot popolnoma zasebna zadeva vsakega državljana. Ker je bilo razmejevanje med duhovno in svetno oblastjo tudi nejasno, je v teku reševanja odnosov med Cerkvijo in državo prišlo do konkordatnega sistema, po katerem Cerkev in država urejata medsebojne odnose z obojestranskim sporazumom.

Drugi vatikanski koncil je vnesel v reševanje omenjenih vprašanj nova izhodišča. Pri tem mislimo predvsem na *Pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu* in na *Izjavo o verski svobodi.* Cerkev se želi odpovedati starim privilegijem in k temu poziva tudi državo. Na ta način naj bo zares spoštovano načelo verske svobode, ki mora biti vrhovno načelo pri reševanju medsebojnih odnosov. Verske skupnosti naj bodo s strani države obravnavane enako, vendar koncil ne zagovarja linearne enakosti, pač pa načelo, da je treba dati vsakemu, kar mu gre, upoštevajoč zgodovinsko-kuturno-politično-sociološke danosti, ki opredeljujejo dejanski položaj kake verske skupnosti v določeni državi.

Želeti je, da bi tudi mlada slovenska država upoštevala ta izhodišča in tudi različne mednarodne dokumente, ki govore o osnovnih človekovih pravicah. Tam so zagotovljene tudi pravice do izpovedovanja vere in do življenja po veri.

Summary: **Borut Košir, Relations between Church and State**

Due to objective circumstances the Church and the state were strongly connected during the first 18 centuries. Though they were often opposed to each other it was essential to find a way of co-existence of both institutions for the benefit of people they both served. Only in the second half of the 19th century

when the Papal States ceased to exist, a gradual and real separation of Church and state set in, irrespective of the endeavours of the French revolution in 1789.

Modern states regulate the relations with the Church in different ways. In some countries the state leaves the Church to deal itself with the questions concerning it, in other countries the two institutions are completely separate and religion is considered a private matter of each citizen. Since it was also unclear how the spiritual and secular power were delimited from each other, a concordatory system was set up where the Church and the state have been regulating their relations by mutual agreement.

The Second Vatican Council brought new starting points in the regulation of the above questions, especially in the constitution *Gaudium et spes* and *Declaration on Religious Freedom*. The Church wants to renounce its privileges and invites the state to do the same. This would contribute to a real observation of the principle of religious freedom, which should be the supreme principle at regulating mutual relations. Religious communities should be dealt with equally by the state, yet the Second Vatican Council does not advocate linear equality but the principle that everyone should get what he is entitled to under the consideration of historic, cultural, political and sociological conditions defining the real situation of a religious community in a certain country.

It is desirable that the young Slovenian state would consider these principles and also different international documents dealing with basic human rights. The rights to profess a faith and to live according to it are guanranteed in them as well.

Jože Krašovec

Forgiveness and the Call to Repentance in Isaiah 44 - 66

The collection of oracles ascribed to Deutero-Isaiah (chs. 40 - 55) is usually designated the Book of Consolation, and many of them are prophecies of salvation. Thematic and literary consistency, allied to some clear historical facts and allusions, show that at least most of these oracles were written by one person in the period between the fall of Jerusalem (587 BC) and the collapse of the Babylonian empire (538 BC). The anonymous prophet addresses a despairing people in exile, announcing an imminent turning point in Israel's fortunes: its people will return to their homeland even more gloriously than did their fathers after leaving Egypt. This orientation towards the future is, however, intimately linked with a harking back to the origin of the history of the world, of Israel, and of the nations. God is Creator, the prophet proclaims. The will of the only Ruler over Israel and the nations is to deliver the chosen people. The desolation of earlier years was caused by their guilt, which has now been expiated. The prophet sees the whole of history as a unity. In face of the self-pitying lamentation of the Jews in exile, he points to the reasons for punishment and to the possibility of forgiveness and restoration. The message to the people is summarised at the beginning of the account of the prophet's commission (40,1-2).

Trito-Isaiah (chs. 56 - 66) is from the thematic as well as the literary point of view less unified than Deutero-Isaiah. A new preacher addresses himself to his people in a new situation, after their return to Judah. He follows his predecessor in proclaiming deliverance (cf. 57,14-20; 60 - 62; 65,16b-25; 66,616). This nucleus has, however, been expanded by additions dating from different times, and the following themes are treated in it: the people's complaints, the prophet's response with its charges of guilt, a recital of reasons of the present misery and a statement of the conditions for forgiveness and restoration, a confession of guilt, and a proclamation of forgiveness and salvation.[1]

[1] For chs. 40 - 66 of the book of Isaiah as a whole or in their constituent parts cf. especially: F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah II,* CFThL, T.&.T. Clark, Edinburgh 1875; B. Duhm, *Das Buch Jesaia,* HK, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1892, 1968; P. Volz, *Jesaia II,* KAT IX, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, Leipzig 1932; E.J. Kissane, *The Book of Isaiah II,* Browne and Nolan, Dublin 1943; J. Muilenburg and H.S. Coffin, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66,* IntB 5, Abingdon, Nashville, New York 1956, 381-773; C. Westermann, *Das Buch Jesaja: Kapitel 40-66,* ATD 19, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966 - English translation

1. Deutero-Isaiah (Chapters 40 - 55)

Deutero-Isaiah comprises over 50 sayings, most of them addressed to the Jews in exile. The proclamation of salvation leads to comment on the Persian king Cyrus and on Babylon. Cyrus is sometimes referred to obliquely (cf. 41,2,25; 45,13; 48,14), while in 44,28 and 45,1 he is named and greeted as God's »shepherd« and »his anointed« respectively because he was called »to subdue nations before him and ungird the loins of kings, to open doors before him that gates may not be closed« (45,1). On Babylon, however, the severest of judgments is pronounced. In ch. 47 there is a unique poem of doom that predicts its fall, using particularly harsh language containing no glimmer of mercy: »I will take vengeance *(nāqām 'eqqāh)* and I will spare no man« (v. 3b). Verse 11 is particularly striking:

> But evil shall come upon you,
> for which you cannot atone *(lō' tēdĕ'î šahrāh);*
> disaster shall fall upon you,
> which you will not be able to expiate *(lō' tûkĕlî kappērāh);*
> and ruin shall come on you suddenly,
> of which you know nothing.[2]

by D.M.G. Stalker, *Isaiah 40-66: A Commentary,* OTL, SCM Press, London 1969; E.J. Young, *The Book of Isaiah II: Chaps. 40-66,* NIC, Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1972; P.-E. Bonnard, *Le Seconde Isaïe: Son disciple et leurs éditeurs: Isaïe 40-66,* EtB, J. Gabalda, Paris 1972; R.N. Whybray, *Isaiah 40 - 66,* NCBC, Wm.B. Eerdmans / Marshall, Morgan & Scott, Grand Rapids / London 1975; A.S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah: Chapters 40 - 66,* CBC, Cambridge University Press, Cambridge 1975; P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic,* Fortress Press, Philadelphia 1975, 32-208: »Isaiah 56 - 66 and the Visionary Disciples of Second Isaiah«; K. Elliger, *Deuterojesaja: 1. Teilband: Jesaja 40,1 - 45,7,* BK.AT XI/1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978; R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte: Eine Untersuchung von Jes 40 - 48,* VT.S 31, E.J. Brill, Leiden 1981; H.G.M. Williamson, *Isaiah 63,7 - 64,11. Exilic Lament or Post-Exilic Protest?,* in: *ZAW* 102 (1990), 48-58; B. Janowski, *Er trug unsere Sünden: Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung,* in: *ZThK* 90 (1993), 1-24; O.H. Steck, *Der Gottesknecht als »Bund« und »Licht«: Beobachtungen im Zweiten Jesaja,* in: *ZThK* 90 (1993), 117-34; A.R. Ceresko, *The Rhetorical Strategy of the Fourth Servant Song (Isaiah 52:13 - 53:12): Poetry and the Exodus - New Exodus,* in: *CBQ* 56 (1994), 42-55.

[2] The charges brought against Babylon are cruelty and arrogant self-assurance, indicative of a general attitude of the Babylonian empire (cf. vv. 5-12). Particularly significant are vv. 6-7:

> I was angry with my people,
> I profaned my heritage;
> I gave them into your hand,
> you showed them no mercy *(rahămîm);*
> on the aged you made your yoke
> exceedingly heavy.
> You said, »I shall be mistress for ever,«
> so that you did not lay these things to heart
> or remember their end.

The charge of arrogance reappears in vv. 8 and 10: *'ănî wĕ'apsî 'ôd,* »I am, and there is no one besides me.« Concerning God's attitude to Israel, the idea that God himself has delivered Israel into the hands of Babylon signifies a very distinctive theology of Hebrew prophecy (cf. 43,28; Jer 27,6).

In such a setting, the oracles addressed to the exiles are all the more remarkable, for in them the dominant theme is proclamation of forgiveness and recognition of atonement for guilt. The prophet feels obliged to set forth the reasons for forgiveness and, in order to counter misinterpretations of the past and to dispel illusions concerning the future, he must occasionally reject the complaints of the people and call them to repentance. The following sections deal with this or other, interrelated aspects of forgiveness: 40,1–11; 43,22–28; 44,21–22; 48,1–11.18–19; 50,1–3; 52,13 – 53,12; 54,1–10; 55,6–11. The longer ones will be studied separately, while the shorter will be linked to the discussion of 40,1–11 and 54,1–10.

a) Forgiveness is the Foundation of Deliverance (40,1–11; 54,1–10)

The section 40:1–11 provides an account of the prophet's commission rather than of his call. There is no superscription identifying the writer. He effaces himself, for all that matters here is to proclaim the message of deliverance. His poem consists of an interlinked series of four sections: verses 1–2, 3–5, 6–8, and 9–11. The first of these is a starting-point that determines the significance of the composition and indeed of the book as a whole. The prophet delivers God's words in the form of a cry to unspecified hearers:

Comfort, comfort my people *(naḥămû naḥămû 'ammî),*
  says the Lord.
Speak tenderly to Jerusalem,
  and cry to her
that her warfare is ended *(kî mālă'āh ṣĕbā'āh)*
  that her iniquity is pardoned *(kî niršāh 'āwônāh)*
that she has received from the Lord's hand
  double for all her sins *(kiplayim bĕkol-haṭṭō'têhā).*

The urgency of his tone reflects the desperate situation of the exiles: their desolation was complete, and it must have appeared that no one could comfort them. In 51,19, the prophet asks: ... *mî 'ănaḥămēk,* »... who will comfort you?«[3] In Lam 2,13b, there is a similar question: »What can I liken to you, that I may comfort you *(wa'ănaḥămēk),* O virgin daughter of Zion?« In Lam 1:2b, appears the statement: *'ên-lāh mĕnaḥēm* ..., »she has none to comfort her ...«; in Lam 1,9b.17a: ... *'ên mĕnaḥēm lāh,* »... she has no comforter«; and in Lam 1,16b: ... *kî-rāḥaq mimmennî mĕnaḥēm,* »... for a comforter is far from me ...« But in these opening verses of Isa 40 the prophet announces God's proclamation vigorously: »Comfort, comfort my people ...«[4] Other passages also show that the root *nḥm* is of the utmost importance in Deutero-Isaiah. In 49,13b, the prophet declares: »For the Lord has comforted his people, and will have compassion on his afflicted.« And

[3] In view of the interrogative pronoun *mî,* the first person singular *'ănaḥămēk* of MT has to be rendered by the third person, as in 1QIs[a] *(ynḥmk).*

[4] The duplication of a cry at the beginning of a particular proclamation is a transgressions for my own sake...«; 48,5: »I, even I, have spoken and called him...«; 48,11: »For my own sake, for my own sake, I do it...«; 51,9 and 52,1: »Awake, awake...«; 51,17: »Rouse yourself, rouse yourself...«

in 51,3a, he says: »For the Lord will comfort Zion; he will comfort all her waste places ...« In 51,12a, God himself speaks emphatically: »I, I am he that comforts you ...« (cf. Isa 12,1; Jer 31,13; Zech 1,17; Ps 86,17).

The contexts of all these statements make it plain that God alone can comfort the stricken people because the divine power and goodness alone can bring about a change in their fortunes. The anonymous prophet knows, however, that God's compassion and comfort presuppose fulfilment of certain conditions on the part of the people. Recognition that disaster was an inescapable consequence of Israel's guilt, and that it carries the mark of God's anger, signifies that real change can occur only after that guilt has been expiated. The new age, the deliverance, is essentially marked by God's forgiveness. The announcement of an imminent deliverance is occasioned by the recognition that Israel has already atoned for her guilt by protracted suffering, and that God has forgiven her evildoing.

Just as the account of the prophet's commission is a prologue to the book as a whole, the declaration in 40,2bc obviously provides a key to the interpretation of all declarations and statements concerning the relationship between punishment and forgiveness in Deutero-Isaiah. Directly, this proclamation of God's forgiveness concerns only the immediate future, but indirectly it implies an interpretation of past history as well as a perspective for the future. The prologue makes an indirect reply to the people's complaints about their present state, but it also affirms that the future destiny of Israel will depend on her attitude to the God of the covenant. Looking back, the prologue calls for an examination of conscience; looking forward, it points to the need for reform. How widespread the common complaints of the people were is discernible in many oracles addressed to them, and the prophet must therefore declare the word of God that Israel was fully responsible for what had happened to her (cf. 43,26-28; 47,6; 48,9-11; 50,1). In 50,1, he announces:

Thus says the Lord:
»Where is your mother's bill of divorce,
with which I put her away?
Or which of my creditors is it
to whom I have sold you?
Behold, for your iniquities *(ba'ăwônōtêkem)* you were sold,
and for your transgressions *(ûbĕpiš'êkem)* your mother was put away ...«

The recognition that a change has now taken place has resulted in declarations that God has forgiven Israel's iniquity (cf. 43,25; 44,21-22; 48,9-11; 53,5.10-12; 54,7-8). In 44,21-22, God speaks through the prophet:

Remember these things, O Jacob,
and Israel, for you are my servant;
I formed you, you are my servant;
O Israel, you will not be forgotten by me.
I have swept away your transgressions *(pĕšā'êkā)* like a cloud,
and your sins *(haṭṭō'wtêkā)* like mist;
return to me *(šûbāh 'ēlay)*, for I have redeemed you.

In the magnificent poetic oracle 54,1-10 is found the most powerful proclamation of God's forgiveness. The promise is so overwhelming that the poem begins with a hymn of praise: »Sing, O barren one ...« It ends with a proclamation that points beyond Israel's historical reality. Verses 7-10 run:

For a brief moment I forsook you,
but with great compassion *(ûběraḥămîm gědōlîm)* I will gather you.
In overflowing wrath for a moment
I hid my face from you,
but with everlasting love I will have compassion on you *(rīḥamtîk)*,
says the Lord, your Redeemer.
For this is like the days of Noah to me:
as I swore that the waters of Noah
should no more go over the earth,
so I have sworn that I will not be angry with you
and will not rebuke you.
For the mountains may depart
and the hills be removed,
but my steadfast love shall not depart from you,
and my covenant of peace shall not be removed,
says the Lord, who has compassion on you *(měraḥămēk)*.

Verses 7-8 of this oracle of salvation re-echo God's proclamation in the prologue (40,2bc). But here, the focus is not only on the recognition that God's attitude to Israel will be changed, but also on the continuance and permanence of divine love in the new age. The reference to God's promise to Noah in the Flood narrative (Gen 8,21-22) makes it plain that the present turning point is considered to be as crucial as the renewal of mankind after the great catastrophe of primeval times. The significance of comparing the two events can, however, be properly understood and appreciated only if all their concomitant circumstances are taken into account. In both cases the promise is uttered by God the Creator, the only absolute Ruler of the world and the nations, and in both the promise follows a catastrophe of exceptional gravity. It would appear obvious that such punishment must bring about purification of the land and atonement for evildoing. In both cases, too, a remnant survived disaster, and only to them is God's promise addressed. Its proclamation was possible only after the humankind had fulfilled certain conditions, and the new humanity became the sign of hoping against hope that no similar catastrophe would supervene in future.

The comparison between the crux of the Flood narrative and Deutero-Isaiah does not, however, mean that the Babylonian exile contradicts God's promise in Gen 8,21-22. It signifies rather that the promise is not unconditional. There is an analogy, but not uniformity, between the two cases. The Babylonian exile did not affect the whole of humanity, and the remnant was not just a single family but a considerable number of faithful Jews. These differences make it all the more plain that God's proclamation in both cases is unconditional only in regard to the covenant as such: *vis-à-vis* the individual it is always conditional. Only those who remain faithful to their God will partake in the glory of divine salvation.

There are two passages in Deutero-Isaiah that confirm this conclusion clearly: 48,18-19 and 55,6-9. The first of these reads:

O that you had hearkened to my commandments!
Then your peace would have been like a river,
and your righteousness like the waves of the sea;
your offspring would have been like the sand,
and your descendants like its grains;
their name would never be cut off
or destroyed from before me.

This passage may have been added later, but it shows how the message of Deutero-Isaiah was understood by the faithful Jews. The declaration in 55,6-9 was most probably made by Deutero-Isaiah himself. It constitutes the first part of the epilogue to the book of Deutero-Isaiah (55,6-13) and serves a similar function to that of the prologue (40,1-11) – that of summarising the main theme of the book as a whole. Verses 6-9 read as follows:

Let the wicked forsake his way,
and the unrighteous man his thoughts;
let him return to the Lord, that he may have mercy on him
(wĕyāšōb 'el-yhwh wîraḥămēhû),
and to our God, for he will abundantly pardon
(wĕ'el-'ĕlōhênû kî-yarbeh lislôaḥ).
For my thoughts are not your thoughts,
neither are your ways my ways, says the Lord.
For as the heavens are higher than the earth,
so are my ways higher than your ways
and my thoughts than your thoughts.

b) Judgment and the Grace of Forgiveness (43,22-28)

43,22-28 and 50,1-3 are the only oracles in Deutero-Isaiah couched in the legalistic form of charge, defence, and counter-charge. Both passages reflect the complacence of the exiles about their spiritual condition. Their misfortunes provoke them to bring charges against God, justifying themselves by a reference to their sacrificial worship. God then summons the people to bring arguments against such claims and gives reasons for given actions, divine defence taking the form of counter-accusation: her sacrificial worship is marred by heartlessness and pseudo-holiness and has become not an offering but a burden upon God; the misfortunes of Israel are not an unjust punishment but an inevitable consequence of her sin. Nevertheless, the oracle is not an indictment, but rather a promise of God's forgiveness. It reads as follows:

Yet you did not call upon me, o Jacob;
but you have been weary of me, O Israel!
You have not brought me your sheep for burnt offerings,
or honoured me with your sacrifices.
I have not burdened you with offerings,
or wearied you with frankincense.

You have not bought me sweet cane with money,
or satisfied me with the fat of your sacrifices.
But you have burdened me with your sins *(bĕhaṭṭō'wtêkā)*,
you have wearied me with your iniquities *(ba'ăwônōtêkā)*.
I, I am He,
who blots out your transgressions for my own sake *(mōheh pĕšā'êkā lĕma'ănî)*,
and I will not remember your sins.
Put me in remembrance, let us argue together;
set forth your case, that you may be proved right *(lĕma'an tiṣdāq)*.
Your first father sinned *('ābîkā hārī'šôn ḥāṭā')*,
and your mediators transgressed against me.
Therefore I profaned the princes of the sanctuary,
I delivered Jacob to utter destruction *(ḥērem)*
and Israel to reviling.

It is remarkable that the guilt of Israel, from the very start of her history, is emphasised in this fashion. Deutero-Isaiah is here entirely at one with his predecessors, endorsing their view that the people are radically unfaithful and are consequently always responsible for their own misfortunes. Their guilt means that there is no basis for doubting the divine justice, even in a moment of supreme national desolation. Verse 23b has a special importance in this context, particularly as it provides a perfect antithesis to v. 24b, which is the most original constituent part of the present text:

23b *lō' he'ĕbadtîkā bĕminḥāh*
wĕlō' hôga'tîkā bilbônāh
I have not burdened you with offerings,
or wearied you with frankincense.
24b *'ak he'ĕbadtanî bĕhaṭṭō'wtêkā*
hôga'tanî ba'ăwônôtêkā
But you have burdened me with your sins,
you have wearied me with your iniquities.

Verse 24b is the key to understanding of v. 23b. God denounces the people in spite of their diligence in offering all the sacrifices prescribed by the law. The declaration in v. 23b can hardly mean that God had not demanded sacrifices: that would have been in flagrant contradiction to the law. As elsewhere in the prophetic literature, the vital point is not sacrifices *per se* but Israel's attitude in offering them. The same applies to all other formal expressions of human attitude to God: prayer in general, penitence, fasting, tithing, etc. They are acceptable to God only if they are consonant with one's spiritual condition (cf. Gen 4,1–7; 8,20–22). The fundamental reason for the divine charges against Israel is the falsity that underlies her religious practices: the prayers and offerings that should be an expression of genuine devotion arising from pure love and gratitude for all the good things sent by God, are used as a means of laying claims upon divine authority. Israel's charges against God, arising from a state of distress, disclose a wrong attitude on the part of the people: they regard prayers, sacrifices and fasting as proof of their righteousness and consider that God should reward rath-

er than chastise them. Such an argument can be summarised as follows: you have demanded sacrifices, etc., and we have met your requirements; you are therefore our debtor; if you now fail to act in accordance with our obvious righteousness, we are justified in bringing charges against you. The outcome is that God becomes Israel's servant.

Divine declaration in v. 23b obviously refers to such selfish perversions of religion. The speaker wants to make clear to the people that God had not demanded sacrifices *in their understanding* of the word. But their perversion of such concepts has made God a servant – again not in the sense in which they understood the term, but in accordance with the very nature of divine majesty and the reality of their spiritual condition. Instead of rewarding their *soi-disant* righteousness, he had to punish them. This obligation does not proceed from the divine nature, for the only purpose of creation is salvation, and punishment is therefore a painful burden to the fundamental divine purpose. That is the obvious meaning of vv. 24b and 28. God is constrained, as a servant, to do something that contradicts the divine nature, being challenged by a people whose attitudes and intentions negate the very purpose of divine work.

That being so, it becomes all the more evident that God is willing to forgive, once the people's arrogant claims are dismissed by punishment and their sins expiated. Yet it is also made clear at this point that God is not obliged to forgive; forgiveness is motivated by the divine sovereign decision. The basis of the utterance in v. 25 is the same as in vv. 23b and 24b: God is the absolute being, and humankind a mortal creature who depend totally upon divine generosity. It follows that humans cannot claim either reward for their merits or forgiveness on account of their penitence. Nevertheless, God's dealings with the people always manifest divine goodness and mercy because everything, including punitive actions, has a positive aim.[5]

c) The Former and the New Things (48,1–11)

The present text clearly falls into four strophes: vv. 1–2, 3–5, 6–8, and 9–11. The first strophe opens with an address to Israel: »Hear this, O house of Jacob, who are called by the name of Israel ...« God and his prophet rightly turn to a people who still cling to their origin and tradition. The aim of the address is evident in all four strophes. Its main purpose is to announce deliverance from Babylon, but for some reason this message occasions harsh charges against Israel. In v. 1cd the people are castigated as those »who swear by the name of the Lord, and confess the God of Israel, but not in truth and right *(lō' bĕ'ĕmet wĕlō' biṣdāqāh).*«

The forceful introduction, comprising numerous appositional terms describing its audience, is followed in the second strophe by a retrospective prophecy. Verse 3 reads as follows:

[5] The verb *'ābad* in vv. 23b and 24b is reminiscent of the noun *'ebed* in 52,13 – 53,12; in an antithetical sense, however. There we have a type of the ideal servant of God who does not make God his own servant, but rather accepts everything from him without complaint, and is willing to carry even the burdens of sins committed by his people.

The former things I declared of old *(hārī'šōnôt mē'āz higgadtî),*
they went forth from my mouth and I made them known;
then suddenly I did them and they came to pass.

The third strophe opens in striking contrast:

You have heard; now see all this,
and will you not declare it?
From this time forth I make you hear new things
(hišma'tîkā hădāšôt mē'attāh),
hidden things which you have not known.

What are these »former« and »new« things? The unspecific manner of mentioning the »former things« plus some linguistic evidence make it plain that the speaker is referring to God's past deeds in general rather than to the more recent threats (and execution) of punishment. The »new things« are obviously a reference to deliverance from slavery in Babylon. It follows that the »former things« must refer primarily to God's deeds of salvation in the past. The people of Israel had usually failed to appreciate God's acts and had not believed divine predictions of their future fate, but the trustworthiness of the latter had been established by their obvious fulfilment, and the people could subsequently become persuaded that God alone, and not idols or images, is the ruler of Israel and the nations. Verses 4–5 refer to this national process of acquiring a true knowledge of God.

This confirmation of God's word by fulfilment of past predictions serves, in the third strophe, as the basis for an announcement of the »new things.« Emphasis is laid on the »new things« by underlining the contrast between what was and what is to be. Verse 5 says of the »former things«:

I declared them to you from of old,
before they came to pass I announced them to you,
lest you should say, »My idol did them,
my graven image and my molten image commanded them.«

Verses 7–8 speaks in constrasting terms of the »new things«:

They are created now, not long ago *('attāh nibrĕ'û wĕlō' mē'āz);*
before today you have never heard of them,
lest you should say, »Behold, I knew them.«
You have never heard, you have never known,
from of old your ear has not been opened.
For I knew that you would deal very treacherously *(kî yāda'tî bāgôd tibgôd),*
and that from birth you were called a rebel *(ûpōšēa' mibbeṭen qōrā' lāk).*

Why are the »new things« described as an unheard-of, incredible novelty? Verse 8b gives a clear, if negative, explanation: they are unbelievable because Israel's unbelief is a permanent condition. Therefore an earlier announcement of the »new things« would have met the same scepticism as did the previous announcement of the »former things.« There must, however, be a deeper reason for so much emphasis on novelty, and it must lie in the nature of the »new things.«

They are unheard of, not only because God is promising deliverance at a time when the people do not believe in miracles, but even more because the promise is being made when in truth God could well be proclaiming perdition on account of the chronic rebelliousness of Israel. Even amid all their suffering the people do not deserve deliverance. The essence of the novelty evident in the »new things« is forgiveness.

This fact is made explicit in the fourth strophe (vv. 9–11). The text runs:

For my name's sake I defer my anger *(lĕma'an šĕmî 'a'ărîk 'appî),*
for the sake of my praise I restrain it for you,
that I may not cut you off.
Behold, I have refined you, but not like silver;
I have tried you in the furnace of affliction.
For my own sake, for my own sake, I do it *(lĕma'ānî, lĕma'ānî 'e'ĕšeh),*
for how should my name[6] be profaned?
My glory I will not give to another.

The simile of a refining furnace is very important in this context. First, it confirms the traditional belief that the exile was a punishment of Israel's rebellious attitude to her God. Secondly, it makes plain that the purpose of the punishment was the nation's reform: like impure silver, Israel was cast into a refining furnace. Thirdly, the purpose (purification) was not achieved.

Why, then, was Israel taken from the furnace before the refining process had been completed? Why did God punish her at all in the first place instead of forgiving her? And why is this forgiveness now being offered even though Israel's attitude to her God has presumably not changed? All these questions are essentially the same, like that earlier question of why God punished mankind by the Flood, but afterwards declared: »I will never again curse the ground because of man, for the imagination of man's heart is evil from his youth...« (Gen 8,21–22). Such questions can be satisfactorily answered only if several related circumstances are taken into consideration. First, it is not entirely true that the purpose of the previous punishment was not achieved, for the prophet is speaking to an audience that is basically willing to listen to the word of God and to follow divine ordinances. Secondly and consequently, there must have been some evidence of renewal. Thirdly, these harsh words were most probably not addressed to the same hearers as the oracles that proclaimed salvation and nothing but salvation. The passage now under consideration is obviously addressed to a group of disarrayed believers rather than to a righteous remnant. Fourthly, the pressure of foreign religions in the exile was even stronger than it had been in their own country, and this must have been considered an important mitigating circumstance by God. Fifthly, a good number did in fact emerge purified from the furnace and could be considered a truly righteous remnant. In view of belief in God's holiness on the one hand, and of the attitude of the people of Israel as a whole on the other, it remains perfectly true, however, that God's forgiveness is in the end granted »for his own sake.« With the imminent

[6] The word *šĕmî,* »my name,« is lacking in Hebrew, but it can be assumed on account of the context and of the renderings in Septuagint and Old Latin.

deliverance of Israel the Lord confirms astonishing fidelity to creation and to the long-established plan of salvation.[7]

d) The Servant Voluntarily Bears the Sins of Others (52,13 – 53,12)

The passage known as the fourth servant song consists of five strophes: 52,13-15; 53,1-3, 4-6, 7-10, and 11-12. The speakers are more or less clearly recognisable. In 52,13-15, God speaks, and announces the astonishing exaltation of the servant, who was humiliated by many. In 53,1-10, the people confess that the servant's suffering was caused by their guilt. In 53,11-12 God speaks again, and proclaims that the servant will be exalted because he voluntarily submitted himself to death and interceded for the transgressors.

The announcement of the exaltation is in itself no surprise, for God is determined to defend Israel and the emissaries sent to her, guaranteeing their ultimate triumph. What is crucial here is the reason for the exaltation: it will reward the servant for the humiliation and rejection that, in the eyes of the people, signify divine punishment for sin. But the final outcome, the unexpected exaltation, convinces those who witness it that the exact opposite is the case: here the servant is truly righteous and has voluntarily taken upon himself the guilt of the people in order to bring about reconciliation, an unheard-of marvel that moves them to begin their account of the servant's suffering and exaltation with a rhetorical question:

> Who has believed what we have heard?
> And to whom has the arm of the Lord been revealed?

In 53:3 the people recount the servant's earlier travail:

> He was despised and rejected by men;
> a man of sorrows, and acquainted with grief;
> and as one from whom men hide their faces
> he was despised, and we esteemed him not.

In 53,4-6 they recognise, however:

> Surely *('ākēn)* he has borne our griefs
> and carried our sorrows;
> yet we esteemed him stricken,
> smitten by God, and afflicted.
> But he was wounded for our transgressions *(mippĕšā'ēnû),*
> he was bruised for our iniquities *(mē'ăwônōtênû);*
> upon him was the chastisement that made us whole *(mûsar šĕlômēnû 'ālâw),*
> and with his stripes we are healed *(ûbaḥăburātô nirpā'-lānû).*
> All we like sheep have gone astray;

[7] The extremely harsh charges against Israel here have caused some interpreters to conclude that only the proclamation of deliverance could have been original to Deutero-Isaiah, whereas the blame must have come from later additions from other sources. But this conclusion cannot answer the important question why at the end of the editorial process different kinds of material are found interwoven in the text.

we have turned every one to his own way;
and the Lord has laid on him
the iniquity of us all *('ēt 'ăwôn kullānû).*

In vv. 7–9, the people emphasise that the servant submitted to his undeserved sufferings without complaint, although he was innocent, and v. 10 runs:

Yet it was the will of the Lord to bruise him;
he has put him to grief;
when he makes himself an offering for sin *('īm-tāśîm 'āšām napšô),*
he shall see his offspring, he shall prolong his days;
the will of the Lord shall prosper in his hand.

In vv. 11–12 God proclaims:

Out of the travail of his soul he shall see (light),
he shall be satisfied by his knowledge.[8]
As a righteous one my servant shall justify many,
and he shall bear their iniquities *(wa'ăwônōtām hû' yisbōl).*
Therefore I will divide him a portion with the great,
and he shall divide the spoil with the strong;
because he poured out his soul to death,
and was numbered with the transgressors;
yet he bore the sin of many *(wĕhû' ḥēt'-rabbîm nāśā'),*
and made intercession for the transgressors.

Every attempt at an explanation of all the elements of the song in its entirety comes up against a series of insoluble textual problems. Despite this, the basic meaning with its fundamental emphases is clear enough. The song opens up vistas of a profound depth and breadth that make it both permissible and necessary to draw from other parts of the Hebrew Bible and to invoke the postulates of common sense, as one seeks to encompas, its entire range of meaning. With regard to the outcome of the servant's exaltation, v. 4b deserves particular attention: »Yet we esteemed him stricken, smitten by God, and afflicted.« This reflects the general conviction in the ancient Near East that material failure or misfortune points to the guilt of the afflicted person. Such is the assumption of Job's friends in debating the reasons for his sufferings. The outcome of the book of Job makes it clear that such a conclusion is justified if it merely draws attention to possible personal guilt in times past, but in principle permits other explanations in the light of a divine plan that encompasses the whole course of creation. In the end, an attempt to deal with suffering should not concern itself primarily with determining its cause, but rather with comprehending its purpose for the sufferer and for mankind.

Human attitude to suffering is of equal importance in relation to its cause and to its purpose or significance. If the suffering is the evident consequence of the victim's guilt, he may accept it as a call to reform; in such cases suffering seems to be an indispensable attribute of justice. And if the sufferer is basically

[8] The word *'ôr,* »light,« is lacking in MT, but appears both in 1QIs[a] and Septuagint.

innocent, he may accept tribulation without complaint in the belief that God moves in a mysterious, and to humankind incomprehensible, way divine wonders to perform; in the light of the divine wisdom there must be some positive purpose in suffering. The servant's song, however, offers other ways of explaining the purpose and significance of suffering: inevitable or voluntarily accepted punishment that is the consequence of the sins of others.

There is an essential difference between these alternatives. One may suffer because of the failure of attempts to escape inevitable affliction, and such suffering can only increase the gravamen of guilt. In Lam 5,7 the afflicted people complain: »Our fathers sinned, and are no more; and we bear their iniquities« (cf. Jer 31,29–30; Ezek 18,2–4). The servant takes an opposite path. By voluntarily taking upon himself the guilt of others he renounces the claim of individual retributive justice, which demands that each should bear the consequences of his own sins. At the same time he transcends the inexorable natural law of collective retribution that presses upon mankind.

What are the ultimate motive and the possible justification for the servant's attitude? These questions can be answered only in the light of belief and experience, and from personal and suprapersonal perspectives. The servant's conduct displays the highest degree of intelligence and love possible in an interpersonal relationship. Experience down the centuries shows that, in the end, strict justice is not the way to deliverance from the abyss of the guilt that threatens the human race. It can and should be complemented by luminous examples of making voluntary atonement for one's own guilt and the guilt of others. Such examples often resolve apparently insoluble entanglements in interpersonal relationships and lead to true reconciliation. It appears that the summit of divine and human righteousness consists in going beyond the mechanical causal principle of retributive justice. It would appear, then, that the ultimate motive of the servant's conduct can be found in the mystery of love. He who really loves a person or the whole of humanity will participate in their suffering and always be willing to atone for their guilt in order to help to bring about healing and restoration. The greatest suffering for him must be punishment of the beloved one.

The question of vicarious suffering and atonement has to be reconsidered in the light of the glorious possibility of love, which, however, can exist only within the framework of the structure of the created world in general and of humankind in particular. The following factors must be taken into account: the positive purpose underlying the created world; the interrelation between the personal and communal levels of human existence; and (consequently) the connection between the principle and practice of individual and collective retribution. It is a matter of natural law that guilt involves punishment. No one can escape the consequences of his guilt. It follows that vicarious suffering and atonement in a strict sense are inconceivable. But it is also a matter of natural law that every sin affects not only the sinner but also the whole created order. Accordingly, everyone must suffer the consequences of his own guilt and of that of others. Suffering on account of the guilt of others does not mean suffering in their stead but rather sharing in their wretchedness. If humans resist affliction, their suffering may not be fruitful; but if they submit themselves willingly to the inevitable, it can certainly help to bring about reconciliation and restoration both on the individual and the communal level. Willing atonement for the sins of others

signifies a necessary counteraction to the »collective« character of the guilt. Since every sin affects the sinner as well as other people, healing becomes possible if someone is willing to suffer and to atone for the guilt of others. The possibility of atonement through individual and communal suffering shows conclusively that suffering does not necessarily carry the mark of a curse. It can even signify a blessed way to bring about the healing and restoration of a world that is hurt by the guilt of all.[9]

In view of all this, the question of whether the servant is an individual or corporate person, a historical fact or a symbol, is not crucial. What really matters is the congruity of his attitude with the natural interrelation between guilt, punishment, and atonement. The more individuals and social groups become aware that every sin has a socio-communal dimension, the more the song of the servant offers the real light and hope. It bears the seal of eternity, for the attitude of the suffering servant is the most adequate response of a human being to the manifestation of God's call to repentance in order to bring about reconciliation and healing. Sharing in suffering and atoning for the guilt of others are fully justified, possible, and indeed necessary.

2. Trito-Isaiah (Chapters 56 – 66)

Chapters 56 – 66 incorporate three remarkable self-contained units that can be characterised, in a very general sense, as a call to repentance: 59,1-21; 63,7 – 64,11; and 65,1-25. These passages will be studied individually.

Other sayings are on a smaller scale and deal with different aspects of retribution, reward, and forgiveness. In 57,13, the prophet makes use of an antithetical structure to challenge idolaters in ironic terms and to promise blessing to those who take refuge in God. In 57,16-18, the speaker affirms that God will not be angry for ever; Israel was chastised on account of her wickedness, but now God is determined to turn and to bless the people. In the speech of admonition, 58,1-14, the prophet is commissioned to proclaim to the disappointed people a conditional promise of blessing. Within the proclamation of salvation in ch. 60, God makes manifest the change in divine attitude towards Israel: »... for in my wrath I smote you, but in my favour I have had mercy on you *(rīḥamtîk)*« (v. 10b). In 61,2 and 63,4, the traditional phrase *yôm nāqām,* »the day of vengeance,« appears (cf. Isa 34,8; Jer 46,10; Prov 6,34). The idea of God's taking vengeance on Israel's oppressors is not made explicit in 61,2, but may be assumed in view of the prophetic vision of a universal divine judgment over foreign nations in 63,1-6.

The concluding chapter, 66, is a collection of disparate elements that either

[9] Discussions about vicarious suffering are usually one-sided. Interpreters often stress too much the view that the servant suffered instead of his people the punishment they deserved. The use of the expression »vicarious suffering and atonement« can give the impression that the sinner need not suffer. R.N. Whybray, o. c., 171-83, is certainly right in assuming that the servant's substitution for the guilty is not what is intended, but rather his sharing a common fate of suffering. One misses, however, in his explanation at least some indication that sharing in suffering and atoning for the guilt of others are not inconsistent with the usual understanding of the relationship between guilt, punishment, and atonement.

threaten judgment or declare universal salvation. The threat of judgment in v. 4 is a slightly modified repetition of the charges brought against Israel in 65,12. Verse 6 introduces God's judgment upon the nations and is parallel to 59,18 (cf. Jer 51,6): »Hark, an uproar from the city! A voice from the temple! The voice of the Lord, rendering recompense to his enemies *(měšallēm gĕmûl lĕ'ōyēbâw).*« Verses 7–14 read like an oracle of salvation in relation to Zion. In v. 13, God declares: »As one whom his mother comforts *(tĕnaḥămennû),* so I will comfort you *('ănahemkem);* you shall be comforted *(tĕnuḥāmû)* in Jerusalem« (cf. v. 11). The next unit, vv. 15–16, was probably originally the continuation of v. 6. The text describes a theophany of judgment on the nations; God will come in fire and will execute judgment upon »all flesh« (v. 16). The chapter is brought to a close by the particularly striking antithesis, everlasting worship (v. 23) // everlasting judgment (v. 24):

And they shall go forth and look
on the dead bodies of the men
that have rebelled against me *(happōšĕ'îm bî);*
for their worm shall not die,
their fire shall not be quenched,
and they shall be an abhorrence to all flesh.

a) Confession of Guilt the Way to Salvation (59,1–21)

Chapters 58 and 59 reflect very clearly a feeling among the people of disillusionment and of abandonment by God. In their distress, they even bring charges against the Lord. In ch. 58, the prophet challenges them, rejecting their false fasting and indicating the conditions for a return of God's favour as a reward of grace. Chapter 59 continues in this reproachful vein, explaining to the people that their sins have precluded God's saving intervention. Chapter 59 is, however, less homogeneous than its predecessor from the point of view of subject-matter as well as literary forms. In it the prophet and the community play equally important roles.

The charges against God, brought by the people, are not expressed directly, but indirectly in the response of the prophet. Right at the beginning (vv. 1–3), he gives a reply to complaints about God's inactivity, turning their charges into a grave charge against themselves:

Behold, the Lord's hand is not shortened, that it cannot save,
or his ear dull, that it cannot hear;
but your iniquities *('ăwônōtêkem)* have made a separation
between you and your God,
and your sins *(wĕhaṭṭō'wtêkem)* have hid his face from you
so that he does not hear.
For your hands are defiled with blood
and your fingers with iniquity;
your lips have spoken lies,
your tongue mutters wickedness *('awlāh).*

The prophet continues his charges against the people in vv. 4–8, but here he addresses them in the third instead of the second person.

In vv. 9–15a, the speaker is no longer the prophet but the people. They offer no resistance but humbly confess their sins. The first verse of this section makes it plain that they see a causal link between the preceding charge and their wretched situation:

Therefore justice *(mišpāṭ)* is far from us,
and righteousness *(ṣĕdāqāh)* does not overtake us;
we look for light, and behold, darkness,
and for brightness, but we walk in gloom.

The people acknowledge throughout the section that the reason for their sorry state lies in their sinfulness; vv. 9–11 depict their miserable situation.

The prophet speaks once more in vv. 15b–20, and tells of God's turn in the third person singular:

The Lord saw it, and it displeased him
that there was no justice.
He saw that there was no man,
and wondered that there was no one to intervene;
then his own arm brought him victory,
and his righteousness *(ṣĕdāqāh)* upheld him.
He put on righteousness *(ṣĕdāqāh)* as a breastplate,
and a helmet of salvation *(yĕšû'āh)* upon his head;
he put on garments of vengeance *(nāqām)* for clothing,
and wrapped himself in fury *(qin'āh)* as a mantle.
According to their deeds, so will he repay *(kĕ'al gĕmulôt kĕ'al yĕšallēm)*,
wrath to his adversaries, requital to his enemies
(hēmāh lĕsārâw gĕmûl lĕ'ōyĕbâw);
to the coastlands he will render requital *(lā'iyyîm gĕmûl yĕšallēm)*.
So they shall fear the name of the Lord from the west,
and his glory from the rising of the sun;
for he will come like a rushing stream,
which the wind of the Lord drives.
And he will come to Zion as Redeemer,
to those in Jacob who turn from transgression *(ûlĕšābê peša' bĕya'ăkōb)*,
says the Lord.

It follows from the context as well as from the parallelism with the word *yĕšû'āh* that *ṣĕdāqāh* in vv. 16b and 17a, as in most of its occurrences in Isa 40 – 66 when related to God, carries the significance of divine saving activity.[10]

In v. 17, God is represented as a warrior (cf. 42,13; 49,24–25; 52,10). Verse emphasises divine retribution upon enemies who are not specified,[11] a declaration partly echoed in 66,6b: *qôl yhwh mĕšallēm gĕmûl lĕ'ōyĕbâw,* »The

[10] Cf. J. Krašovec, *La justice* (sdq) *de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et juive et chrétienne,* OBO 76, Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg Schweiz / Göttingen 1988.

[11] Verse 18 is extremely problematical from the text-critical point of view, hence a translation cannot be completely reliable. Septuagint has a shorter text.

voice of the Lord, rendering recompense to his enemies« (cf. Jer 51,6). God's deliverance of the people often implies retribution on their oppressors. It is difficult to establish with any certainty whether v. 18 refers to external foes or to the unfaithful within Israel itself. This affirmation of the principle of retribution as such is all the more effective because of its dual validity: it acts as a warning both to Israel's enemies and to Israel itself. God is ready to act provided the people have fulfilled their conditions. When sunk in sin, they must repent and turn to their God; otherwise the principle of retribution may apply to them. Verses 9–15a are crucial: they underscore the strict causal link between the unfaithfulness of the people and their present unsaved state, at the same time making it plain that in the light of belief no situation is hopeless. God wishes to intervene, but the people must first become transformed. It is sufficient if they admit their guilt and wish to reform their attitude towards God.

Chapter 59 is a curious interweaving of prophetical and liturgical elements.[12] The text as we have it discloses a clear thematic unity within which there is a sequence of ideas: the counter-charges of the prophet against the people result in their confession of guilt, which in turn evokes the promise that God will turn to the people and save them. The distinctive point of the chapter is the fact that, in contrast to the fate of his predecessors, prophet's challenge to his people led to a positive response from them, crowned by God's forgivenss.

b) Confession of Guilt and Supplication for Mercy (63,7 – 64,11)

It is generally agreed that this passage is a communal lamentation in psalmodic form.[13] It has two main parts: 63,7–14 and 63,15 – 64,11. The first of these is an account of God's acts towards Israel in the past; it could stand as an independent historical psalm. The second follows the pattern of a psalm of lamentation. The aim of the psalm as a whole is to appeal for the deliverance of the suffering people. The first part provides the theological basis for an appeal for help, for only the God who has exhibited the grace of mercy throughout all history can remedy so desolate a situation.

Rememberance of God's past deeds on behalf of Israel on the one hand and the appeal for help on the other reflect both the petitioners' view of God's attitude towards the chosen people and the attitude of the people towards their God. In this respect the psalm is quite different from the similar historical Ps 44, where the people complain that God has totally forsaken them (vv. 9–16) in spite of their faithfulness (vv. 17–22). Verse 17 reads: »All this has come upon us, though we have not forgotten thee, or been false to thy covenant.« In contrast, the psalm with which we are concerned acknowledges Israel's guilt throughout history. Accordingly, the petitioners do not feel they have any right to complain

[12] It is generally agreed that v. 21 was originally not part of the text. Its message accords, however, with the proclamation of God's turning towards his people in the preceding verses.

[13] See especially the recent study by H.G.M. Williamson, o. c., 48-58. The author brings fresh arguments »in favour of the older view that this passage originally formed part of an exilic penitential liturgy, probably recited on the ruined site of the temple. Attention is drawn to its similarities to Psalm 106 and Nehemiah 9, for which a comparable setting has been independently suggested« (summary on p. 58).

against God; instead, they confess their guilt and beg for mercy. This passage is primarily a confession of personal guilt within a historical perspective. Its most distinctive feature is the antithesis between the song of praise for God's manifold acts of redemption and the recognition of the sins of the fathers and of the present generation.

Verses 63,7–9 praise God's goodness to Israel in the past, and v. 8 indicates divine expectations:

> For he said, Surely they are my people,
> sons who will not deal falsely;
> and he became their Saviour.

Verse 10 records the betrayal of these hopes:

> But they rebelled
> and grieved his holy Spirit;
> therefore he turned to be their enemy,
> and himself fought against them.

Verses 11–14 recount God's actions on behalf of Israel in leading her out of Egypt to the Promised Land.

The second section of the psalm begins with a piercing cry to God: »Look down from heaven and see, from thy holy and glorious habitation ...« (63,15; cf. Ps 80,15). The implication is that God has become indifferent to the sufferings of the people in their helpless condition. The appeal amounts to a circumspect reproach, and in 63,17 the people ask:

> O Lord, why dost thou make us err from thy ways
> and harden our heart, so that we fear thee not?
> Return *(šûb)* for the sake of thy servants,
> the tribes of thy heritage.

The form of the appeal reflects the conflicts between certain basic assumptions of Hebrew belief: divine absoluteness and goodness, human free will, the validity of the principle of retribution. The people acknowledge the justification for retributive justice, but they tend to disclaim the ultimate responsibility for their guilt. Why did God permit them to err? It seems as if God has a share in the sin of the people, for the Almighty could have prevented it, and thereby averted the resultant misfortune. The question in the Hiph'il form *lammāh tat'ēnû,* »Why dost thou make us err?« may leave the impression that the people see in God a direct cause of their aberration. However, their mindfulness of God's goodness, their confession of guilt, and their appeal for divine mercy make it evident that only an indirect divine causality is in question. The point of the psalm is the recognition that the God who permits aberration is also the source of grace. The complainants accept that the reasons for God's grace take pride of place over those for permitting hardening of their hearts.

This belief occasions the impassioned appeal for God's intervention in 63,19b – 64,4a. The people long for God to descend in a new theophany as happened in times past. In 64:4b–6, they resume their confession of sin:

Behold, thou wast angry, and we sinned *(hēn-'attāh qāṣaptā wanneḥĕṭā');*
in our sins we have been a long time, and shall we be saved?
We have all become like one who is unclean,
and all our righteous deeds are like a polluted garment.
We all fade like a leaf,
and our iniquities *(wa'ăwônēnû),* like the wind, take us away.
There is no one that calls upon thy name,
that bestirs himself to take hold of thee;
for thou hast hid thy face from us,
and hast delivered us into the hand of our iniquities *(bĕyad-'ăwônēnû).*

The section begins emphatically with the particle *hēn* disclosing the antithesis between the present state of affairs and God's earlier actions on behalf of the people. The phrase *'attāh qāṣaptā wanneḥĕṭā'* cannot be satisfactorily interpreted solely on the basis of a translation if it is understood in a causative sense.[14] God's punishment has a positive aim: it should move the guilty to repentance and reform. But it usually has the opposite effect on an obstinate sinner. The situation is reminiscent of Pharaoh's hardening of his heart in response to the punishment of the plagues (cf. Exod 3 – 14). The phrase can, however, also be rendered: »... thou wast angry, and yet we sinned.« Such a rendering signifies negatively that the punishment did not achieve its aim of moving the people to repentance, but was not necessarily an occasion for the hardening of their hearts.

Finally, the recognition of Israel's guilt poses the question of the entity to whom the sinful people can still appeal when begging for mercy. The basis of the appeal is mentioned fairly directly, and it is particularly remarkable that the petitioners call God »Father« three times in the context of their confession that the Lord is their Creator or Redeemer. In 63,16 they declare:

For thou art our Father,
though Abraham does not know us
and Israel does not acknowledge us:
thou, O Lord, art our Father,
our Redeemer from of old is thy name.

In 64,7–8 they say:

Yet, O Lord, thou art our Father;
we are the clay, and thou art our potter;
we are all the work of thy hand.
Be not exceedingly angry, O Lord,
and remember not iniquity *('āwôn)* for ever.
Behold, consider, we are all thy people.

[14] Cf. the statement of B. Duhm, o. c., 471-72: »In v. 4b begreift man nicht die starke Betonung des »du« in dem 'th, das unwillkürlich zu dem Verständnis führt: weil du zürntest, sündigten wir, worüber sich nur ein verhärteter Prädestinatianer freuen könnte.«

The belief in the total dependence of the people (and everything else) upon God implies an assumption that the Lord will not abandon them. Here is the real basis of the belief that God ultimately remains faithful to creation being divine work.

This belief is not, however, a mere abstract assumption. It is confirmed by experience of God's acts of redemption, something that is particularly characteristic of Hebrew festivals. Rememberance of such acts towards Israel in the past makes it possible for her to plead that God no longer recalls the many sins of the people but rather their ancient privilege of being the chosen people. Their hope is based on the belief that God will demonstrate the supreme divine righteousness, founded on unwavering faithfulness to the inheritance of divine choice.

c) Punishment and Reward (65,1-16a)

The prophecy 65,1-16a is addressed to a religiously divided community. The prophet draws a line very clearly between the apostates and the faithful and foretells their contrasting fates. The entire passage is in antithetical form. Verses 1-7 speak of the attitude and destiny of a rebellious people using the third person plural. The formula »Thus says the Lord« in v. 8 introduces a clear antithesis of vv. 8-10 // 11-12. In vv. 8-10 God promises the fullness of blessing for the servants and chosen ones, using the third person plural or singular, while in vv. 11-12 the speaker directly addresses the apostates in the second person plural, announcing their destruction and preferring charges against them. The concluding section, vv. 13-16a, begins with the prefatory words »Therefore thus says the Lord God« and then takes both groups together in an alternating antithetical form.

The first section (vv. 1-7) lays serious charges against the apostates that uncover many aspects of their iniquity: they show little regard for a God who has always been ready to intervene on their behalf; they follow the devices and desires of their own hearts; they offer sacrifices to idols; they transgress the statutes concerning clean and unclean food. Accusation is followed by the pronouncement of sentence in vv. 6-7:

Behold, it is written before me:
»I will not keep silent, but I will repay *(kî 'īm-šillamtî),*
yea, I will repay into their bosom *(wĕšillamtî 'al-hêqām)*
your iniquities and your fathers' iniquities together
('ăwônōtêkem wa'ăwōnōt 'ăbôtêkem yahdāw),[15]
says the Lord;
because they burned incense upon the mountains
and reviled me upon the hills,
and I will measure *(ûmaddōtî)* into their bosom
payment for their former doings.«

[15] It should be noted that Septuagint and Syriac have instead of the pronoun »your« in both cases »their«. For interpretation of this phrase cf. R. N. Whybray, o. c., 271: »The author does not mean to imply that the earlier generations had not suffered punishment for their sins, but that there was a continuity of sin from one generation to another: the new generation had not changed its ways, and was to pay for the sinfulness which it had inherited.«

In vv. 1–7 the bringing of charges occupies more space than the pronouncement of punishment. In the next section (vv. 8–12) the opposite is the case, for there the focus lies on the antithesis of blessing (vv. 8–10) and doom (vv. 11–12a). God's servants are, however, not to receive divine blessing without reason – the speaker concludes the announcement of blessing with the words »for my people who have sought me« (v. 10b). The antithesis in vv. 11–12 shows this even more clearly; it begins: »But you who forsake the Lord, who forget my holy mountain ...,« offset in v. 12bc by the reason for punishment:

... because, whan I called, you did not answer,
when I spoke, you did not listen,
but you did what was evil in my eyes,
and chose what I did not delight in.

This accusation is repeated almost word for word in 66,4.

After the essence of the division between the two groups is made plain, the concluding section (vv. 13–16a) announces their differing fates without giving reasons:

Therefore thus says the Lord God.
»Behold, my servants shall eat,
but you shall be hungry;
behold, my servants shall drink,
but you shall be thirsty;
behold, my servants shall rejoice,
but you shall be put to shame;
behold, my servants shall sing for gladness of heart,
but you shall cry out for pain of heart,
and shall wail for anguish of spirit.
You shall leave your name to my chosen for a curse *(lišbû'āh),*
and the Lord God will slay you;
but his servants he will call by a different name.
So that he who blesses himself in the land
shall bless himself by the God of truth,
and he who takes an oath in the land *(wĕhannišbā' bā'āres)*
shall swear *(yiššāba')* by the God of truth.

Conclusion

Chapters 40 – 66 of the book of Isaiah show most clearly how strongly the desperate conditions that obtained after the fall of Jerusalem challenged the people of Israel and their prophets to identify the reasons for their misfortunes and to determine how best to reach a turning point. The chapters taken as a whole reflect the different views prevailing among the people. It is evident that many did not consider themselves responsible for the disaster, and tried to attribute it, albeit indirectly, to the attitude of their God towards Israel. In contrast, the prophet, called Deutero-Isaiah, and those who accepted divine message penetrated to the very roots of Israel's calamities and were therefore able to envisage a glorious future in the light of God's mercy.

The writers of Isa 40 – 66 declare unequivocally that the destruction of Israel is an inevitable consequence of a wrongful attitude to her God throughout history (cf. 43,27-28; 47,6; 50,1; 57,17; 59,1-3; 60,10; 63,10). This view is also reflected in the people's confession of guilt in 59,9-15a and 63,15 – 64,11. The prophet and his disciples knew, however, that the aim of God's punishment can only be the purification and renewal of the people. It must have been obvious that this goal would sooner or later be achieved to at least some extent. The diapason of the prophecy of Deutero-Isaiah is in fact the belief that Israel's »warfare is ended, that her iniquity is pardoned, that she has received from the Lord's hand double for all her sins« (40,2). This realisation marked a turning point both in the vision of Israel's future and in comprehending the role of suffering: the nation's guilt was expiated not only by the people's recognition of their own individual sins, but also on the basis of the freely accepted suffering of the servant for the guilt of his people (cf. 52,13 – 53,12). The knowledge that God's mercy is stronger than the reasons for anger, combined with the atonement for the guilt of the people's guilt, inspired the proclamation of God's compassion for them (cf. especially 54,7-10; 57,16; 60,10).

In spite of the astonishing examples of the servant and his followers, Israel remained in the shadow of darkness after the downfall of the Babylonian empire. She continued to be the subject of prophetical charges, and to be urgently in need of repentance. Many did not return to their God sincerely, and the prophet was therefore commissioned to declare that forgiveness was due not to Israel's merit but to God's free determination (cf. 43,25-28; 48,9-11). In a religiously divided community, there was good reason for threats of punishment (65,1-7.11-12.13-15) and for a direct call to reform (44,22; 55,7; 58,6-14).

Summary: **Jože Krašovec, Forgiveness and the Call to Repentance in Isaiah 40 – 66**

The anonymous prophet, called Deutero-Isaiah, addresses in Isaiah chs. 40 – 55 a despairing people in exile, announcing an imminent turning point in Israel's fortunes. He points to the reasons for punishment and to the possibility of forgiveness and restoration. One of the principal tenets of the prophet is that the desolation of earlier years was caused by Israel's guilt, which has now been expiated (cf. 40,2). It is evident that many did not consider themselves responsible for the present state of misery, and tried to attribute it, albeit indirectly, to the attitude of their God towards Israel. Those, however, who accepted divine message penetrated to the very roots of Israel's calamities and were therefore able to envisage a glorious future in the light of God's mercy. The prophet and his disciples knew that the aim of God's punishment can only be the purification and renewal of the people. Israel's guilt was expiated not only by the people's recognition of their own individual sins, but also on the basis of the freely accepted suffering of the servant for the guilt of his people (cf. 52,13 – 53,12).

Trito-Isaiah (Isa 56 – 66) is from the thematic as well as the literary point of view less unified than Deutero-Isaiah. A new preacher addresses himself to his people in a new situation, after their return to Judah. Israel remained in the shadow of darkness after the downfall of the Babylonian empire. She continued to be the subject of prophetical charges, and to be urgently in need of repentance.

The following themes are treated in the book of Trito-Isaiah: Israel's complaints, the prophet's response with its charges of guilt, a recital of reasons of the present misery and a statement of the conditions for forgiveness and restoration, a confession of guilt, and a proclamation of forgiveness and salvation.

Povzetek: **Jože Krašovec, Odpuščanje in klic k pokori v Izaija 40 – 66**

Anonimen prerok, imenovan Drugi Izaija, se v poglavjih 40 – 55 Izaijeve knjige obrača na obupano ljudstvo v izgnanstvu, in oznanja skorajšnji preokret Izraelove usode. Opozarja na razloge kazni in na možnost odpuščanja ter obnove. Eden od prvenstvenih prerokovih načel je, da je opustošenje prejšnjih let povzročila Izraelova krivda, ki je zdaj bila poravnana (prim. 40,2). Očitno je, da mnogi niso priznavali svoje odgovornosti za sedanje stanje bede in so jo nekako indirektno poskušali pripisati ravnanju svojega Boga napram Izraelu. Tisti pa, ki so sprejeli Božje sporočilo, so prodrli do samih korenin Izraelovih nesreč in so bili torej sposobni predvideti slavno prihodnost v luči Božjega usmisljenja. Prerok in njegovi učenci so vedeli, da je namen Božje kazni lahko le očiščenje in obnova ljudstva. Izraelova krivda je bila poravnana ne le s tem, da je ljudstvo priznalo svoje lastne individualne grehe, temveč tudi na temelju trpljenja, ki ga je služabnik prostovoljno sprejel za krivdo svojega ljudstva (prim. 52, 1-3 – 53,12).

Tretji Izaija (Iz 56 – 66) je v tematskem in literarnem pogledu manj enoten kakor Drugi Izaija. Nov govornik se obrača na ljudstvo v novem položaju, po njegovi vrnitvi v Judejo. Izrael je ostal v senci teme tudi po padcu babilonskega imperija. Še naprej je bil tarča preroških opominov in poduka, da je nujno potreben pokore. V knjigi Tretjega Izaije so obravnavane naslednje teme: Izraelove tožbe, prerokov odgovor s kritiko krivde, navajanje razlogov sedanje bede in izjava pogojev za odpuščanje in obnove, priznanje krivde in razglas odpuščanja in odrešenja.

Anton Mlinar

Teologija miru in pojem »pravične vojne«

Teološko perspektivo raziskave o miru povzema stavek iz govora na gori o ozkih vratih in tesni poti (prim. Mt 7, 13-14). Nedvomno gre v tem besedilu za najgloblji pomen besed, zlasti besede mir, to je za utelešenje besede v Knezu miru. Ozka vrata in tesna pot sta podobi prostora, to je človeka, v katerem se je Božje in človeško povezalo na neločljiv način. Odslej so besede kot »dvorezen meč« (prim. Hebr 4, 12). Navajeni smo misliti, da imajo besede en sam pomen. Ni redko, da se pomen besed izprazni. Ko kdo pravi, da ne ve, kako bi povedal, ni našel novih besed, že znane besede pa mu ne povedo veliko. Jezus je utelešena Beseda. V njem se besede takorekoč odpočijejo. Podobno kot je v Stari zavezi sobota znamenje, da se lahko oddahne ne le človek, ampak cel svet, je v Novi zavezi mir absolutni meter časa in prostora. Ni nekaj zunaj človeka. Nobene besede ni mogoče prav razumeti, če ta beseda ni živeta in je samo naučena. Beseda mir, utelešena v Jezusu, je usmerjena na sicer razmeroma ozek krog judovstva, na drugi strani pa utelešenje neizmerno poglobi njen pomen. »Sokratska« dejavnost delavcev za mir ima opraviti z izjemno podobnostjo z usmeritvami evangelija.[1] Jezus besede mir ni samo napravil žive, ampak je zaradi nje tudi umrl. To niso veliki načrti, ampak odpiranje obzorij navznoter k človeku, poglobitev pomena besed in še zlasti poglobitev pomena dostojanstva človeške osebe. Jezusov prostor delovanja je razmeroma majhen, toda njegova dejavnost je izraz absolutne Božje zvestobe človeku. Zato raziskovalec miru vse svoje zaupanje polaga v utelešeno Besedo, Kneza miru. Teologija miru vključuje celo vrsto stvari, ki postopoma napovedujejo nujnost radikalne odpovedi stvarem, ki niso nujne. Predvsem gre za odpoved nasilju. Toda odpoved ne bi bila to, kar je, če ne bi bila sad zavestne religiozne izbire osebnega Boga (Očeta), to je izbire človeka, ki je oseba, in njegovega razmerja do sebe in drugih ljudi, do zgodovine, do kultur in do konkretnega okolja kot osebe, izbiro in potrditev nekaterih načelnih stališč v življenju, kot na primer izbiro čistosti v zakonu, ročnega dela in naravnega zdravilstva. Ta tri stališča (dejavnosti) se dotikajo treh nevralgičnih točk sodobne civilizacije: njene demografske politike, ekonomije in higiene. Človek je srce stvarjenjskega in odrešenjskega načrta in je bil ustvarjen zaradi njega samega. To je najprvotnejše in najvažnejše človekovo iz-

[1] Platon v *Apologiji* piše, da Sokrat ni nikoli zapuščal svojega mesta Aten, da bi tako poglobil pomen besede »mesto«. Platon, *Poslednji dnevi Sokrata*, Ljubljana 1988, 49-87; prim. A. Capuder, *Zunanje in notranje kihotovstvo Miguela de Unamuna*, (Uvod v:) M. de Unamuno, *Tragično občutje življenja*, Ljubljana 1983, zlasti 33-35.

kustvo o njegovem položaju pred Bogom in je najtesneje povezano s pobudo Kneza miru, ki jo npr. razodeva Petrov nastop na prve binkošti (prim. Apd 2, 14-36).[2] Nova zaveza govori o »biti v Kristusu« (prim. Jn 15, 4). On kliče človeka, da se mu pridruži bodisi kot tisti, ki sprejema Duha resnice, Tolažnika (prim. Jn 14, 16.17), bodisi kot prinašalec miru in sprave. Jezus je to izbral enkrat za vselej (prim. Mt 4, 1-11). Njegov post je praktičen odsev njegovega krsta, ki je predvsem radikalna odpoved nasilju.

Teologija miru je osnovna evangeljska stroka. Jezus pravi učencem, naj odrinejo na globoko (prim. Lk 5, 4). Ko se hoče človek srečati z Bogom, se mora srečati s seboj kot s »svojim najbližnjim«. V vesti, ki je priča dialoga človeka z Bogom in nravna sodba o človeku in njegovih dejanjih, se uresničuje očem nevidna izbira osebe kot kriterija vseh odnosov. Papež Janez Pavel II. pravi, da »ne bomo nikoli dovolj cenili pomembnosti tega človekovega notranjega dialoga s samim seboj. Toda v resnici je to dialog z Bogom, stvariteljem postave, prvim človekovim vzorom in njegovim poslednjim ciljem«.[3] Ta glas človeka nikoli ne pusti na cedilu. Teologija zemeljskih stvarnosti[4] ima pred seboj isto »nezmotljivo« zapoved, da se je treba bližati resnici z radikalno odpovedjo nasilju in omogočanjem miru v človekovem okolju, ki mu je Gandhi rekel »civilno uveljavljanje resnice« ali »ljubezen do resnice« (satyagraha).[5]

Teologija miru zahteva pogum in ga tudi omogoča. Uveljavljanje resnice v ljubezni ni izzivalno, ampak je za tistega, ki se je zanj odločil, zadnja med podobami in prvo dejanje vere. Naše stoletje kljub strahotno nakopičenemu nasilju ni brez pričevalcev za mir.[6] Mojo pozornost v tej zvezi je zbudil sveti Bernard

[2] Vsebina Petrovega govora je zelo preprosta in obenem izraz radikalne odpovedi nasilju oz. maščevanju za to, kar se je zgodilo tik pred judovsko Veliko nočjo. M. Buber v svoji knjigi *Dva načina verovanja* (*Zwei Glaubensweisen*, Heidelberg 1994, 26-32) postavi zanimivo podmeno, da v judovstvu ne bi prišlo do tako radikalnega zavrženja človeka (Jezusa Kristusa), kot se je zgodilo v Jezusovem primeru, če bi imeli Judje pogum soočiti se vsaj z nekim smislom (resnico oz. dobrostjo) babilonske sužnosti. Čeprav je to slišati čudno in protislovno, je treba poleg vsega zla tega zgodovinskega dogodka videti v njem tisto »dobro«, ki ga je človek poteptal, a je zaradi prvenstva zgodovine odrešenja postalo prilika »exodusa« oz. vrnitve k postavi svobode. Podobno kot Jeremija in nekateri drugi preroki v času sužnosti je tudi Peter na binkošti povedal samo to, da je sprava edini izhod iz dogodkov, ki na sebi nimajo na videz nobene dobrosti in v zgodovini celo kličejo k maščevanju in povzročajo novo zlo. Posebno znamenje teologije miru je dejstvo, da so apostoli Jezusov dogodek tako hitro začeli tolmačiti v smislu zgodovine odrešenja. Delovanje Duha, ki je Jezusov Duh, Duh resnice in predvsem Tolažnik (prim. Iz 40, 1; Jn 16, 4-15), se razodene kot prinašanje miru in vračanje dostojanstva človeku: človek je odgovoren tudi tedaj, ko dela zlo. Za nasilje ni opravičila. Pač pa je mogoče odgovoriti s Petrom, ki so ga ljudje vprašali, kaj naj storimo? »Spreobrnite se! Vsak izmed vas naj se da v imenu Jezusa Kristusa krstiti v odpuščanje svojih grehov in prejeli boste dar Svetega Duha« (Apd 2, 38).

[3] Janez Pavel II., okrožnica *Veritatis splendor* (*VS*) 58.

[4] Dugi vatikanski koncil, pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes* (*GS*) 36, prim. tudi 78.

[5] Prim. M. K. Gandhi, *An Autobiography. The Story of My Experiments With Truth*, Boston 1959, 318-319; C. Drevet, *Massignon e Gandhi, Il contaggio della verità*, Casale Monferrato 1984, 66: »Nauk satyagraha ni nov; ta nauk ni nič drugega kot razširitev pravila domačega življenja na politično področje. Diskusije in spore v družini običajno urejuje načelo ljubezni.«

[6] Zraven mnogih pričevalcev za mir, popolne zvestobe resnici in njenega »civilnega uveljavljanja« je tudi J. H. Newman. Njegovo ime najdemo v spisku tistih, ki so si prizadevali za mir (na Bližnjem vzhodu) tudi tako, da so podpirali zamisel o ustanovitvi palestinske in izraelske države in pri tem tudi sodelovali. C. Drevet je v knjigi o Massignonu in Gandhiju navedel stično točko med Gandhijem in Newmanom tam, kjer je videl pri Gandhiju (študiral je v Angliji) ne le interes zaradi podobnega primera v Indiji, ampak stvar svoje vere, to je videnja Božje volje. Navaja jo v sledeči Ne-

in njegovi *Sermones super Cantica Canticorum*,[7] s katerimi je dal čudovito pričevanje za svoje spreobrnjenje ob tako imenovanem »judovskem vprašanju«, z njimi nevtraliziral nakopičen bes proti Judom in ga deloma obrnil v križarske vojne. Temu vprašanju namenjamo kasneje več prostora.

Teologija miru odkriva tudi najbistvenejšo razsežnost pričevalca in delavca za mir, to je njegovo osamljenost. Ker se je in ko se je lotil brezpogojnega uveljavljanja resnice, je stopil na »ozko« pot. Jeremija so vrgli v vodnjak (prim. Jer 38). O Jezusu večkrat beremo, da se je umaknil v samoto. Hotel je biti sam z Očetom. Zavračanje njegovega oznanjevanja in zlasti njegovega nenasilnega uveljavljanja resnice je eden od zunanjih razlogov, posebno ker so celo apostoli v opoziciji, vendar je razlog za iskanje samote tudi »notranji«. Presenetljiva in izjemna moč samote razodeva resnico, ki se na pričevalca izliva iz Božje polnosti in jo ta sprejema v ljubezni. Med resnico in ljubeznijo ni ločitve. Osamljenost, ožina poti in podobno pričevalca za mir ne dela zagrenjenega. Nasprotno, njegovo ravnanje je brezpogojno, ker je izraz izkustva značaja darov, ki jih Bog daje svojim, zlasti daru ljubezni.

1. Bernard in judovsko vprašanje v »Sermones super Cantica«

V *Münchenski teološki reviji* (Münchener theologische Zeitschrift) sta bili pred nedavnim objavljeni dve zanimivi razpravi o nasprotju med Cerkvijo in sinagogo v 11. stoletju, o pojavu križarskih vojn, in o tem, kakor je nanju gledal Bernard.[8] V svojih pridigah in pismih ob *Visoki pesmi,* ki predstavljajo vrh njegovega ustvarjanja in najbolj zrel pogled na dogodke v svojem redu, Cerkvi in svetu, je Bernard nenavadno sodoben za naš čas, ki se posebno v letu znamenitih in obenem tragičnih obletnic včasih nemočno zaveda, da dogodkov in časa, zlasti spomina na razbesnelo sovraštvo do Judov in vseh vrst nasprotnikov, ni mogoče najprej presojati z besedo, z znanstveno natančno analizo ali z jezikom, ampak z dejanjem in resnico. Naravnost neverjetno je, koliko podobnosti je med drugo polovico 11. in 12. stoletjem (v katerem med drugim tudi Bernard pripomore, da se nakopičeno sovraštvo proti Judom usmeri v križarske vojne pohode in s tem prepreči nesmiselno preganjanje in morijo), in 20. stoletjem, v katerem bes nasilja z vso nakopičeno togotnostjo v Evropi povzroči holokavst in splošno državljansko vojno.[9]

wmanovi pesmi: »Globoka stiska pritiska na moje prsi. Iščem pot, kako bi odkril to, kar se mi ima razodeti, kateri greh me bo razgalil, katero postavo naj si naložim; in oborožujem se, da bom mogel izvršiti njegovo voljo.« C. Drevet, n. d., 42.

[7] Slovenski prevod Bernardovih govorov k Visoki pesmi je izšel ob 900-letnici Bernardovega rojstva pod naslovom *V božjem objemu* (Družina, Ljubljana 1990). Kasneje v oklepaju navajam strani iz slovenske izdaje.

[8] L. Maidl, R. Bendel, *Das Drama Synagoge* – Ecclesia in der Seele des Gott suchenden Menschen, v: *Münchener Theologische Zeitschrift* (*MThZ*) 45 (1994) 270-287; M. Kirchbaumer, *Ecclesia und Synagoga*, v: *MThZ* 45 (1994) 289-300. Obravnata zlasti 14. in 15. govor.

[9] Neposredni povod vsaj za nekatere govore v prvi skupini Bernardovih pridig o Visoki pesmi naj bi bilo dvoje pisem, ki jih je svetnik pisal škofom v Porenju (nadškofu v Mainz) in na vzhodnem Bavarskem, oz. dogodki v tem delu Evrope. Šlo je za pobeg nekega cistercijanskega meniha, ki je pripravljal križarsko vojno, in v Porenju v ta namen ščuval ljudi proti Judom ter s tem dosegel celo nekatere uspehe. V pismih sv. Bernard pojasni svoj odnos do judovskega vprašanja. Bernardovo stališče se je naslanjalo na Rim 11, 25 sl. Tam apostol Pavel govori o rešitvi *vsega* izvoljenega ljudstva. Če bi prišlo do zločina proti njim (Judom), bi s tem preprečili uresničenje načrta odrešenja. Za ni-

V čem je pravzaprav to judovsko vprašanje in kaj pomeni? Bernard odgovarja, da gre za dve strani, najprej za dokaj značilno in izzivalno obnašanje Judov, na drugi strani pa za odnos kristjanov do Judov in za verjetno izzivanje ter iskanje povoda za spore tudi s te strani, nato pa tudi za načelno stališče Cerkve (neveste) do judovstva (postave) kot matere in s tem za značilen Bernardov čut za univerzalnost krščanskega razumevanja resnice o človeku in narodih. Judovsko vprašanje pri Bernardu ne predstavlja značilne farizejske drže (prim. Lk 18,9-14) drže sinagoge in mnogih Judov, ki so zasluge pripisovali sebi in na druge gledali zviška, ampak za realno nevarnost, da taki postanejo tudi menihi in s tem kot Cerkev zavrnejo Ženinov klic. To pomeni, da je sinagoga na neki način postala nasprotnica Cerkve šele (oziroma vedno) tedaj, ko se je farizejski duh zasadil tudi sredi redovništva (kristjanov), ki ni moglo prenesti močne sinagoge. Morda je to spomin na preganjanje prve Cerkve v Jeruzalemu, kakor sv. Bernard interpretira Vp 1, 6? Morda je šlo samo za izzivanje spopada, iskanje povoda za radikalni poseg? Morda je bil to trenutek, v katerem Cerkev svoje ločitve od Izraela ni razumela v odrešenjskem smislu, kot ga je razumela prva Cerkev (prim. Apd 13, 46), ampak v čisto človeškem smislu, ko je ločitev prilika za napad? To so vprašanja, na katera je treba nujno odgovoriti. Pravzaprav ne gre samo za odgovor: gre za nenavadno resno, veselo in odgovorno soočenje z bistvom rešitve, tako osebne (duhovnosti) kakor tudi rešitve narodov, kultur in sveta.

Maščevanje za zločin nad Jezusom je prva Cerkev takoj premagala s tem, da je po Jezusovem naročilu (prim. Jn 13, 19; 16, 4) ta dogodek začela brati kot dogodek odrešenja (kar je sad binkošti, prim. Jn 14, 26). Bernard je razpravo o tem načrtno odprl zato, da se ne bi ustvarjalo protijudovsko razpoloženje v družini »izgubljenega sina« (cel svet; prim. Lk 15), ampak da bi v sobratih prebudil čut, da je mlajši sin očetu ljubši zaradi njegove velike naloge, da starejšega brata ne pusti »zunaj«. V smislu Vp 1,6 Bernard ne vidi nobenega razloga za zavrnitev brata (starejšega sina).[10] Nasprotno: »mati« obeh sinov, postava, je tudi mati neveste, Cerkve, in in na neki način tudi Ženinova mati, mati Kneza miru. Bernard trdi, da Bog Izraela ni zapustil zaradi tega, ker ga je on zapustil, ampak ga je zapustil zato, da se k njemu (nevesti) vrne kot ženin.[11] Korenina odrešenja je judovska ne glede na judovsko nezvestobo in samohvalo (prim. Jn 4, 22). To Bernardovo stališče do sinagoge kot Jezusove »matere« (ne glede na to, da se je v pasijonu izkazala za mačeho) oziroma matere Cerkve je izvir ne samo njegovega spravnega stališča do Judov, ampak njegova temeljna zahteva do sobratov in do Cerkve, da razišče in se posveti »razlogom« za Božjo brezpogojno naklonjenost do nje. Prepričan je, da o spreobrnjenju Judov govori že Magnifikat, ki ga moli Jezusova Mati (prim. Lk 1, 50).

Z vidika našega časa to pomeni, da Bernard v mislih ni imel samo nenapadalnosti kristjanov v odnosu do Judov (v Evropi), ampak je tudi hotel povedati, da je nujno potrebno, da v položaju, ki je nastal zaradi prebujenega duha maščevanja, krščanstvo nekaj stori prav za Jude: morda to, da jim pomaga obnoviti državo, to je razmerje do duha postave, z drugimi besedami: do postave-matere, ki rodi otroke (narod), in do žive vere (prim. Mt 8, 10). Razlagalci Bernar-

kakršen uspeh si torej ne bi smeli šteti, četudi bi šlo celo samo za bolj »civilne« načine pokristjanjevanja Judov brez groženj. Prim. M. Kirchbaumer, n. d., 290-91.

[10] Bernard, *Sermo* 73 (323-327).

[11] Bernard, *Sermo* 79, 6 (350 sl.).

dovih del pravijo, da judovstvo v tej obliki pri Bernardu ne nastopa samo kontekstualno, ampak da je to stališče odsev dejanskega položaja Judov v tedanjem času in do tega, da so nekateri judovsko vprašanje tedaj hoteli rešiti s »holokavstom«.

2. Mir je mesijanska obljuba

Judovstvo (sinagoga) v odrešenjski »oikonomiji« ni bilo zavrženo. Pač pa je drugačnost, morda celo praznoverje, ki ga je sinagoga videla v Cerkvi in ga na neki način ponazarja »izgubljeni sin« (Cerkev), je bila za judovstvo tako izzivalna, da je prišlo do krize vseh razmerij in do tako imenovanega zavrženja oziroma izključitve Cerkve iz sinagoge. V čem je bil pravzaprav problem? Bernard v enem od govorov lapidarno pravi: »Če se je Bog odločil rešiti tudi mene, v čem si potem ti na izgubi?«[12] Bernard v tem ni samo nakazal pomena izlitja obljube miru v združitvi ženina in neveste (prim. Vp 1, 3), ampak tudi genezo svojega spreobrnjenja.[13]

Mir (»Tvoje ime je razlito olje«, Vp 1, 3b) je vseobsežen Božji dar in Božje ime. Ob polnosti časov se mir utelesi v Knezu miru. V njem je obljuba miru nezdružljiva s samoljubjem. Obljubljeni mir je brezpogojen Božji dar in omogoča najgloblje spremembe v človeku. Toda mir, ki je obljuba, je brez vere (naravnanosti na dar vere ali ozdravljenja, prim. Mt 8, 10) nerazumljiv. »Če ne bi veroval v Božji mir, bi mi bil mir v prihodnosti nič drugega kot senca nad prepadom.«[14] V starih kulturah ima pojem mir religiozni pomen in je vedno v središču religij. V judovski postavi je mir obljuba, »sobota« (počitek), pozdrav »shalom«, itn. »Shalom«, ki izhaja iz glagola »shalem« (urediti, dopolniti, izpopolniti) vsakemu posamezniku zagotovlja najvišjo obliko bivanja. »Shalom« je sreča čisto določenega človeka v čisto določenem občestvu, v katerem vladata ljubezen in skrb druga za drugo. To občestvo živi nezahtevno. V njem se udejanja Božji načrt brezpogojne razpoložljivosti za obljubo miru. V svetopisemskem izročilu je mir na eni strani obljuba, ki se bo dovršila šele ob koncu časov, na drugi strani pa spremlja tudi vsak resnični zgodovinski dogodek. Zgodovina na ta način vidno raste.[15]

Brezpogojno uveljavljanje resnice in priložnost, da se človek sam udeleži procesa njenega nenasilnega uveljavljanja, je odrešenjsko dogajanje. To je najbolj pristen dar in obljuba svetu. Božji načrt se udejanja brezpogojno. Človek res lahko zavira odrešenjsko dogajanje,[16] toda ne more ga preprečiti. Božje vodstvo ni odvisno od nobene stvari, ker je nenasilno. Zato je stavek v Mr 14, 21, v katerem Jezus z grozo ugotavlja nasprotovanje odrešenju tudi med svojimi učenci, obenem tudi opredelitev Božje brezpogojnosti. To, kar se je zgodilo z Jezusom, ni edini način uveljavljanja načrta o odrešenju, toda Jezusovo nenasilje je edini odgovor, ki ustreza Božji »oikonomiji«, in bi se uresničilo tudi tedaj, če bi bila njegova zemeljska pot drugačna.

[12] Bernard, *Sermo* 14, 3 (62) (prim. Mt 20, 14 sl).
[13] Bernard, *Sermo* 14, 6 (63); *Sermo* 18, 4 (80 sl.).
[14] C. F. von Weizsäcker, *Der ungesicherte Friede*, Göttingen 1979, 24.
[15] Prim. B. Häring, *Frei in Christus* III, Freiburg 1989, 429.
[16] To je bil eden glavnih vidikov »judovskega vprašanja« pri Bernardu, ki je trdil, da ljudje (Cerkev) s preganjanjem Judov ali zavračanjem drugače mislečih predvsem ovirajo udejanjanje Božjega načrta v njih samih (prim. Mr 14, 21). Bernard odgovarja, da je Božji načrt »horizontalno in vertikalno univerzalen«.

Mir je Božji načrt od začetka. Bog je človeka obdaril s svojim mirom in mu naročil, naj ga uveljavlja s svojim gospodovanjem nad svetom. Greh je izdajstvo tega načrta. Toda če ne bi bilo obljube, greha ne bi mogli videti. Bog rešuje človeka s svojim mirom. V njem vidi zanke greha in izhod. Božja obljuba je utemeljena na zavezni zvestobi. V zgodovini so se mnogi popolnoma zanesli nanjo in tvegali vse. Mojzes sklepa zavezo v miru. Vse je odvisno od njegove zvestobe zavezi, čeprav vsa njegova zvestoba izvira iz Božje obljube. Človekova zvestoba je njegov mir (prim. Iz 7, 4). »Shalom« je predmet izkustva odrešenja. Ko pride obljuba miru do besede, postane razločno, da gre za Božji dar, ki ga človek potrdi s svojim tveganjem za mir. Pisatelj Knjige sodnikov pravi: »Potem je Gedeon postavil Gospodu oltar in ga imenoval: 'Gospod je mir'« (Sod. 6, 24). Verujoči človek se mu ves izroči in se mu zahvaljuje za njegovo usmiljenje in ljubezen (prim. Iz 54, 5 ss). Razpoznavno znamenje prerokov je njihov mir. Hlinjeno preroštvo ni prinašalo ničesar, saj ni imelo temeljev na Božji obljubi miru.

Mirotvornost je temelj svetopisemskega izročila. To dokazuje, kako je vsaka vojna protislovna. Kot smo videli, Bernard ni gledal samo na to, kako nesmiselno je izzivanje sovraštva pri Judih (to je identično z zavrnitvijo Odrešenika), ampak tudi na to, kako nesmiselna bi bila vojna v imenu nekakšne pravičnosti, s katero bi kdo hotel uničiti Jude oziroma katerikoli drug narod. Ob sovraštvu do Judov se dejansko pokaže nesmiselnost vsake vojne in nasilja. Pri Bernardu ne gre samo za razkrinkavanje absurdnega iskanja krivcev pri Judih; on je sredi Cerkve in v njej napoveduje odpoved podobi popolne družbe, ki se bo obrnila k svetu, o čemer pričajo Apostolska dela. Z drugimi besedami: Bernard preroško presega svoj čas, ko zaradi stališča prve Cerkve do velikonočnih dogodkov trdi, da krivica v zgodovini ne bo imela nikoli več obraza legalnosti. Bernard je s tem potrdil, da pričevanje Cerkve za mir ne sloni na programih, ki bi jih morala voditi ona, ampak na tem, da je zaradi enkratnega dejanja Jezusa Kristusa za vselej minilo, da bi nasilje imelo zakonito moč. V Svetem pismu je polno vojn; zapise o njih pa je mogoče razumeti predvsem kot sporočilo o protislovnosti uveljavljanja »resnice« z nasiljem. Napredek narodov v tej smeri je novo ime za mir.[17] Resnica (mir) in nasilje se izključujeta. Ko so Izraelci hoteli kaj doseči s silo, so ravnali v nasprotju s postavo in izgubili so svobodo. M. Buber pravi o Abrahamu, da ni nikoli zmagal in ni bil nikoli premagan, ker se ni imel za »najemnika«, ampak je bil »svobodnjak« (prim. 1 Mz 14, 23).[18] Izraelci niso nikoli zmagali in nikoli niso bili rešeni zaradi svoje vojaške moči, ampak ravno nasprotno: vedno so zmagali s tem, če so se vrnili k Bogu miru. Na drugi strani so vedno padli v popolno zmedo, ko so hoteli začeti vojno na svojo pest ali skleniti vojaške pakte z drugimi brez upoštevanja svoje postave (prim. Iz 1, 5 ss; 3, 1-15; 7, 1 ss. itn.). Morda je najbolj jasno to iz njihovega poraza tik pred babilonsko sužnostjo: Judje so postali sužnji, ker so bili nezvesti. Suženjstvo ni bilo samo rezultat poraza, zasedbe, uničenja države in izgona, ampak bivanjsko dejstvo njihove nezvestobe postavi. Preroki so ta poraz razlagali kot »rešitev« iz brezizhodnega položaja (prim. Jer 25). To obdobje nesreče je dobesedno nabito z mirovnim delovanjem prerokov, ki napovedujejo »novo« zavezo miru (prim. Iz 54,10; Jer 16, 14 ss; 31, 31-35; Mih 5, 4).

[17] Pavel VI., okrožnica *Populorum progressio* (*PP*) (1967), 76-80; prim. Konferenca evropskih Cerkva ter Svet evropskih škofovskih konferenc, sklepna listina *Mir v pravičnosti* (Basel, 15.-21. maja 1989), Cerkveni dokumenti 42, Ljubljana 1989, 86.

[18] M. Buber, *Moses*, Heidelberg 1994, 23-41, zlasti 38 sl.

3. Mir je Kristusov velikonočni dar

Mir je takorekoč rdeča nit Jezusovega življenja. Jezusov mir je sad njegovega evharističnega izkustva. Že na božično noč angeli oznanjajo: »Mir ljudem na zemlji« (Lk 2, 14). Evangelist Luka rad govori o Kristusu kot Knezu miru (prim. Lk 19, 38). Jezusov mir tudi prinaša ozdravljenje (Lk 8, 48) in odpuščanje grehov (Lk 7, 50). Evangelist Janez se Knezu miru posveti pri zadnji večerji: »Mir vam zapustim, svoj mir vam dam« (Jn 14, 27). Po veliki noči govori Jezus o miru skupaj z obljubo Svetega Duha. »Shalom« je pozdrav in dar Vstalega (Jn 20, 19.26) ter delovna metoda učencev. Jezus jim daje Duha in jim zaupa svoj mir. Uveljavljanje miru jih bo napravilo njemu podobne. V brezpogojni zvestobi učencev se mir razodeva kot Božja ustvarjalna moč.

Apostoli so to razumeli dobesedno. To poudarja zlasti apostol Pavel. Dvanajstkrat povezuje mir z milostjo (haris kai eirene), kar je bil verjetno krščanski pozdrav (prim. Gal 5, 22; Rim 14, 17 itd.). Jezusov učenec daje sadove v Svetem Duhu, ki je Božji mir, obljuba in prisotnost. Zakoreninjenost v Svetem Duhu je poroštvo, da se bistvena vsebina sporočila ne bo izgubila (prim. Fil 4, 7). Za apostola Pavla in druge apostole je to praktično vprašanje: vprašanje spreobrnjenja in občestva. Spreobrnjenje je obrat k Bogu. Občestvo je obrat k osebi sočloveka (ti). Sveti Duh daje moč, da se z vsem srcem opredelim za »civilno« uveljavljanje resnice. Bernard je pokazal, da je spreobrnjenje njegovo osebno izkustvo o brezpogojni sprejetosti človeka pred Bogom. Spreobrnjenje judovskega naroda je glavna téma Jezusovega delovanja. To pomeni, da imajo Judje nekakšno prvobitno izkustvo o brezpogojni sprejetosti, neodvisnosti in identiteti. To izkustvo imajo Jezus in apostoli. Binkošti so srčika univerzalnosti evangelija. Sprava ne pomeni toliko zbiranja razkropljenih delov naroda, ampak postavljanje temeljev vesoljnosti obljube miru. Božja pravičnost je postala Božje usmiljenje. To bo nov temelj, temelj novega izvoljenega ljudstva. Pravičnost bo »pretopljena« in na novo odlita kot sprava. Kristus je realni simbol miru (prim. Kol 3, 15; 1 Kor 13, 11).

Jezus učencem miru ne daje samo kot delež na svojem poslanstvu, ampak jih tudi postavlja na realna tla, ko jih seznanja z grenkobo (prim. Raz 10, 9; Jn 14, 15-31; 16) in odporom. Njegovi učenci bodo arhitekti miru, ko bodo pripravljeni za spravo pretrpeti nekaj tistega, kar so zagrešili njihovi nasprotniki. Temeljna postava Kraljestva je namreč mir. »Blagor tistim, ki delajo za mir, ker bodo postali Božji otroci« (Mt 5, 9). Zgodovinske okoliščine nedvomno pričajo, da je Kristusov učenec poklican, da omogoči položaj, v katerem bo dejansko mogoče izbirati med pravičnostjo »črke« in usmiljenjem Duha. Sedanjost je čas odločitve. Vsak človek se bo slej ko prej znašel na točki, ko bo moral izbirati.

V Kristusovem času so se mnogi radi imenovali prinašalce miru, čeprav niso imeli nič skupnega z mirotvornostjo. Rimski cesarji so se imenovali »ustvarjalci miru«, toda prinašali so ga s trdo roko. »Pax Romana« je bil mir brez usmiljenja. Jezus pa pravi učencem: »Mir vam zapuščam, svoj mir vam dajem. Ne dajem vam ga, kakor ga daje svet. Vaše srce naj se ne vznemirja in ne plaši« (Jn 14, 27). Svoje učence pošilja v moči obljube miru (prim. Jn 20, 21).

4. Mir je srčika evangelija

»Evangelij miru« je služenje in delež na Jezusovem miru (prim. Ef 6, 15: 2, 17; Apd 10, 36). Jezusovo zgodovinsko soočanje z nemirom in nasiljem je značilnost poslancev in poslanstva miru. Mir prebiva (stanuje) v prinašalcu miru. Mir je njegovo najgloblje izkustvo o samem sebi in vse njegovo delo. Apostol Jakob pravi: »Sad pravičnosti pa se daje v miru tistim, ki delajo za mir« (Jak 3, 18; prim. Lk 10, 5-6). Jezusov učenec je soustvarjalec miru. Spreobrnjenje je edina stvar, ki jo zahteva evangelij. Je tisto človekovo dejanje, ki je izraz celotne osebe, pot (vrnitev) k osebi. V okrožnici *Napredek narodov* je papež Pavel VI. napisal: »Molitev vseh naj se goreče dvigne k Bogu, da bo človeštvo, ko se je zavedelo tako velikega zla, začelo razumno in zvesto iskati načine, kako ga premagati... Delavec (ustvarjalec) miru (auctor pacis) bo šel svojo pot in prižigal veselje in širil svetlobo ter milost v srcih vseh ljudi sveta, da bi jim pomagal odkriti onstran vseh meja obraze bratov in prijateljev.«[19] Svet nobene stvari ne potrebuje tako zelo kot delavcev za mir, ki so živi evangelij. Kar je duša za telo, je evangelij miru za ta svet.[20] Cerkev in verujoči so dolžni biti živo znamenje in se razveseliti vsake pobude miru, ne glede na to, od kod prihaja. »Govora na gori ne bi bilo mogoče napisati, če ne bi bilo tistega, ki ga je živel in ga pisal s svojim življenjem, ne na osnovi neke teorije.«[21]

Izraz »nova evangelizacija« pomeni odprtost za pobude miru in pripravljenost delati za mir in pravičnost. To je najširši, najbolj preprost in najbolj kompleten način, kako opredeliti verujočega človeka in krščansko občestvo.[22] Mir se v evangeliju ne pojavlja samo kontekstualno, ampak je kri v njegovih žilah. Brez miru evangelija sploh ni mogoče razumeti. Judovski mislec Hermann Cohen se vprašuje, kaj je temeljni pojem človeškega življenja v Svetem pismu in brez oklevanja odgovarja: »To je mir. Mir je povezanost vseh življenjskih silnic, njihovo ravnotežje in izravnava vseh nasprotij. Mir je krona življenja (...) Mir je razlog, da celotno življenje postane praznik.«[23]

Sprejeti evangelij miru ali ne pravzaprav ni alternativa, ampak zahteva, ki izhaja iz zaveze. Prerok Izaija jo izrazi takole: »Hiša Jakobova, pridite! Hodimo v Gospodovi luči!« (Iz 2, 5). Evangeljski mir je kriterij razločevanja. Znamenj časov ne bi bilo mogoče »brati«, če ne bi bilo tako neizpodbitno trdnega merila. Ohranitev miru in nenasilno uveljavljanje resnice v današnjem svetu je ena od metod nove evangelizacije, toda evangeljski mir seže še globlje. Šele ta me usposablja za temeljito spremembo mišljenja in življenja. Evangelij zaupa v človeka, da more stopiti na pot, ki vodi h Knezu miru. Vsak človek more iz svojega življenja narediti kaj več kot zgolj tekmo za preživetje. Severnoameriški škofje so v pastoralnem pismu o miru zapisali: »Danes si ne moremo predstavljati bolj

[19] *PP* 75. V čl. 74 govori okrožnica o civilnem služenju vojaškega roka in spodbuja države in vlade, da bi se tej pobudi ne upirali, ampak v njej odkrili avtentično pobudo mirovništva (in evangelija) za sodobni čas.

[20] Drugi vatikanski koncil, dogmatična konstitucija o Cerkvi *Lumen gentium* 38.

[21] C. F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen*, Frankfurt 1980, 544.

[22] Prim. B. Häring, *Die Heilkraft der Gewaltfreiheit*, Düsseldorf 1986, 22.

[23] H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*, Köln 1959, 523, 531.

zahtevnega izziva kot razvoj in izgradnjo teologije miru, ki bi bila primerna za civilizacijo na robu propada.«[24]

Evangelij je orodje za razkrinkanje zgrešenega ali navideznega miru, ki je zmotna gotovost, velikokrat povezana s krivico, velikanskimi stroški in ideološkim zavajanjem celih narodov. To ne pomeni, da evangelij morda dopušča uporabo nasilja. Spreobrnjenje je utemeljeno na osebnem srečanju s Kristusom, to je na izkustvu, ki človeku vrača njegove najdragocenejše sposobnosti, da se z njimi »rokuje z Bogom«. Uveljavljanje resnice in razkrinkavanje lažnega miru z nenasilnimi sredstvi je pot do zdravljenja ran, ki jih povzroča pahnjenost v vrtinec nasilja.[25] Kakor se Mojzes v postavi obrača na cel narod, ki sklene zavezo, se evangelij obrača na človeka kot osebo, ki more posredovati evangelij šele potem, ko se je zavedel »razlitega olja« (prim. Vp 1, 3) in to priznal s svojim življenjem. Če bi kdo hotel doseči spremembe tako, da bi povzročil nasilje, ne bi bil prinašalec resnice in ne posoda miru.

Pridobitev ali izguba tega načina uveljavljanja resnice stoji in pade s temeljno odločitvijo za nenasilje. To je evangelij. Nenasilje je ljubezen do resnice, ki osvobaja: v njej in zaradi nje morem razlikovati med krivdo in krivcem.[26] Resnica o tem prihaja od Boga, ki je Ljubezen. Ta me nagiba, da postanem služabnik evangelija. Upoštevati je treba, da bo tisti, ki bo v sebi zaslišal ta glas in ne bo odgovoril, v sebi postal še bolj trd. Evangelij ne sili v spreobrnjenje, vendar se ob njem dela razločna črta med nasiljem in nenasiljem v človekovem srcu. Razkrinkavanje lažnega miru je zato najprej namenjeno tistemu, ki izbira evangelij za vodilo svojega življenja, odgovarja na njegovo pobudo s celotnim bitjem in postaja glasnik miru. Luč resnice deluje postopoma in »sproti«. Kdor se je odločil, da bo služil resnici, je na neki način že vračunal preganjanje, ki ga bo to življenje gotovo izzvalo. Ravno zaradi tega je »raz-sovraženje« srčika evangelija.

5. Temeljno zaupanje v mir je mir znotraj konflikta

Evangelij sam na sebi ne izziva nasprotij, pač pa je nasprotovanje resnici popolnoma razločno šele v luči evangelija. Kdor se pusti prenoviti Kristusovemu miru, opazi, da ga evangelij postavlja v sredino konflikta. Najprej se mora soočiti s svojo omejenostjo in »svetom« v sebi, ki je nemiren in se vedno znova zapira odrešenju. Ko se spravi s seboj, se pusti napolniti darovom Duha, se usmili sebe in začne ugajati Bogu, šele odkrije pomen svoje poklicanosti. Ko odkrije omejenost zunaj sebe v svetu, ga to sili k dvojnemu odgovoru: na eni strani k nenasilju, usmiljenju in blagosti, na drugi strani k nekakšni nezlomljivi »trmi«. Ko ju Jezus poveže v eno v zapovedi ljubezni do sovražnikov,[27] to izzove nasprotovanje Judov in postavi Boga v sredino vseh konfliktov sveta. Jezus govori o ostrem meču, ki bo odprl človeške globine. »Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem na zemljo mir. Nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč« (Mt

[24] Ameriški škofje, *The Challenge of Peace. God's Promise and Our Response* (1983): citiram po knjigi B. Häringa, *Die Heilkraft der Gewaltfreiheit*, 24.

[25] Prim. B. Häring, *Vom Glauben, der gesund macht*, Freiburg 1984.

[26] J. Pieper, *Lieben, Hoffen, Glauben*, München 1986, 178 ss.

[27] Bernard, *Sermo* 20, 2 (86): »Ljubil nas je, ko nas še ni bilo, in dodal, da nas je ljubil, ko smo se mu upirali, kakor priča apostol Pavel: 'Ko smo bili še sovražniki, nas je smrt njegovega Sina spravila z Bogom' (Rim 5, 10). Sicer pa, če ne bi ljubil sovražnikov, ne bi imel prijateljev, in če ne bi bil ljubil tistih, ki jih še ni bilo, ne bi nikoli imel nikogar, ki bi ga ljubil.«

10, 34). Pismo Hebrejcem to povzame, ko govori o ostrini Božje besede (prim. Heb 4, 12 sl.). Kdor se zavzema za mir, se mora pripraviti na to, da bo trpel za druge in namesto drugih. Do razdorov bo prišlo celo v družini (prim. Mt 10, 35; Lk 12, 51). Kdor se bo odločil za prinašalca miru, se mu bodo odkrile najbolj nepričakovane skušnjave in ga vabile stran od odločitve. Temeljno odločitev za mir spremlja globoka »krisis« (razpoka) in odpor celo v tistih, ki so poklicani. Mir se ne ponuja kot ena od stvari, ampak kot zahteva, da ga izberem. Pot miru je polna preizkušenj, dokler človek svoje notranjosti popolnoma ne prečisti in odstrani vseh ovir. Tudi Jezus jih je poznal. Njegove skušnjave so priča, da evangelij ni zgolj nauk in da ne gre za naravno religijo. Gre za celotnega človeka. Vsa narava pričakuje to razodetje (prim. Rim 8, 19). Evangeliju se ne upira celotna narava, ampak človekov duh, njegov razum, spoznanje, ki je v resnici »hotena nevednost«, spoznanje brez ljubezni. V delih Georgesa Bernanosa najdemo nenadkriljive podobe in pričevanja tega boja znotraj človeka. Kdor bo z evangelijem resno delal, ne bo prodrl samo v svoje globine, ampak bo dobil pogled v srca mnogih. Simeon pravi Mariji, Jezusovi materi: »Ta je postavljen v padec in vstajenje mnogih v Izraelu in v znamenje, kateremu bodo nasprotovali, da se razodenejo misli mnogih src. Tvojo dušo bo pa presunil meč« (Lk 2, 34-35). Besedilo razodeva skrito Marijino nenasilje.

Ne glede na to, da Jezusova usoda ni edina možnost odrešenjskega načrta, je gotovo, da brez Jezusove zvestobe ne bi prišlo do takega nasilja proti njemu. Učenci to ugotovijo šele kasneje, ko ne gledajo samo na Jezusovo dramo, ampak na celoten velikonočni dogodek. S tega zornega kota vidijo, da to, kar se je zgodilo, ni bila edina močnost oziroma ni smela ostati edina možnost. Nasilje in izdajstvo ni bilo nujno. Velikonočni dogodek zato postane bistveni razlog za spravo. Seveda je pretresljivo, da Judje zavrnejo Kneza miru, ki je bil za Jeruzalem edinstvena priložnost (prim. Lk 19, 42-44). Visoka pesem pravi: »Sinovi moje matere so bili srditi z menoj, postavili so me za varuhinjo vinogradov, svojega lastnega vinograda nisem varovala« (Vp 1, 6). Voditelji bodisi niso opazili svoje matere, postave, bodisi niso vedeli, da s tem, ko jo tajijo, varujejo »vinograde drugih,« bodisi da so se, ko so jo opazili, zakrknili proti njej (prim. Heb 3, 7 ss) in med drugim izzvali Jezusovo gesto očiščenja templja (Lk 19, 45 ss). Tedaj njegov mir ni prepričal nikogar. Toda tudi v tem dejanju Jezus ostane Knez miru.[28]

[28] Ko je neki moški protestiral proti Gandhijevemu branju svetih tekstov v času razgretega političnega položaja (1948), se je Gandhi zavzel, da bi svojega gosta prepričal o svojem »prav« in se v ta namen začel z molitvijo pripravljati, kako naj to stori. Toda sredi molitve se ustavi in na glas vzklikne: »Ne smem delati nasilja nad tem človekom«. To je bilo dober teden pred njegovo smrtjo. Nav. C. Drevet, n. d., 42. M. Buber se je v nekaj tekstih, zbranih pod naslovom *Gandhi, Politik und wir* (*Werke* I, München 1962, 1079 ss.) soočil z njegovo nepopustljivostjo, ko je šlo za nenasilje. Na komentar v nekem angleškem časopisu, ki je leta 1922 poročal, da je bil Gandhijev poskus najbolj silovit od vseh, le da mu je ušel posluh za človeške strasti, da jih ni znal izkoristiti, pravi Buber: »Ta formulacija je napačna. Kar je Gadhiju »ušlo«, ni bil pogled na človeške strasti, ampak pripravljenost, da jih izkoristi.» (1081). Malo naprej beremo: »Najbolj naravno od vseh vprašanj, to namreč po uspehu, je ognjena preizkušnja za religijo; če se mu izogiba, se ji izmuzne uspeh; če se mu preda, je izgubila dušo. Gandhi nam je kot malokateri človek našega časa pokazal težo položaja, globino problematike, raznovrstnost spornih točk, paradoks nevihtne nasilnosti tega stalno prisotnega nasprotja.« (1086).

Smešno in neprepričljivo je, če se na evangelij sklicujejo tisti, ki se nasilju niso odpovedali. Ti se radi sklicujejo na tekst o meču (prim. Mt 10, 34; Lk 22, 35-38). Neverjetno, toda resnično je, da Cerkev oziroma njene vodstvene strukture tja do Bonifacija VIII. (1294-1303) dovoljujejo uporabo nasilja tudi pri »uvajanju v krščanstvo«. Ta nesporazum se je začel že v dvorani zadnje večerje. Evangelist Luka zapiše tele besede: »Sedaj pa, je nadaljeval, kdor ima denarnico, naj jo vzame, prav tako tudi torbo; in kdor nima denarja, naj proda svojo suknjo in si kupi meč. Povem vam namreč, da se mora na meni spolniti tista beseda Svetega pisma, ki pravi: »Med hudodelce je bil prištet«. To, kar se nanaša name, se bliža izpolnitvi. Oni pa so rekli: »Gospod, poglej, tukaj sta dva meča.« Odgovoril jim je: »Dovolj je.« (Lk 22, 36-38). Ko je Jezus opozoril Petra, ko je ta uporabil meč (prim. Mt 26, 52; Lk 22, 50.51), mu je pokazal, da zaradi tega nesporazuma zelo trpi. Pri Bernardu je bil to razlog za njegovo analizo »judovskega vprašanja« v njem samem. On je ugotovil, da se odrešenjski načrt ne bo uresničil brez spremembe človeka, se pravi obnovitve človeka po vzoru Jezusa Kristusa.

Jezus konflikta z Judi ni podcenjeval. Vedel je, da ni poti nazaj. Včasih se zdi, da kdo zaradi Jezusa minimizira dejansko nasprotje med Božjim načrtom, ki je mir, in načrti tega sveta. G. Bernanos je svojo antropologijo utemeljil na Kristusovi agoniji, ne samo na trpljenju na križu, ampak na trenutkih trepetanja pred nesporazumi med apostoli in prolepsi trpljenja v vrtu Getsemani. Medtem ko se ob učlovečenju ves svet veseli sprave med Bogom in svetom, pa v resnici šele utelešenje odkrije globine odtujenosti v človeku in odsotnost pravih vzrokov za njegovo trdoto srca. Kaj človek brani, ko je nasilen? Učlovečenje na to odgovarja: iz anonimnosti v družbi in iz odtujenosti od Boga rešuje nasilen človek svoj položaj na neustrezen način. S svojim nasiljem ne zmanjša krivičnosti v družbi, Boga pa izgubi. Evangelij to razkrinkava, toda njegov cilj niso ruševine Herodov in Pilatov, ampak sprava v ljubezni (prim. Jn 21,15 ss).

Jezus trpi z učenci, ki se borijo s svojo bivanjsko praznino. Pove jim, da je konflikt, v katerem se nahajajo, lahko past, v katero se človek ujame in sprejme nasilje kot sredstvo. Jezus je Knez miru, ki ne nasede logiki konflikta. Če torej sam na tihem računam na pravico do uporabe vseh sredstev, mu ne morem biti podoben. Kdor vzame evangeljsko sporočilo o nenasilju zares, ne bo spregledal nesmisla v grško-rimski tradiciji, ki ima kljub visoki kulturi v svojem panteonu boga vojne. Heraklit je trdil, da je »vojna oče (mati) vsega«. Teorij o legitimnosti in legalnosti vojne je na pretek. To sta nazadnje dokazala zlasti nacizem in komunizem. Hobbes je poveličeval vojno s svojevrstno razlago pregovora, da je »človek človeku volk«.[29] Nietzschejevo stališče je naslednje: »Iskati morate svojega sovražnika, pri tem naj vas vodi vojna. Mir morate imeti radi kot sredstvo za nove vojne. In kratek mir imejte raje kot dolgega.«[30] Podobno meni Machiavelli, ki pravi, da je edina vladarjeva skrb v tem, da se pripravlja na vojno. Komunistični razredni boj je neprestana vojna. Militaristi imajo do vere poseben odnos: menijo namreč, da je vera morebitno netivo za nasilje in da se ga da izkoristiti. Zato religijo tolerirajo, kolikor je potrebno in zanje koristno. Ni

[29] Prim. E. Fromm, *Escape from Freedom* (1941, ital. prevod: *Fuga dalla libertà*, Milano 1963, 207 ss.).

[30] F. Nietzsche, *Also sprach Zaratustra*, cit. po B. Häring, *Frei in Christus* III, 435.

čudno, če pobudniki nasilja za svoje nasilje obdolžijo religijo. To se zlasti dogaja v našem stoletju.

Evangelij človeka postavi v sredino konflikta. Zahteva njegovo stališče. To je najprej »osredinjenje« na človekovo zapletenost v zlo. Evangelij človeka najprej sooči s samim seboj, z njegovimi ideologijami in ideološkimi elementi. Sredi konflikta bo zdržal tisti, ki je izbral obljubo miru in vanjo brezpogojno verjame. Kdor se ni odrekel nasilju v sebi, se bo iz konflikta umaknil in ga prepustil samemu sebi. Nekateri zaradi tega verjamejo, da je eskalacija nasilja v odkrit spopad zadosten razlog za uporabo nasilja in ohranitev reda. Nasilje je tako eden od zakonov zgodovine. Velike revolucije preteklega in našega stoletja so pristale na to pošastno vero in med seboj sprle narode, kulture in stanove. Balkanska kriza odkriva zastrašujočo zapriseženost vojni. Načelo nacionalne čistosti in posledično etničnega čiščenja je v tem delu sveta že več kot sto petdeset let razlog za izbiro vojne kot sredstva miru. Ta absurdna »kultura« vojne in nasilja je pomorila in onesrečila neprimerno več ljudi, kot vse oblike naravnih nesreč.

Kdor hoče vztrajati v nenasilju, mora priti na jasno glede dveh stvari: najprej glede tega, da je sodobna družba, ki je miru na videz bolj naklonjena kot vojni, še vedno usodno povezana z nitmi nasilja in naslonjena na kulturo nasilja. Politika razglaša konflikt za motor razvoja. Dejstvo, da lahko to načelo sedanji svet pahne v popolno katastrofo, prihaja do zavesti le počasi. Nemogoče je pričakovati, da bo do mirovne politike, utemeljene na miru, prišlo samo po sebi, kot posledica streznitve.

Drugič, da je temeljna odločitev za resnico in njeno uveljavitev v javnosti več kot možnost drugačnega razvoja. »Mir je telo resnice. Mislimo na mir, ki omogoča življenje. Bolj natančno: gre za to, kako živeti brez konfliktov, ki ogrožajo bivanje. Resnica je v tem kontekstu dojetje dejanskega položaja... Telo pomeni oprijemljivo vedenje in obnašanje... Problem današnjega človeka je svetovni mir. To ni samo zunanjepolitični mir, ki ga stabilizirajo občasne (nadzorovane) vojne med velesilami, ampak je »svetovni notranjepolitični« mir, mir človeštva s samim seboj. To ne bo mir brez konfliktov,» pravi C. F. von Weizsäcker.[31]

Kaj to pomeni in zakaj je mir tako težko uresničljiv? Po mnenju C. F. von Weizsäckerja se ne moremo in ne smemo izogniti misli na minule spore in razčistiti zgodovino v luči odrešenja (smisla). Nejasna preteklost je vir »nadzorovanih« vojn in opravičilo nerazumnega kopičenja sredstev za varovanje miru, ki je v resnici obramba »statusa quo«. To je mir za peščico ljudi, ki so pobudniki vojn. Ti kopičijo obrambna sredstva, ker imajo od tega koristi. Ta sredstva pa imajo smisel samo tedaj, ko se hoče država ali narod z njimi res samo varovati, se pravi, ko ne predstavljajo več nevarnosti za vojno, ampak to nevarnost zmanjšujejo. Ta definicija ima dober namen, a je nerealna. Pri ljudeh so nakopičena sredstva, ki ne služijo ničemur in nikomur. Državam se godi isto: kopičijo orožje, ne vedoč, zakaj. Od realne politike bi bilo sicer preveč idilično pričakovati, da bo po njeni zaslugi napočil čas miru, v katerem ne bo nobene nevarnosti za vojno. Tako je slepa za veliko nevarnost, za nakopičeno orožje.

C. F. von Weizsäcker pravi: »Realna možnost, da bo mir med ljudmi obrodil sadove, je v razumni omejitvi moči.«[32] Ko je Bernard govoril o ponižnem, pre-

[31] C. F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen*, 28.
[32] C. F. von Weizsäcker, n. d., 29.

prostem in zvestem priznanju vsega, kar grize vest in vnaša razdore, med drugim pravi, da je človek najbolj hudoben tedaj, ko se bori proti svojemu lastnemu zveličanju in ko »sebi nič ne privošči« (Sir 14, 6). »In komu bo dober, kdor je samemu sebi sovražen?«[33] Treba se je zavzemati za pravilno omejevanje moči. To je zadeva sprtih strani, ki hočejo varovati mir s sredstvi za vojno. Varovanje miru z vojaškimi sredstvi je opravičljivo, če sredstva zanesljivo služijo miru. Sprte strani si ne morejo podati rok, če imajo v njih orožje. Sredstvo miru so odprte roke. Konflikti iz preteklosti pričajo, da so se končali, ker ni bilo moči, da bi jih nadaljevali. Izčrpavanje nasprotnika je pogubna metoda, ki preprečuje, da bi bila vojaška sposobnost res varovala in uveljavljala mir. To bo doseglo šele »razsovraženje«, prava ljubezen, ljubezen tudi do nasprotnika.[34] Brez »razsovraženja« ni razorožitve.

6. Razkrinkavanje zla vojne in »pravična vojna«

a. Ustvariti prostor za mir v sebi

Ne moremo utemeljeno trditi, da bi specifično krščanske prvine etike lahko bile temelj mirovništva kot posebne zvrsti etike.[35] Zato razprave o etiki miru ne začenjamo na pravem mestu, če nas morebiti samo zanima odgovor na vprašanje, kako je z obsodbo zla vojne v razodetju in kaj se skriva za izrazom »pravična vojna«. V Novi zavezi ni niti enega samega mesta, ki bi neposredno govorilo o krivičnosti vojne. Dosti dlje ne bomo prišli niti z »branjem med vrsticami«, kajti Sveto pismo, še posebej Nova zaveza, ne daje razlogov niti za vojno niti proti njej, še posebno ne, če bi kdo hotel začeti razpravo o etični opravičljivosti vojne oziroma o zgolj moralnem razkrinkavanju zla vojne ter obsodbe krivcev zanjo.

Treba je odriniti na globoko. Bistvo mirovništva je ljubezen do resnice. Gre za civilno uveljavljanje resnice, ki je izraz odnosa med svobodo in resnico v človeku. Gandhi mu je rekel »satyagraha«, ljubezen do resnice; resnica o človeku sama po sebi zahteva, da jo človek uveljavlja na civilen oziroma nenasilen način tako v svojem življenju in svojem okolju. Miroljuben človek bo pustil, da ga resnica obogati in da se je oklene z ljubeznijo. Na neki način mora najprej poskrbeti sam zase. To je prvi korak do specifično krščanske zapovedi ljubezni do sovražnika.

Na drugi strani ne gre spregledati, da je Jezus zelo oster pri razkrinkavanju duha vojne, tuhtanja in načrtovanja nasilja pri voditeljih, ki so trdili, da »hočejo mir«, se sklicevali na Mojzesa (prim. Jn 5, 45), pustili umoriti Janeza Krstnika itn. V Svetem pismu pojma »pravične (svete) vojne« sicer ne najdemo, ker je pravičnost vojne izključena. Ne glede na to, da tudi v Svetem pismu najdemo nekatere elemente »pravične« (svete) vojne (zakletev), ni nobene podlage, da bi to šteli za prvotno vsebino razodetja. Zakletev (prisego) pozna tudi sodobna institucija vojske. Zaklinjanje in vpitje (juriš) spada k rednim sredstvom prema-

[33] Bernard, *Sermo* 16, 11 (74).

[34] Prim. R. Guardini, *Der Gegensatz*, Mainz 1925, 169 ss.

[35] Prim. F. Böckle, *Morale fondamentale*, Brescia 1979, 191-197; Isti, *Ja zum Menschen*, München 1995, 9-23; H. Schürmann, *Die Frage nach Verbindlichkeit den neutestamentlichen Werungen und Weisungen*, v: J. Ratzinger (ed.), *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 11-39.

govanja strahu v vojni. Z ozirom na »razloge« za vojno so tako imenovane »svete vojne« bolj značilnost modernega sveta kot preteklosti, in jih ni mogoče opravičiti. Prav vojna, ki je zaradi razlogov »sveta« ali »pravična«, šele pokaže na pravo zlo vojne, to je na demonizacijo vsega, kar ji je na dosegu rok, celo vere in Boga (prim. Lk 11, 14-23). Kar se v sveti vojni dogaja zunaj ter bolj ali manj javno, se je zgodilo že mnogo prej v srcu nasilneža.

Razodetje govori popolnoma razločno, da je gonilna sila spirale vojne človekova zapletenost v greh (prim. Lamehova zakletev pred svojima ženama, 1 Mz 4, 19-24). Zlo ne bi imelo nobene moči, če človek vanj ne bi privolil. Mojzes svari Izraelce, naj se ne vdajo izzivu zločina nad prvorojenci (2 Mz 11-12). Preroki zahtevajo spreobrnjenje. Ne dajejo moralnih navodil, kako to narediti, zahtevajo pa, da nasilnež pogleda svoj greh »iz oči v oči« in tako pride do odločitve za zvestobo v pravičnosti. »Tedaj bo v puščavi stanovala pravica in v sadovnjaku bo prebivala pravičnost; delo pravičnosti bo mir in učinek pravice bo pokoj in varnost za vedno« (Iz 32, 16 sl). V prerokovih ustih je razločno slišati Božji načrt miru. Modri Sirah pravi: »Uteši svojo dušo in umiri srce« (Sir 30, 24). Spreobrnjenje je sprejem pobude miru in spada k temeljnim potrebam človeškega srca. Izaija govori o mesijanskem miru: »Prekovali bodo svoje meče v lemeže, svoje sulice v vinjake. Ne vzdigne več narod zoper narod meča, ne bodo se več učili vojskovanja. Hiša Jakobova, pridite! Hodimo v luči Gospodovi!« (Iz 2, 4-5).

Sveto pismo ne daje konkretnih navodil, kako premagati institucijo vojne, ampak govori o razlogih za napetosti in nasilje. Rešitve ne vidi v demonizaciji oziroma »pravici« do uničenja nasprotnika, ampak v tem, da se ljudje znotraj sistema, ki se lahko spremeni v orodje smrti, ne pustijo izzvati nasilju in sovraštvu. Ni presenetljivo, da vojno najdemo sredi mesijanskega pričakovanja in da se razodetje dovrši med vojaki. Jezus je Knez miru. On se je nasilju popolnoma odpovedal. Njegova odpoved nasilju je sad radikalne izbire nenasilja, to je resnice v ljubezni. Ta izbira postane pohujšljiva in izzove strahotno nasilje in krivico. S to Jezusovo držo se ne morejo sprijazniti celo apostoli. Jezusovo sporočilo pa je popolnoma jasno: resnični mir je mogoče uveljaviti samo v brezpogojni ljubezni do resnice o človeku.

Biblična tradicija je polna političnega realizma. Pri Lk 14, 31-33 lahko »med vrsticami« preberemo, da je zlo vojne v tem, da je načrtovano in hoteno zlo. Ta realizem glede zapletenosti v zlo je treba upoštevati zlasti v vojnah, ki niso strašen zločin le zaradi uporabljenih sredstev, ampak zaradi načrtovanega zla. Vojna se začne najprej v človeškem srcu, v katerem da človek pristanek na zlo. Zato evangelij zahteva temeljito spremembo mišljenja in popolno opustitev sheme prijatelj-sovražnik, ki je izdelek zla in spirale nasilja. Nemogoče je biti dober do drugih, če si sovražen do sebe in se ne pustiš napolniti ljubezni do resnice.

b. Razkrinkati pacifizem in druge čarobne formule za mir

To, kar ponuja pacifizem, je kompromisna rešitev, ni pa resnična pot do miru. Kompromis vojno začasno umakne, vendar lahko spiralo nasilja še poglobi. Pacifizem nosi s seboj breme nasilja, ker se je hotel uveljaviti kot avtonomen kriterij vojaško-političnega realizma. Mirovništvo (pacifizem) res išče korenine v krščanstvu in se nanj tudi sklicuje, vendar »ne gre na globoko«, ampak se opredeli samo do nekaterih ideoloških (koristnih) elementov. Tako se je pacifi-

zem razvil v iskanje argumentov za izhod iz konflikta pri zadnjih vratih. Nič nima opraviti z »eksodusom«, ki ni nikoli beg pred vojno, ampak zavestno iskanje miru.

Pred tolerančnim (milanskim) ediktom (leta 313) krščanstvo nima nobene izdelane ideološke sheme za soočanje z javnostjo, ki bi jo lahko zgodovinsko preverili. Preobrat v 4. stoletju je zanimiv ne samo zaradi nenadne tolerance imperialne politike do krščanstva, ampak tudi zaradi dejstva, da krščanstvo za uslugo svobode ne nasede »protiuslugi«, da postane državna religija. Tolerančni edikt nima posebno čistih namenov: krščanstvo naj bi stopilo na stran »realne« politike in prevzelo nekatera njena bremena. To se deloma tudi uresniči (na Vzhodu v obliki cezaropapizma, na Zahodu v obliki papeške države).

Šele zavzetje stališča do tolerančnega (milanskega) edikta je pokazalo, da je evangelij pot prostosti, ne pa protest proti obstoječemu stanju. Pacifizem je protest proti obstoječemu stanju. V bistvu išče povod za pobeg iz položaja in opravičilo za uporabo sile v skrajnem primeru. Pred milanskim ediktom in po njem se krščanstvo hitro širi med vojaki. Zlasti v Dioklecianovi dobi je med njimi mnogo mučencev, ker so pričevali za resnico. Vojaška služba načelno ni razlog za nasilje. Če kdo hoče biti vojak, to ne pomeni, da bo nujno nasilen človek.[36] Krščanski pisatelji prvih stoletij ne dajejo nobenih povodov za mišljenje, da vojaška služba izključuje možnost življenja po evangeliju. Obsojajo vojaške pohode, ne obsojajo pa vojske kot take.[37]

Tik pred propadom in po propadu rimskega cesarstva se cerkveni očetje začno vpraševati, kaj bi to lahko bila »pravična vojna«. »Pax Romana« je omogočala eno samo interpretacijo vojne. Ob koncu 4. stoletja in v začetku 5. stoletja se razmere spremenijo. V Cerkvi se rodi redovništvo. Zgodovinarji niso edini, ali je za menihe veljalo pravilo »absolutnega nenasilja«, ali pa se je pojem »pravične vojne« (obrambe) rodil prav med njimi. Kakorkoli že, čez več stoletij se ostrina razlikovanja med vojsko (realno politiko) in nenasiljem menihov izgubi in krščanstvo se zaplete v čisto posvetne posle. To sicer ni pravilo, a ga je kot nevarnost mogoče čutiti že v Ambroževih nastopih proti vlogi oblasti v verskih vprašanjih.[38] Meniško nenasilje ima svoje korenine v uresničevanju evangeljskih svetov. Pri njih še ni mogoče govoriti o pacifizmu ali o začetku teorije o »pravični vojni«. Nenasilje je na lestvici vrednot vsekakor zelo visoko. Ambrož in Avguštin odklanjata obrambo, pri kateri bi branitelji uporabili več nasilja, kot je potrebno. Tako npr. zagovarjata, da ni dovoljeno ubiti nasilneža. Če gre za obrambo države, je obramba ne le dovoljena, ampak nujna. Oba še okušata prednosti imperija, zato je njuno mnenje razumljivo. Kapadočani, posebej Bazilij Veliki, natančno razlikujejo med prelivanjem krvi in ubojem v obrambi. Toda tudi tisti, ki so se z nasiljem omadeževali v obrambi, niso tri leta smeli pristopiti k obhajilu.[39]

Herezije in sekte z elementi krščanstva so bile ali absolutno pacifistične ali zelo nasilne. Tudi tiste, ki so absolutno zagovarjale mir, niso razumele nenasilja v evangeljskem smislu. Danes sta povsem mirovniški le kvekerska in menonit-

[36] Prim. *VS* 52.

[37] R. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace*, New York 1960, 53 sl.

[38] Znan je Ambrožev stavek: »Tudi cesar je v Cerkvi, ne nad Cerkvijo!« (Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est) *Sermo contra Auxentium*, 36: *PL* 16, 1018 (v sklopu pisma cesarju Valentinianu).

[39] Bazilij Veliki, *Epistula* 101: *PG* 32, 682.

ska cerkev. Kvekerji so pripravljeni sprejeti politično odgovornost samo v primeru, če gre za mirovništvo. Zaradi svojega radikalizma, predvsem zaradi ustanovitelja W. Smitha, so uspeli, da je država priznala »svobodo vesti«, njih pa leta 1802 oprostila služenja v vojski ali udeležbe v vojni.[40]

Radikalno mirovništvo (pacifizem) je v zgodovini Cerkve v veliki meri nastajalo v zvezi s tem, da se je krščanstvo zapletlo v svetne posle in tudi v nasilje. To je zameglilo smisel evangeljskega nenasilja in vodilo k opravičevanju vojne. V tem spletu naletimo na zloglasni pojem »pravične vojne« kot »juris ad bellum«. Kje so njene teoretične osnove in kaj pravzaprav ta pojem pomeni? Na kratko o razliki med idealom miru in realno politiko.

c. Pogledati oblasti (moči) v oči

Teologijo miru zanima preglednost položaja in dobra informacija o dejanskem stanju. Pravzaprav jo zanima dejansko stanje, celotni položaj, realna politika. Zato tudi vprašuje, kaj danes pomenijo določeni pojmi, ki jih uporablja politika pri analizi dejanskega stanja, zlasti pojem oblasti. R. Spaemann pravi, da je »neobteženost« besed, ki jih uporablja sodobni človek, eden od razlogov, da tako težko govori o dejanskem stanju.[41]

Pojma oblasti ali želje po oblasti pri človeku ni mogoče razumeti enostavno v okviru precej razširjenega mnenja, ki ga je zlasti zagovarjala psihoanaliza, da je to stremljenje nagonsko in torej iracionalno. To bi lahko trdili v primeru, če bi bil ves nered res posledica nerazumnosti. Toda dejstvo je, da so bili totalitarizmi tega stoletja plod premišljene izbire. Revolucija ni bila plod nagona, ampak premišljena polastitev oblasti tudi za ceno zločina. M. Buber pravi, da se svet po drugi svetovni vojni opredeljuje za demokracijo zaradi tega, ker se zaveda, da je to zadnja oblika vladanja, v kateri ima razumnost priložnost.[42] V evropskem procesu združevanja je izbira demokracije identična z nastajanjem »Evrope narodov«.[43] Ob že omenjenem mnenju, da je nasilje stvar nagonov, M. Buber izzivalno dodaja, da je pojem demokracije brez vsebine in da ga je sodobna družba vzela neposredno iz slovarja, ne da bi ga »obtežila«. Politični pomen te besede je premalo. Na to opozarja tudi papež Janez Pavel II. O tem govorijo nerešeni problemi.

Gre za preglednost položaja posameznika v moderni družbi in družbe v posameznikovi zavesti. Ena od korenin moderne demokracije je strah pred totalitarizmom. Moderni totalitarizmi pa tičijo (so tičali) v zanikanju preglednosti, ponujanju enoumnih pojmov in predvsem v zanikanju dostojanstva človeške osebe.[44] Moderna demokracija namreč pogosto zanika resnico, ki je temelj sožitja med ljudmi in narodi. V osnovi gre za zanikanje resnice o človeku oziroma

[40] R. Bainton, *n. d.*, 161; prim. K. Mair, *Friedensbewegung*, v: *LThK* IV, 369-371.

[41] Prim. R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, München 1982, zlasti 36-45.

[42] Prim. M. Buber, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, v: *Werke* I, München 1962, 1097-1107.

[43] F. Bučar, *Evropska unija in Slovenija*, v: *Nova revija* št. 155 (1995) 1-14.

[44] Prim. *VS* 99. Že v okrožnici *Ob stoletnici* (*CA*) (1991) je papež Janez Pavel II. napovedal drugačno zavzemanje stališč Cerkve do socialno-političnih vprašanj. Mednje že sodi okrožnica *Veritatis splendor*, ki postavlja v središče človeka in njegov smisel. »Teološka razsežnost (tega vprašanja) se kaže kot potrebna tako za razčlenitev kakor tudi za rešitev perečih vprašanj človeškega sožitja« (*CA* 55; prim. *CA* 44 ss.).

za določeno naziranje o človeku brez nravnega čutenja. To je nevarnost, da se to naziranje »resorbira v politične kategorije« in postane prostor »zavezništva med demokracijo in etičnim relativizmom«.[45] Lahkost besed brez vsebine (resnice) se lahko spremeni v prikrit totalitarizem. Nasprotje prazni retoriki in nepreglednosti je treba postaviti jasen pomen besed, predvsem pojma demokracija. P. Ricoeur ni edini med sodobnimi filozofi, ki predlaga hermenevtiko tudi v politiki.[46] Ne gre samo za metaforo, ampak za pomene onkraj priučenih, vsakdanjih in enoumnih razlag, za pomene onstran struktur, ki so vplivale, da je neki izraz postal tako »domač«, da je na koncu ostal brez vsebine. »Vsaka teorija pa se začne tako, da se začnemo čuditi nad tem, kar nam je, odkar to poznamo, postalo vsakdanje.«[47]

Papež Janez Pavel II. postavlja oblast na dva temelja, ki sta obenem temeljna izraza okrožnice *Sijaj resnice*: svobodo in resnico. Tudi C. F. von Weizsäcker gleda na oblast z vidika dveh vsakdanjih izrazov, svobode in gospodovanja.[48] Gospodar je svoboden, ko za svoje imetje skrbi. Če danes vladajo tisti, ki hočejo več moči in tudi dejansko imajo oblast, pa so »brez skrbi«, smo s tem že pokazali verjetno na najstarejši razlog za vojno.

Kako razumeti pojem oblasti, če je svoboda postala orodje za razlago oblasti? Ali ni to vprašanje protislovno zato, ker je skupaj s svobodo klonil tudi razum? Nič ni presenetljivega, če se v zvezi med militarizmom in oblastjo tudi razum izrazi »afektivno«, to je v svojem lastnem nasprotju kot nespoznanje. Ko je oblast brezmejna, je brez vsebine in lahko celo sproži zločin. Da je paradoks še večji, je v tem primeru »ne-razumna uporaba razuma« olajševalna okoliščina v morebitnem kazenskem pregonu oblastnikov. Še več: ko ni pravnih osnov in pravilnega nazora o človeku, se zgodi, da »nerazumnost« razuma postane opravičilo za uporabo sile.

Kako dospeti do prvotnega in celostnega pomena oblasti (moči), ki jo je Bog izročil človeku v zapovedi gospodovanja (prim. 1 Mz 1, 28)? Najprej človek potrebuje mir. Oblast ni povzročitelj vojne, če pomeni služenje. Pravi gospodar se v gospodarjenju ne izroči čustvu, ampak vrednotam, ne nekakšni svobodi, ampak resnici in skrbi za svoje. Po Freudovi shemi o izvoru nasilja, ki pravi, da je nasilje iracionalno ali nerazumno,[49] je zlasti mogoče ugoditi tistim, ki jih ne zanima nič drugega kot krivci vojn, ne glede na to, da jim ne bodo mogli dokazati odgovornosti. Zanje je za vojno nujen samo ukaz oblasti in vojaška pokorščina. Pred takim sodiščem ne odgovarja »odgovoren« človek, ampak človek-žival. Zapovedi gospodovanja v Svetem pismu sledi zapoved: »Od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej!« (1 Mz 2, 17). Tekst je razločen: za sprožitev agresije ni dovolj samo čustvena vzkipelost ali strah ali slabost, pač pa hotenje. Oblast si podredi spoznanje in svobodo in ju perverzno spremeni v nasilje.

V opravičevanju vojn, ki jim pravimo »pravične« in je v njih čustvo prevpilo razum, človek odklanja povezavo med resnico in svobodo in je pripravljen spoznati samo tisto resnico, ki v njem ne nagovori njegove svobode, in samo toliko, kolikor je potrebno za afekt, za sprožitev. Celotna resnica ga ne zanima. Ne gre

[45] Prim. *VS* 101.
[46] P. Ricoeur, *La metafora viva*, Milano 1981, 9 ss.
[47] C. F. von Weizsäcker, *Wege in der Gefahr*, München 1979, 141.
[48] Prim. C. F. von Weizsäcker, *Wahrnehmung der Neuzeit*, München 1985, 359-421.
[49] Prim. E. Fromm, n. d., 123 ss.

za neposredno povezanost teh dejanj z morebitno vojno, ampak za dejanja, ki nasprotujejo človekovemu dostojanstvu in izražajo duha vojne. Ta igra je nevarna in je zato želja po povečevanju moči »razumna«; »razumno« je, da je varnost v oborožitvi. To ni obramba proti naravnim nevarnostim. Ta nevarnost je »kulturna«, narejena, gojena, vsiljena, predvidljiva, skratka vedno znova razlog za kopičenje obrambnih sredstev.

Mimo so časi, ko se je zamenjevalo vzroke in povode za vojno, ko so videli vzrok za vojno v ukazu oblasti. Izbruh vojne ni posledica mehanizma, vojna je načrtovana in hotena. Najenostavneje bi bilo izbruh vojne naprtiti freudovski »razumnosti nerazumnega«, pojav razložiti, najti krivce in jih onesposobiti. Psihoanaliza si je prizadevala nasilje razložiti kot instinktivni (prirojeni) mehanizem smrti. Ne gre toliko za razlago vzrokov, ampak za osveščenost, da gre za pohlep po imetju in oblasti, ki ne le razžira temelje skupnega življenja, ampak napravlja položaj brezizhoden. Instinktivna agresivnost še služi ohranitvi vrste, zanikanje temeljnega dostojanstva osebe pa po definiciji ne služi ničemur več, ker hoče samo povečati moč in oblast. Ne gre samo za raziskavo razlogov za vojno, ampak za pogubnost pridobivanja in povečevanja oblasti. Vsak konflikt je po definiciji nerešljiv in brezizhoden. Izhod (exodus) je zavestna izbira nenasilja in sprava. Kdor je resnico zavestno zanikal, tega ne more pozabiti. Utvara moči in oblasti vodi v nadaljnje zaplete. Človekovo nasilje je način obnašanja, ki ga ne najdemo nikjer v naravi. Iznašel ga je človek. To ni naravna reakcija, ampak je naučena in hotena.

Oblast po definiciji ni niti konstruktivna niti destruktivna. Socialna skupina ni preprost produkt evolucije. Nevarnosti so na tej ravni drugačne. Človeško okolje je dalo evoluciji nov ritem in nov način pridobivanja in uporabe moči. Ko gre za merjenje moči in pridobivanje oblasti, se to odraža kot problem zunanje politike. Kopičenje krivic in orožja ter množitev sredstev oblasti se vedno utemeljuje z nevarnostjo od zunaj. V resnici je nevarnost notranja. Tradicionalna rešilna poteza je (po starem): »Najboljša obramba je napad.« Človeški odgovor je v resnici lahko samo »defenziven«. To ni strah pred spopadom, ampak je pogoj za radikalni preobrat v gledanju na oblast, na nosilce oblasti in na nasprotnike. Ljubezen do sovražnika »razsovraži« položaj in človeka v njem.

Zadostnost (in akumulacija) sredstev je temeljni pogoj razvoja kulture. Akumulacija vojaških sredstev je eden temeljnih pogojev sodobne (super) kulture. Nekateri trdijo, da bi brez teh elementov varnosti ne bilo sodobnih mest brez obzidij. Tukaj je oblast (moč) imela neko konstruktivno vlogo. Gledanje na trenutno zavarovanost mest z vojaškimi sredstvi je izrazito omejeno in ni merilo napredka. Mesta namreč niso samo tarča morebitnih napadov,[50] ampak tudi leglo agresivnosti. V grški modrosti je politika umetnost omejevanja umetne nevarnosti. S tem je politika omejevala seznam nujno potrebnih sredstev. To bi morala postati moderna politika miru. Zaradi množenja fiktivnih modelov o možnih nasprotnikih je to neizmerno težko početje.

Kdaj bo država (bodo države) dovolj varna(e)? Omamnost oblasti in spirala nasilja ne dovoljujeta misliti na drugo kot na vojaško varnost. Ta je že po definiciji v stalni negotovosti in predpostavlja stalno nevarnost vojne. C. F. von Weizsäcker je prepričan, da samo naslov »velesila«, ki so si ga pridobile določe-

[50] Prim. B. Bogdanović, *Ritualni umor mest*, v: *Nova revija* št. 128 (1992), *Ampak*, XVIII-XX.

ne države, te države stane do tretjine njihovega vojaškega proračuna.[51] Biti velesila pomeni isto kot imeti dovolj sredstev za obrambo in za boj proti vsakemu sovražniku posebej. Ta položaj je paradoksen: velesila je realna nevarnost za vojno na celem svetu. Kolonialne velesile so to dokazovale tako, da so za seboj, ko so se umikale iz kolonij, zapuščale vojno opustošenje. Nestabilnost je že v sami želji po večji stabilnosti. Občasna dejanska stabilnost je presenetljiva in več ali manj slučajna.

Stabilnost ni le v uresničenju zahteve razuma po celotni resnici, ampak tudi v potrditvi norm, ki veljajo za vse brez izjeme in v vsakem posameznem primeru. Priznanje dostojanstva človeka potegne s seboj dejansko upoštevanje dostojanstva in začetek prenove. Sodobni svet je še daleč od tega. V zagotavljanju varnosti je razum neenakovreden partner, ponižan, šibek in podkupljiv. Militarizem ni edina nevarnost za svet. Mnoge nevarnosti tičijo v dejstvu razkrajanja religiozne zavesti vprašanja, verske brezbrižnosti in ignorance ter izginjanja nravnega čuta. Namesto tega se vsiljuje miselnost, da bo varnost večja, če bo več sredstev za preživetje. Človek je popolnoma omejen na ta svet. Ni sledu o transcendentalni vrednosti osebe niti ne o vrednosti vsakega posameznega življenja.[52] Ta miselnost je motor siromašenja celih narodov in kontinentov.

Oblast (moč) omamlja in fascinira. Vojaška parada bo vedno privlačila. Prvo naročilo, ki ga je Bog dal človeku, je gospodarjenje s svetom. Zapoved gospodarjenja je zapoved-blagoslov. Evangelij to zapoved razume kot služenje (uboštvo). Če je oblast kopičenje moči in sredstev, je to za večino ljudi tragično. Želja po oblasti bi bila razumna samo pod pogojem, če bi šlo za defenzivno stališče. Toda tega niti pri belem dnevu ne bomo mogli potrditi, pač pa bomo videli, da tisti, ki ima kopičenje sredstev za razumen korak, trepeta pred tem, da v njem ne bo razkrinkana dominantnost čustev nad razumom. To je trenutek, ko se vera v kopičenje sredstev izkaže za demonsko še zlasti zato, ker brani sistem (status quo) ali sili v državljanski spopad. Državljanska vojna ni samo zapuščina velesil, ko ne morejo doseči svojega, ampak je dokončno osiromašenje notranjepolitičnih odnosov. Moč je postala prekletstvo. To je popolno nasprotje postavi, ki je služenje in prostost. Državljanska vojna je skrajna točka oblasti, točka skrajno nesmiselnega kopičenja sredstev za dosego miru in pojem za krivičnost ter brezizhodnost vojne.

Teološka analiza moči in oblasti je potrebna zato, da se človek dvigne iz utopičnosti naslanjanja na silo. Tragično je predvsem to, da v kopičenju sredstev ne razume svoje usode. Tragika moči ni neizogibna. Teologija namreč ne analizira samo tragičnega jedra moči, ampak to počne zato, ker »instinkt« smrti zanjo ni najmočnejša sila v človekovem življenju. Zaupa namreč, da je prenova možna in nujna zlasti v poslušanju resnice, ki osvobaja. Gre za osvoboditev izpod diktata afekta in za preglednost ustanov. Razum mora nehati prikrivati resnico, saj je ustvarjen za resnico.

V apostolskem pismu *V zarji tretjega tisočletja* med drugim beremo, da je branje znamenj časov, ne glede na to, kakšna so, velika naloga in ena temeljnih razsežnosti Drugega vatikanskega koncila. V njem in po njem Cerkev upa, da bo jubilej na pragu tisočletja mejnik, da bo premagala delitve, preprečila spre-

[51] Prim. C. F. von Weizsäcker, *Die biologische Basis der religiösen Erfahrung*, München 1988, 48 ss.

[52] Janez Pavel II., okrožnica *Evangelium vitae* (*EV*) (1995), 27-28. Prim. R. Spaemann, *Sind alle Menschen Personen*? v: R. Löw (ed.), *Bioethik*, Köln 1990, 48-58.

jemanje metod nestrpnosti ali nasilja in se soočila s koreninami verske brezbrižnosti.[53] Zato je potrebna ponovna analiza teorije o »pravični vojni«, ki upošteva teološko razsežnost položaja.

d. Pojem »pravična vojna« v nauku Cerkve in v teologiji

Pomen pojma »pravična vojna« je toliko bolj kontroverzen, kolikor bolj je v njem zamegljena resnica o človeku in resnica o človekovi sposobnosti za spoznanje resnice, ki je v vojni postala servis afekta in nasilja. Pojem ni enoumen. Zato ga dosledno dajemo v narekovaj. Navidezni cilj vojne je vzpostavitev reda in miru. To je absurdno. Kakšen naj bo red, ki dopušča tak nered, kot je vojna? Proti vojni govori zlasti prepričanje, da se je treba tudi v najtežavnejših okoliščinah držati zlasti tistih zapovedi, ki mi brezpogojno prepovedujejo zla dejanja in zahtevajo uresničevanje dobrega, četudi bi me to stalo življenje.[54] Brezpogojnost dobrega je edini kriterij dobrosti dejanja.[55] Četudi bi bil svetovni red idealen in še tako zaželen, je treba absolutno izključiti možnost, da bi ga lahko uresničili z vojno. Tudi nered ali anarhija sama po sebi ne opraviči vojne. Nobenega recepta ni, kako med seboj spraviti red in sredstva za zagotavljanje reda. Zapovedi, ki brezpogojno zapovedujejo dobro in prepovedujejo zlo, so izraz razmerja med svobodo in resnico.

Pogoj za razumevanje pojma »pravična vojna« je priznanje, ki ga je izrekel apostol Pavel v pismu Rimljanom: »Ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim (...) Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem« (Rim 7, 16.19). Iz tega ne sledi samo to, da je treba dobro hoteti, ampak da je problem zla v tem, da ga človek na neki način hoče. Priznanje svoje zapletenosti v zlo pomeni tudi spoznanje, da zlo dejanje, ki ga je kdo storil, ni bila edina možnost. Janez Pavel II. poudarja: »Izpolnjevanje Božje postave more v določenih položajih biti težko, zelo težko; nikoli pa ni nemogoče.«[56] Apostol Pavel priznava, da je zlo izbira, ki človeku jemlje najdragocenejše. Potemtakem je vsako reševanje položaja z vojno protislovno.

V *Katekizmu Katoliške Cerkve* je bistvo pravične vojne izraženo v sledečem: »Cerkev in človeški razum razglašata, da ostane med oboroženimi spopadi trajno veljavna nravna postava. 'Nikakor ni s tem, da je vojna na nesrečo izbruhnila, nasprotujočim si strankam že s tem samim dovoljeno vse'.«[57] Stališče Cerkve do vojne je pozorno zlasti na dogodke tik pred vojno: na razglasitev izrednega stanja in na domnevno pravico, da oblast spremeni pravila igre. To je bistvo krivičnosti vojne, čeprav je za trenutno oblast hkrati edino opravičilo »pravičnosti« njenih namenov.

[53] Janez Pavel II., apostolsko pismo *Terzo millenio adveniente* (1994), 29 sl.

[54] *VS* 91. Ta trditev je rdeča nit celotne okrožnice. Nravno dejanje je namreč samo dejanje človeka. Če ne upoštevam bistvenega elementa nravnega dejanja, se pravi tega, da človek s svojim ravnanjem spoznava samega sebe, potem ostane človek brez lastne obrambe pred nenravnostjo. 52. člen okrožnice *VS* pravi: »Končno je vedno mogoče, da prisila ali druge okoliščine človeka ovirajo, ko gre za to, da bi dokončal dobra dejanja; nikoli pa ne more biti oviran, ko gre za to, da ne bi storil določenih dejanj, predvsem če je pripravljen rajši umreti kot delati hudo.«

[55] Prim. R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, 85-97.

[56] *VS* 102.

[57] *Katekizem Katoliške Cerkve* (slovenski prevod: Ljubljana 1993) 2312 (tekst je iz *GS* 79).

To ne pomeni, da so sredstva za zagotavljanje ali ohranitev reda odveč. Sodobni človek se zaveda, da jih je preveč. Izumetničeno kulturno okolje je že samo po sebi nevarnost za mir. O sredstvih je končno lažje govoriti kot o kaotičnosti hotenj, ki dajejo vtis, kakor da je uresničitev brezpogojno dobrega nemogoča. Govoriti o sredstvih miru danes pomeni govoriti o prilagoditvi norm na stalno nevarnost vojne, ki da jo lahko povzročijo sredstva miru. Zaradi trajno prisotne nevarnosti vojne si praktično nihče ne postavlja vprašanj, kako nagovoriti nasprotnika in kako mu seči v roke. Ob tem zagovorniki »pravične vojne« trdijo, da v »šahovsko igro« nikoli nihče ne vstopa s starimi, to je nekoč veljavnimi pravili. Pravila v vojni so po definiciji vedno »stara« in neveljavna. Ni težko razumeti, zakaj se dvigajo glasovi proti nauku Cerkve ravno na področju, kjer ta zagovarja univerzalnost in nespremenljivost nekaterih nravnih norm.[58] Za moderne vojne velja še bolj, da so brez pravil in izraz usodne zamenjave sredstev in ciljev. To ni samo problem dejanskih vojn, ampak morda še bolj prodiranja duha vojne v družbo, kjer človek zavrača odgovornost za drugega in je ni več sposoben povezati z dostojanstvom svoje lastne osebe (prim. 1 Mz 4, 9).[59]

Pojem »pravične vojne« je sporen na celi črti. Protislovno je, da so s tem pojmom vojne skozi stoletja opravičevali tudi kristjani. Zadostoval je pridevnik »pravičen«. Protisloven ni samo zato, ker je atomska vojna postavila pod vprašaj sámo opredelitev vojne, ampak tudi zato, ker neokrnjeni nauk Cerkve ni mogel do besede celo v sami Cerkvi. Nauk o »pravični vojni« je na zadnjem koncilu terminološko ostal nespremenjen. V pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu so škofje svoje stališče utemeljili takole: »...vojna še ni odstranjena iz človeškega območja. Dokler pa bo obstajala vojna nevarnost, dokler ne bomo imeli pristojne mednarodne oblasti, ki bi ji bile na voljo primerne sile, vse dotlej vladam, ki so izčrpale sleherno možnost miroljubnih pogajanj, ne bo mogoče odreči zakonite pravice, da se branijo. Državnikom in vsem, ki nosijo del odgovornosti za državo, pripada torej dolžnost, da bedijo nad varnostjo narodov, ki so jim zaupani; tem tako resnim zadevam naj se posvečajo z vso resnobo. Vendar pa zastavljanje (uporaba, »res militares gerere«) vojaških sredstev v pravično obrambo narodov nima nič opraviti s hotenjem, da bi si podjarmili tuja ljudstva. Kakor vojaška moč sama nikoli ne stori, da bi bila njena uporaba v poljubne vojaške ali politične namene zakonita, prav tako nikakor ni s tem, da je vojna na nesrečo izbruhnila, nasprotujočim si strankam že s tem samim dovoljeno vse.»[60] René Coste je ta tekst pospremil s sledečim komentarjem: »Tukaj bi lahko ugovarjali in rekli, da se na eni strani govori o humanizaciji sovražnih dejanj (ius in bello), da pa se na drugi strani niti ne poskuša odgovoriti, ali je mogoče zagovarjati kopičenje orožja za masovno uničevanje (ius ad bellum). Ugovor je upravičen in potemtakem drži, da koncilski tekst tukaj ni logičen.«[61] Komentar je razumljiv v določenem času in z vidika skromnega navdušenja nekaterih koncilskih očetov nad dialogom s svetom. Namesto tega se je v pripravljalnih besedilih na koncil skrival plaz energičnih obsodb zmot modernega časa po vzoru Syllabusa (Pij IX.). Na koncilu je prevladala smer, ki je v prvotnem nauku Cerkve videla ne samo živo konciliarno sporočilo, am-

[58] Prim. *VS* 51.59.
[59] Prim. 19.20.
[60] *GS* 79.
[61] R. Coste, *Kommentar zum fünften Kapitel der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«*, v: *LThK* XIV, 551.

pak tudi dolžnost Cerkve, da razjasni holokavst in svojo vpletenost v nasilje ter izrazi brezpogojno priznanje vsakemu, ki stopa po poti dialoga.

Težko je reči, kaj so v zvezi s pojmom »pravična vojna« od koncila pričakovali tisti, ki so hoteli potegniti jasno črto med dvema družbama in do svetne družbe postaviti zahteve, ki jih Cerkev ni mogla uresničiti. Pojem »pravične vojne« ima svojo aktualnost v tem, ko brezpogojno zahteva veljavnost osnovnih civilizacijskih norm v vseh okoliščinah, ne glede na to, da je ta zahteva v očeh sodobnega sveta nemogoča ali celo absurdna. Koncil je pokazal, da z naukom ne misli spreminjati sveta, zlasti ne preseči vedno na novo nastajajočih »svetih« povodov za vojne, ampak zavzeti stališče do vsega, kar vojne opravičuje ali vanje vodi.

Ko je krščanstvo v 4. stoletju stopilo v javnost, je pojem »pravične vojne« pomenil, da je za ohranitev miru treba uporabiti pravična sredstva. Cilj uporabe sredstev je bil ohraniti mir.[62] Izraz je grški, natančneje Aristotelov,[63] in pomeni »etos« vojne. Izraz sam pomeni obstoj določenih pravil igre. V njegovem času pravičnost (v vojni) ni pomenila samo sodelovanje med helenističnimi državami v obrambi proti sovražniku, ampak tudi zavestno izogibanje sporom državic med seboj. Mestne državice so, zavedajoč se pomembnosti polisa, zavestno hotele uveljaviti načelo solidarnosti. Kot je videti, »pravična vojna« sploh ni vojna, ampak etični osnutek bodoče vojaške zveze, do katere, kot vemo, ni prišlo. Te so sicer obstajale, toda niso bile načelne in do njih je prihajalo prepozno. Enak položaj opisujejo tudi preroki v Svetem pismu. Aristotel je v vojaškem paktu videl ne le rešitev za avtonomijo državic, ampak tudi priložnost za ohranitev in širitev helenizma, ki je po njegovem mnenju in tudi po mnenju drugih, npr. Platona, v odnosu do drugih kultur nesporno boljši, znotraj pa premalo trden, da bi o svoji superiornosti lahko sosednje narode tudi prepričal. Skrita želja močne Grčije je bila, da bi drugi narodi sprejeli helenizem. Rim je kasneje hotel na podoben način v panteonu pomiriti bogove tujcev, a jih je samo »discipliniral«. Narodi, ki so padli pod oblast Grkov ali Rimljanov, niso imeli druge možnosti kot sprejeti nadvlado ali se upreti. Nikoli niso bili deležni pravega helenizma ali »Pacis Romanae«. »Pravična vojna« tako pomeni tudi gluhost Grkov (Rimljanov) za drugo stran. Cicero je teorijo o »pravični vojni« dopolnil z realnostjo imperialne politike. Po njegovem mnenju je vojna lahko pravična samo tedaj, če je njen cilj mir. Razumljivo, da »Pax Romana«, mir znotraj imperija. Status mejnih provinc je bil vedno nejasen in vedno prepuščen nasilju. Cicero sicer zagovarja najboljše elemente rimske politike, kot so: miroljubno obravnavanje premaganih narodov, dobro povezanost imperija, infrastrukturo, blagostanje itn. Nikoli pa ne postavlja pod vprašaj značilne imperialne apologije »Pacis Romanae«: izven imperija ali proti imperiju zanj nobena vojna ne more biti »pravična«.[64]

Kot rečeno, se pojem vojne v krščanstvu pojavi šele v 4. stoletju. Do tedaj krščanstvo skoraj ne odgovarja na izzivanja in zlorabe politične moči. Prvi normativni elementi pojmovanja vojne so iz 4. stoletja. Ambrož pravi, da je vsaka vojna zlo, zato se je mora kristjan izogibati, kot se le more. »Ne ptice roparice, ampak ptice pevke bi morale voditi vojske v imenu religij.«[65] Na Vzhodu se je silno razmahnilo meništvo, ki ni bilo kritika obstoječe realne politike, ampak

[62] Prim. B. Häring, *Frei in Christus* III, 439.
[63] Aristoteles, *Politika I*, 1256.
[64] Prim. Cicero, *De re publica* III, 35.
[65] Ambrož, *De fide christiana* 2, 16: PL 16, 587-590.

popoln umik iz nje. To je radikalen odgovor na to, kako naj se do vojne obnašajo duhovniki in menihi. Močno prisotno je mnenje, da se je treba vojne absolutno izogibati. Meništvo je nedvomno najbolj izvirno znamenje odnosa Cerkve do imperialne politike, ki se je hotela polastiti moralne moči krščanstva in vladati naprej. Ambrož trdi, da ta cilj, namreč urejenost imperija, ne opravičuje nobene vojne. Problem niso cilji, ampak potek vojne.

Avguštinovo delo *De civitate Dei* spada med apologetična dela; ne nazadnje zaradi tega, ker se v načrtovanju tega dela zgleduje po urejenosti rimskega imperija. Delo je nastajalo skoraj 15 let. Razlog je agonija imperija v času hunskega obleganja Rima, ki ga je čutiti tudi v Kartagini. Avguštin je postavil pet kriterijev »pravične vojne«: 1) cilj vojne mora biti obnovitev miru; 2) v vojni mora iti za utrditev pravičnosti in zmernosti; 3) vojna ne more biti pravična, če se ne pusti voditi kriterijem, utemeljenim na krščanski ljubezni; ker ljubezen ne izključuje »pravične vojne«, vojna ne sme izključevati usmiljenja; 4) vojna je lahko pravična samo takrat, če se je zanjo odločila pristojna oblast, če je ta oblast izdala povelje in če jo ta oblast tudi vodi; 5) tudi potek vojne (poveljevanje) mora biti pravično; tudi sovražniku je treba biti zvest in mu omogočiti zvestobo; maščevanje, represalije in zločini morajo biti absolutno izključeni. »Pacem habere debet voluntas, bellum necessitas.«[66] Ta pravila sprejme in potrdi tudi sv. Tomaž.[67]

Arhitekti »pravične vojne« v 15. in 16. stolletju, Fr. de Vitoria, F. Suarez, R. Bellarmin, L. Molina in drugi nastopajo v času, ko po Ameriki pustošijo genocidne vojne. Francisco de Vitoria je o »pravični vojni« napisal dve deli: *De indiis* in *De iure belli*. Z njima je močno vplival na razvoj teorije o vojni kot tudi na praktične posledice (osvajalskih) vojn.[68] Njegovo mnenje je: Vsaka vojna, ki bi škodila krščanskim narodom (Špancem), je krivična. De Vitoria sicer odklanja religiozne motive za vojno, ne odklanja pa vojaške »obrambe« misijonarjev pri njihovem delu. Na osnovi njegove teorije je mogoče trditi, da tudi v najbolj brutalnih letih plenitve Amerike krščanstvo ni zagovarjalo uničevalne in genocidne vojne, etničnega čiščenja in podobnega, kar se je dogajalo, toda v obdobju osvajalnih vojn je bilo stališče Cerkve do nasilja preveč megleno, da bi lahko opravičili zmernost De Vitorijeve teorije v poznejšem času, ko se je začela misijonska dejavnost.

Luter in Kalvin sta bila podobnega mnenja kot imenovani španski teologi. Dialektika, burni časi in civilno okolje je protestantom dovoljevalo še več drugih rešitev. Danes se tega nihče več ne spominja. Nekatere protestantske sekte naredijo popoln obrat in izberejo pacifizem.

Pojem »pravična vojna« tudi tedaj pomeni, da ne gre za teorijo ali za vojaško omejevanje izbruhov nasilja v konfliktu. Gre za praktično vprašanje, to je za

[66] Avrelij Avguštin, *Epistula* 189, 6: *PL* 33, 856; *Contra Faustum* 22, 74: *PL* 42, 447; prim. *Epistula* 138, 13: *PL* 33, 531; prim. R. Bainton, *n.d.*, 95 sl.; L. Walter, *Historical Applications of the Just War Theory*, v: J. T. Johnson (ed.), *Love and Society*, Missoula 1976, 115-138; R. Hauser, *Krieg*, v: *LThK* VI, 640.

[67] Prim. Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae* II II q 40. On je pravično vojno obravnaval v sklopu traktata o ljubezni in zahteval pravno avtoriteto, pravičen razlog in spoštljiv odnos do nasprotnika.

[68] Prim. J. F. Childress, *Just War Theories: The Basis, Interrelations, Priorities and Foundations ot their Criteria*, v: *Theological Studies* 39 (1978), 427-445.

ugotovitev zakonite oblasti, za pravičnost kljub spopadom in za delo za mir. Kdor se ne bi uprl nasilju (obramba), bi bil kriv za nasilje.

Tedaj še niso poznali načela izrednih razmer, ki ga izkoristijo šele totalitarizmi v našem stoletju. Poleg tega je bila konec 19. stoletja uvedena splošna vojaška obveznost. Krščansko razumevanje služenja vojske se do tedaj ni spreminjalo: služenje vojske se pod določenimi pogoji tolerira. S splošno vojaško obveznostjo (Prusija 1880) in z upoštevanjem načela izrednih razmer pa se pojmovanje služenja vojske bistveno spremeni. Ne glede na to, da je že Erazem Rotterdamski[69] prišel do zaključka, da se pravila »pravične vojne« niso potrdila niti v eni sami vojni, se je verjetnost krivičnosti vojne z uvedbo splošne vojaške obveznosti nedoumljivo povečala. Erazmov humanizem je v bistvu samo potrdil, da se z renesanso v bistvu vrača tudi tisti tip humanizma, ki ga na zunaj označuje odpor do srednjega veka, ki na drugi strani vsaj teoretično ne zagovarja nobenega političnega sistema in zato načelno tudi ne nobene realne politike. Pri prijatelju Tomažu Moru je poleg tega opazoval bohotenje sekularne politične dialektike: odpor do krščanskega logosa in etosa in zavračanje najboljših elementov izročila. Tako je Erazem dejansko nakazal, da je teološko gledanje na vojno, se pravi gledanje na vojno z vidika Logosa zgodovine, pravzaprav iskanje poti do nadzgodovinskih, antropoloških in teoloških razlogov za izstop iz spirale nasilja, saj zgodovina sama na sebi nima nobenega mehanizma, s katerim bi se zavarovala pred nevarnostjo izbruha nasilja in vojne. Človek je lahko varen kot človek samo v okviru zgodovine odrešenja.

Erazem Rotterdamski zgovorno oživlja patristično bogoslovje, ki spominja na dejstvo, da je spoznanje o Bogu dar, ki ga človek sprejme, ne pa nekaj, kar bi si lahko prilastil ali enostavno pridobil. Njegov način razprave je ironija. Kljub spolzkosti tal ironije je Erazem s svojim stališčem do spoznanja resnice pokazal, v kakšnem nesorazmerju sta si spoznanje in nasilje. Nasilen človek znanja ne sprejema več kot oseba. Za to, kar ve, ni nikomur hvaležen. Njegovo znanje je s tem postalo nevarno.[70] Erazem je zato kot kristjan nezaupljiv do pacifističnih rešitev in ironičen do utopičnih zahtev nekakšne razumnosti, s katero bi bilo mogoče nasilje z eno samo potezo spremeniti v mir, nakopičeno sovraštvo pa uporabiti kot vodo za jezom za ustvarjalnost.[71]

Raziskovalci zgodovine »pravične vojne« danes pravijo, da je ta izraz zgodovina neuresničene zgodovine ali nezgodovina. Pojem »pravična vojna« ni vplival na stališče do spremenjenega položaja, v katerega je stopila evropska zgodovina po francoski revoluciji, ampak je postal krinka za »sveto vojno«, katere povod je religija brez ljubezni, religija strahu, discipline in pozabljanja.[72] Celo tako nesporen moralist, kot je bil J. Mausbach,[73] je zagovarjal teorijo take »pravične vojne« in celo netil rasizem. Rasizem je namreč skrajna oblika dozdevne religije, to je religije brez ljubezni, religije časti in strahu.[74] Ta je začela postopno prevzemati mesto izginjajočega krščanstva. Toda to je samo znak za še

[69] Erasmus Desiderius, *Enchiridion militis Christiani* (1503); *Institutio principis christiani* (1516); *Querela pacis* (1517).

[70] C. F. von Weizsäcker, *Der Mensch in seiner Geschichte*, München 1993, 110-175.

[71] Prim. Erasmus Desiderius, *Encomium moriae* (1511). Avtor jo je pisal na domu Tomaža Mora, v hiši, »v kateri je bil doma dialog«. Prim. *Leto svetnikov* II., Ljubljana 1970, 636 ss.

[72] R. Bainton, n. d., 207 ss.

[73] J. Mausbach, *Vom gerechten Krieg*, Münster 1914.

[74] Prim. V. von Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*, Stuttgart 1951, 35 ss.

bolj skrajne primere. Macchiavellijev historicizem je vojno obravnaval kot krepost. Biologistični evolucionizem ima vojno za nujno obliko borbe za preživetje itn. Ni bilo malo tistih, ki so na vojno gledali z vidika tehničnega napredka, ki bi ga morebitna vojna spet spodbudila. Teologija se je na to komaj odzivala.

Preskočili smo križarske vojne, deloma zaradi bližine »križarskih vojn« v 20. stoletju, deloma zaradi nepojasnjenega sovraštva do Judov v 11. stoletju, ki je tedaj malodane sprožilo holokavst.[75] Povodi za križarske vojne so predvsem neraziskani. Naš čas gleda nanje kot na pošastne prikazni in dobrodošel izgovor. Ameriška javnost v zadnjih desetletjih ni nikoli dosegla tako visokega odstotka soglasja, kot v primeru zalivske vojne. Atomsko bombo na Hirošimo je odobravala velika večina Američanov. Razlogi za moderne kolonialne vojne nihajo med »pravičnostjo« in »svetostjo« razlogov za spopade. In še bi lahko naštevali.

Koncil pravi, da je »pravična vojna« lahko samo samoobramba proti veliki krivici in zaradi življenjsko pomembnih dobrin. R. Coste je v tem videl nedokončan tekst. Ker govori samo o samoobrambi, se zdi, da je vsaka protiofenziva izključena. Težava je tudi v tem, ker je tudi pri obrambi govor o vojaških sredstvih, ki že po definiciji niso obrambna, ampak napadalna. Vsaka »digitalna« vojna danes praktično onemogoča diskusijo o obrambnih sredstvih. Zato nekateri menijo, da bi bilo treba nujno radikalno omejiti sredstva v smislu t.i. »defenzivne spremembe oborožitve« (defensive Umrüstung), kakor pravita npr. H. Afheldt in C. F. v. Weizsäcker.[76] Ni dovolj zmanjšati oborožitev. Nujno potrebno je ponovno definirati vsak kos orožja posebej in se ne slepiti s tem, da je orožje obrambno, če ga lahko v nekem smislu uporabimo tudi za napad. Opravičevanje obrambnega značaja orožja in oborožitve je samo en primer, kako je človekovo spoznanje ranljivo, če ni brezpogojno odprto za resnico in če ga vodijo interesi in čustva. Redefinicija orožja je potrebna tudi zato, ker orožje, s katerim hočemo ohraniti, varovati ali ponovno pridobiti mir, ne sme biti ofenzivno. Če je orožje ofenzivno, je ni varovalke, ki bi samodejno preprečila uporabo tega orožja na krivičen način. Zatem vojna ne sme biti nikoli maščevalna, kaznovalna ali uničevalna. Tudi agresorja ni dovoljeno uničiti. Dovoljeno je onesposobiti (uničiti) njegovo orožje.

Omenjeni predlogi Max Planckovega inštituta za raziskavo o miru (Max Planck Institut für Friedensforschung, Starnberg) in Mednarodnega inštituta za raziskavo o miru v Oslu (International Peace Research Institute Oslo) niso brez temeljev, čeprav je nekatere njihove pobude nemogoče uveljaviti v realnem okolju. Poleg tega se zdi, da so te pobude preveč akademske in da ne upoštevajo grozodejstev modernih vojn: ubijanje civilnih oseb, bombandiranje naseljenih področij, ujetništvo delavcev zaradi vojaških interesov, jemanje talcev, pobijanje ranjencev, teror nad ujetniki, posiljevanje in etnično čiščenje, zlaganost in skrajna zloraba resnice, skrajna zloraba talcev in totalna vojna. Okrožnica *Sijaj resnice* je v tem pogledu nedvoumna: ne gre samo za to, da ni dovoljeno izbrati slabega, da bi prišlo dobro, ampak da potem, ko smo »spoznali nravno vrsto dejanja, katerega neko vsesplošno pravilo prepoveduje, ob-

[75] Problem sem deloma nakazal zgoraj pri obravnavanju Bernardovih govorov na témo Visoke pesmi.

[76] H. Afheldt, *Defensive Verteidigung*, Reinbek 1984; C. F. v. Weizsäcker, *Bedingungen des Friedens in Europa*, v: Isti (ed.), *Zukunft des Friedens in Europa*, München 1990, 22.

staja nravno dobra edinole dejavnost v tem, da se pokoravamo nravni postavi in se vzdržimo dejanja, ki ga nravna postava prepoveduje«.[77]

M. Rhonheimer[78] ob koncu svoje obširne študije o naravnem zakonu meni, da naravni zakon ne služi samo utemeljevanju brezpogojne nravnosti, ampak tudi opravičevanju »pravične vojne«. Tudi ko nekdo obravnava vojno kot zlo samo v sebi (intrinsece malum) in kot protinaravno, se ugovor proti vojni razblini, ko pride drugi in pravi, da je naravni zakon sam relativen in podrejen evoluciji. Subjektivistično okolje, v katerem je vrednost narave odvisna samo od namena uporabnika oziroma od njene uporabnosti in sama na sebi nima nobene posebne vrednosti, je z vidika okrožnice *Sijaj resnice* problem t.i. »virov nravnosti«[79] to je dejstva, da človek sam noče biti ta »vir« nravnosti in odgovoren za vsa svoja dejanja.

Različne etične teorije, ki se ob vprašanju »pravične vojne« zdrznejo šele ob dejstvu atomskega, biološkega in kemičnega (ABC) orožja, se nagibajo k temu, naj bi se izrazu »pravična vojna« odpovedali, ker da je postal nesmiseln. Na neki način dokazujejo, da jih krivica vojn ne zanima več, čeprav priznavajo razumnost vrednot, in da o dobrosti dejanj končno odloča namen, ki ga je nekdo imel s svojim dejanjem. »Pravična vojna« je na širokem polju etičnih teorij danes morda res manj prisotna kot kritični pojem, dejansko pa je posrkala vase tudi tako imenovani naravni zakon: v območju militarizma gospodari utilitarizem: zanj je narava brez kakšne posebne vrednosti.

Afheldt[80] si z vizijo razvoja mirovništva ni delal utvar. On je vedel, da je diskusija okrog »pravične vojne« edina samo v tem, da je treba preprečiti spiralo nesmiselnega zastraševanja. Absurdno je, da je rezultat te diskusije vplival na ponovno odkritje »vrednosti« klasičnega orožja, kakor tudi to, da ABC orožje še vedno ostaja sredstvo zastraševanja, medtem ko je diskusija o njem zašla v slepo ulico. Po prvi streznitvi o katastrofalnih posledicah morebitne atomske vojne je konvencionalno orožje oziroma diskusija o njem naletela na razumevajoče stališče v nauku Cerkve, ko gre za njegovo uporabo v obrambne namene. Papež Pij XII. je leta 1954 zelo natančno interpretiral pojem skrajne nevarnosti: »Ko so orožje in njegove posledice postale neobvladljive, je uporaba nasilja nedovoljena. Ni več govora o obrambi proti krivici in ohranitvi osnovnega imetja, marveč o uničevanju vsega človeškega...«[81] Ali je dovoljeno uporabiti orožje v primeru, ko je uporaba orožja pripeljala v slepo ulico?

Absurdno bi bilo misliti, da je človeška narava (etos) in naravni zakon podvržen nekakšni evolutivnosti in bi ta dopuščala uničenje narave. Sam naravni zakon je tisti razvoj. Nič ne pomaga, če pomen obrnemo in rečemo, da je naravni zakon postal involutiven in da svet nezadržno propada. Naravni zakon je odsev absolutne brezpogojnosti stvarjenjskega (odrešenjskega) reda. Zato je nemogoče razumno trditi in reči, da je sam v sebi indiferenten in da je njegovo dobrost mogoče zaznati šele z vidika učinkov. »Pravična vojna« se izkaže kot problem iskanja »sivih con«, neopredeljenosti narave in njene uporabe v kate-

[77] *VS* 68.

[78] M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage del Moral*, Innsbruck 1987, zlasti 367 ss.

[79] Prim. *VS* 74-83.

[80] H. Afheldt, *Durch Kriegsverhütung zum Krieg*? München 1972; Isti, *Verteidigung und Frieden*. Politik mit militarischen Mitteln, München 1976; Isti, *Pour une défense non suicidaire en Europe*, Paris 1985.

[81] Pij XII., Nagovor 30. 9. 1954: *AAS 46* (1954) 589.

rikoli namen. Na osnovi »sivih con« nekateri iščejo izjeme, ki bi morda veljale za 5. Božjo zapoved: Ali je uboj v »pravični vojni« dovoljen? Kaj je pravzaprav »pravična vojna«, če teče beseda o ubijanju? Individualno jedro zapovedi je nesporno: vojna je vedno nasilen obračun in ne more biti pravična. Uboja ni mogoče po nobeni kazuistiki prišteti med indiferentna dejanja. V nobeni uporabi nasilja se človek ne more sklicevati na Boga (prim. Rim 13, 1 ss), saj miru ni dal na razpolago vseh svojih sposobnosti. »Pravična vojna« je krinka »svete vojne« oziroma tako imenovanemu moralnemu suspenzu morale.[82]

Ker je ubijanje v vojni neizogibno zlo, zagovorniki »pravične vojne« trdijo, da nedolžnega ni dovoljeno nikoli ubiti, da pa je uboj v samoobrambi dovoljen. Ob upoštevanju sodobnih vojaških sredstev in dejanskega položaja je to ironija brez primere, saj je med žrtvami daleč največ civilistov. V vojni je nedolžen vsak človek, ki je obravnavan kot objekt. Dejstvo je, da so v vojni vsi ljudje samo objekti. Pregovor pravi: Vojna se je začela, ko ubiti postanejo številke. Sklicevanje na naravno pravo, ki ponuja izhod v sili, je sprenevedanje o naravi sami, zlasti o človeški naravi.

H. Afheldt se je oziral k izraelskemu pojmu »eksodusa« in skoval pojem »prehoda«. Absurdne diskusije o dovoljenosti »pravične vojne«, ki med drugim trdijo, da tudi krščanstvo v vseh skoraj dvajsetih stoletjih ni uspelo uveljaviti svojih vrednot na širšem socialnem področju, nemalokrat opravičujejo donosno oboroževanje. Ko pa hoče pokazati na nesmiselno alternativo vojne, se približajo izvirnemu pomenu »pravične vojne«, to je pravičnosti v vojni.

d. Pravičnost v vojni (ius in bello)

Drugi vatikanski koncil je ponovil tradicionalni nauk o »pravični vojni« in poudaril, da gre za »ius in bello«.[83] Predmet pravičnosti ne more biti odločitev za vojno ali »ius ad bellum«. Odločitev za vojno je drugo vprašanje; nanj smo pokazali zgoraj (Avguštin, Tomaž). Odločitev za vojno ni odločitev za napad, ampak za obrambo. Ta je dovoljena, če je njen cilj čimprejšnja vzpostavitev miru. Ni govora o »ius ad bellum«. »Ius in bello« absolutno odklanja totalno vojno ter divjanje sovraštva in krivic v vojni. Zapoved »Ne ubijaj!« zahteva mir v srcu. Katekizem je razločen: »Cerkev in človeški razum pravita, da moralni zakon v vojni ne preneha veljati.«[84] Katekizem citira koncilsko besedilo: »Kakor vojaška moč nikoli ne stori, da bi bila njena uporaba v poljubne vojaške ali politične namene zakonita, prav tako nikakor ni s tem, da je vojna na nesrečo izbruhnila, nasprotujočim si strankam že s tem samim dovoljeno vse.«[85] Naloga oblasti je poskrbeti, da v vojni ne nehajo veljati temeljna načela pravnega reda. Bistvo in temeljni pogoj »pravične vojne« je omogočanje pravičnosti v vojni.

»Ius in bello« ali pravičnost v vojni ne pomeni samo čim manjše uporabe nasilja v obrambi domovine in čim manj žrtev, ampak pomeni delo za mir sredi vojne, predhodno obžalovanje zaradi začetka vojne, preprečitev izbruha sovraštva in nesmiselne škode, preprečevanje neposrednega soočanja z agresorjem preko puškinih cevi in posebej zavarovanje civilnega prebivalstva. *Katekizem*

[82] Prim. M. Buber, *Gottesfinsternis*, v: *Werke* I, München 1962, 589-593.
[83] *GS* 80.
[84] *KKC* 2312.
[85] *GS* 79.

pravi: »Dejanja, ki očitno nasprotujejo mednarodnemu pravu in njegovim univerzalnim načelom, kakor tudi povodi zanje, so zločini. Ni dovolj slepa pokorščina, da bi se lahko opravičili tisti, ki se ji podrejajo. Tako je treba uničenje ljudstva, nekega naroda, etnične manjšine obsoditi kot smrtni greh. Moralna dolžnost je upreti se ukazom, ki zapovedujejo genocid.«[86] Tisti, ki je začel vojno, odgovarja za sovraštvo, ki ga je sprožila vojna. Pravičnost v vojni zahteva, da ne nasedem sovraštvu. Ker je prva žrtev vojne resnica, se pojem »pravične vojne« nanaša tudi na dobro informacijo. Namerno zavajanje, katerega cilj je večanje sovraštva in nasilja, je pogost vzrok, da se v začetku obrambna vojna spremeni v kruto nasilje državljanske vojne. Velike vojne se začno mnogo prej, kot izbruhne dejanski spopad. Zato je nemogoče, da bi teorija ali tradicionalni nauk o »pravični vojni« lahko govorila o začetku spopada, saj ne gre za »ius ad bellum«, ampak za to, da do njega ne bi prišlo. Velike vojne se začenjajo z informacijsko blokado. Tudi koncilski tekst ugotavlja: »Razen tega omogoča zamotanost današnjih razmer in zapletenost mednarodnih odnosov, da se na nove, zahrbtne in prevratniške načine podžigajo in prikrivajo brezkončne prikrite vojne. Marsikje velja metoda nasilja in vojskovanja za novo zvrst vojskovanja.«[87]

Ob upoštevanju teh kriterijev je bila druga svetovna vojna pretežni del svojega časa državljanska in totalna vojna, to je popolna zloraba moralnih norm pred vojno in v vojni. Ta vojna je sprožila neverjetno silo sovraštva, tako da se vojna z vidika »iuris in bello« ni končala še dolga leta po vojni.[88] R. Bainton ugotavlja, da sta stopnjevanje sovraštva in načrtno uničevanje civilnega prebivalstva in civilnih ciljev premosorazmerna.[89] Ni malo takih, ki trdijo, da neposredna udeležba v vojni zmanjša afektivni naboj sovraštva, ki dela za vojno v miru. To je utvara. Dejansko upade raven moralne občutljivosti. To se je dogajalo v »zalivski vojni«, v kateri je bilo ubitih veliko civilistov in je povzročila velikansko materialno in moralno škodo. Ta vojna ni spremenila razmerja moči na tem delu sveta. Svet je v njej opazoval predvsem blokado informacije. V vrsti modernih vojn je bila to prva prava svetovna »križarska« vojna, s katero je soglašal skoraj cel svet, in prva, v kateri so avtorji z namerno selekcijo informacij preprečili, da bi resnica prišla na dan. Ni bil prizadet samo »ius in bello«, ampak tudi etika medijev in komunikacije; tudi na račun tistih, ki so kot vojaški poročevalci izgubili življenje.

Trumanov ukaz bombandiranja Hirošime in Nagasakija je manj strašen kot dejstvo, da se je ves čas druge svetovne vojne stopnjevalo sovraštvo in preziranje moralnih načel in da je s predsednikovim ukazom soglašala velika večina Američanov, ki niso bili v vojni. Vsi voditelji držav, ki sicer niso začeli vojne ali vanjo niso bili vpleteni od začetka, so bili dolžni vsaj ne molčati o strašnem bombandiranju mest in civilnega prebivalstva. Pokazalo pa se je, da so celo miroljubni ljudje izgubili glavo in komaj čakali, da se vojna začne. Med moralisti so bili zelo

[86] *KKC* 2313. Ta člen je eden redkih primerov, kjer tekst uporabi opredelitev »smrtni greh«. Glede na redkost uporabe tega pojma lahko domnevamo, kaj vidi Cerkev v tem skrajno stopnjevanem zločinu.

[87] *GS* 79.

[88] Po mnenju F. Bučarja se je pri nas druga svetovna vojna končala šele leta 1989 (*Usodne odločitve*, Ljubljana 1989). Nato se je poravnava raztegnila v sicer kratko vojno v Sloveniji l. 1991. Nekaj let po tem bi jo morali ponovno prestaviti in ugotoviti, da ta še traja.

[89] R. Bainton, n. d., 225.

redki, npr. J. Ford, ki so opozarjali na krivičnost bombandiranj in protestirali proti nasilju nad brezpravnim in popolnoma osiromašenim ljudstvom.[90] Zastrašujoč je podatek, o katerem govori Thomas Merton, da je več let potem, ko so Američani vrgli prvo atomsko bombo, veliko ljudi še vedno bilo mnenja, da bi na Japonsko morali vreči še več atomskih bomb.[91] Dramatično pričevanje proti duhu vojne je Göttinška deklaracija skupine nemških atomskih fizikov.[92] Danes se upravičeno čudimo, da srbska pravoslavna Cerkev nima poguma, da bi se distancirala od tragične logike vojne v Bosni. S svojim molkom sovraštvo celo spodbuja.

Vsaki morali zmanjka tal pod nogami takoj, ko nima več živega stika s svojim izvorom, ki je končno Jezus Kristus, Bog in človek. Vloga Cerkve v ponovnem preučevanju »pravične vojne« je zlasti v tem, da razodeva svoj odnos do Kristusa in je »Kristusovo telo« sredi sveta.[93] Svetovni mir ni zlata doba in ne čas brez konfliktov. Je namreč način, kako se s konflikti soočiti in z njimi živeti. B. Häring je pred leti zapisal, da bi temeljit pretres formule »ius in bello« pomenil preobrat za celotno diskusijo o vojni.[94]

e. Zgrešen mesijanizem: »ius ad bellum« in »sveta vojna«[95]

Preprost človek težko razume, kaj se skriva za opisi vojn v Svetem pismu, posebno za tistimi v četrti Mojzesovi knjigi (Numeri) in v Knjigi sodnikov. Uničevalne vojne ne gredo v sklad z odrešenjskim načrtom. Ali gre za istega Boga, ki ga razodene Jezus Kristus, ali za koga drugega? Razlagalci menijo, da so te vojne romantičen opis reformnega programa, ki pa se v resnici ni zgodil. M. Buber meni, da je Božje »avtorstvo« v vojnah eden od načinov preprečevanja maščevalnih vojn.[96] So pa še druge razlage. Verjetno hoče Sveto pismo opozoriti na to, kaj se lahko zgodi, če postane religija žarišče nasilja. Zgodovinska razlaga pravi, da se je ideja o enem Bogu uveljavljala le počasi in da se je še počasneje uveljavljalo spoznanje o nespravljivosti med Božjo postavo in nasiljem. Toda slednje je na podlagi izkustva neprepričljivo, ker bi prečiščenje pravičnika v vojni zelo težko pripisali krutosti, ki vojno poganja. Vojne so vse bolj krute in v njih ni prostora za katarzo. V kritiki zgodovine z nadzgodovinskimi razlogi imajo Izraelci izredno prednost. Kljub dobrim namenom je po tolikih letih treba z obžalovanjem ugotoviti, da nobeden od križarskih pohodov ni bil potreben in ni prinesel nobene posebne koristi. Četrta križarska vojna (1204) je bila zločinska od začetka. Obžalovanja vredno je, da v Cerkvi ni prišlo do bolj natančne raziskave o osvajalnih vojnah v Ameriki in njeni vlogi v njih. Če bi Sveto pismo razlagali s Svetim pismom, to se pravi, če bi Staro zavezo v celoti in kot celoto brali v luči razodetja v Jezusu Kristusu, potem križarskih pohodov ne bi bilo. Do

[90] J. C. Ford, *The Morality of Obliteration Bombing*, v: *Theological Studies* (sept. 1944), 261-309.

[91] T. Merton, *On Peace*, London 1976, 30 sl.

[92] Prim. C. F. von Weizsäcker, *Bewusstseinswandel*, München 1988, 384.

[93] Prim. *GS* 11-22, 40-45.

[94] B. Häring, *Die Heilkraft der Gewaltfreiheit*, 120.

[95] Pojem »gihad akbar« v islamu pomeni uveljaviti v sebi božjo pravičnost (prim. Heb 4, 12), brez katere so vsi spopadi nečisti. Sveta vojna je takorekoč »meniško pravilo«, ki se je v islamu — razen v redkih izjemah — ni moglo nikoli razviti. Eden od muslimanskih samostanov je bil v bližini Mostarja in je bil v med prvimi tarčami vojne, ki sedaj divja v Bosni.

[96] M. Buber, *Moses*, 75 ss.

skrajnosti nesmiselne so moderne »križarske« vojne, ki jih vodijo bogati zaradi surovin in udobja. Razločne težnje velesil, da bi zaradi delitve dobrin lahko celo zaustavili zgodovino ali cel svet porinili v nedoumljivo bedo vojne, je sramotno znamenje, kako šibko je spoznanje o povezanosti vseh človeških usod.

Osvajalne vojne v Ameriki v 15. in 16. stoletju so bile »svete« zaradi razlogov za uničenje vsega, kar je bilo mogoče uničiti. Tridesetletna vojna v Nemčiji in drugi verski spopadi so bili »sveti«, a drugačni od osvajalnih vojn v Ameriki: imeli so mnogo elementov svete kakor klasične osvajalne vojne.[97] Mnoge vojne bi lahko imeli za »svete«, ker jim daje povod in jih žene duh vojne, to je demonizacija ali prekletstvo nasprotnika. To je religiozno dejanje oziroma najokrutnejša zloraba religioznega spoznanja, ki tako postane povod za uporabo nasilja. Zaradi zlorab spoznanja in zlasti zaradi skrajnega razvrednotenja človeka štejemo med »svete vojne« zlasti vojne v našem stoletju, čeprav je demonizacija nasprotnika kot »(anti)religiozni etos« prisotna v vsaki vojni.

Koncil govori o moderni ideološki otrdelosti in med drugim pravi: »Ne dajmo se prevarati od praznih upov. Če ne bodo ponehala nasprotja in sovraštva, če ne bodo za prihodnost sklenjene zanesljive in častne pogodbe glede svetovnega miru, utegne človeštvo, ki mu že sedaj grozi velika nevarnost, kljub svoji občudovanja vredni znanosti doživeti usodno uro, ko ne bo uživalo drugega miru kot grozoten mir smrti.«[98] Po sesutju ideologij, ki so svoj pogled na svet utemeljevale s totalno vojno in demonizacijo nasprotnika, se danes pojavlja nova nevarnost, ki ima spričo razkrajanja religioznega gledanja na svet planetarne in hkrati kapilarne razsežnosti. »Pravična vojna« je zunaj nauka o neodložljivi pravičnosti med vojno samo krinka »svete« vojne, to je posvečevanje motivov za uporabo nasilja. To je vedno povezano z demonizacijo (za-kletvijo), »antireligijo«, »nadomestno« ali »navidezno« religijo ter protireligioznim početjem, s satanovim delovanjem: poniževanjem in razvrednotenjem človeškega v človeku, četudi gre za navadno ateistično ideologijo.[99]

Značilno za naš čas in zlasti za naš prostor je, da odgovornost za vojno in vsa njena grozodejstva prelagamo na druge. Sam pojem »ius ad bellum« daje vtis, da je dovolj iskanje in najdenje vzrokov za tragedijo vojne v osebah Hitlerja, Stalina, Saddama. Včasih dobimo vtis, da je za začetek vojne kriva ideologija, odsotnost Boga, tehnika in tako naprej. Ti odgovori skrivajo znamenja globokega nerazumevanja smisla človekove rojenosti za ta svet in njegove odgovornosti. Ko je V. von Weizsäcker v eni od svojih knjig opisal svoj pogled na tragedijo vojne, na tako imenovani »vzrok« za to nesrečo ter na tiste, ki so iskali krivce v drugih in spregledali krivdo v sebi, je med drugim zapisal: »Ne upam si trditi, da niso na pravi poti. Do nečesa bom pa vedno skeptičen, namreč do tega, da bom s tem, ko bom našel krivca, tudi vedel, kako je treba bolezen ozdraviti in kako se je treba za krivdo tako uspešno pokoriti, da do tega ne bi več prišlo. Prav zaradi tega je vsak natančen načrt za ravnanje tako danes kot kadarkoli napačen. Omejil bi se samo na eno stvar in jo povezal z najdeno problematiko. Ta stvar je ta, da znanost religioznega človeka, ki se žrtvuje, nagradi z bla-

[97] Osnovni motiv švedskega vdora v Evropo je bila verjetno tako imenovana mala ledena doba, ki se je začela v 16 stol. in onemogočila življenje na evropskem severu. Gotovo pa je šlo tudi za domnevne »svete« motive, ki so čakali na ugodno priliko. Spopad je bil verski (in vojna »sveta«) tudi zato, ker je vera nastopila v vlogi državne ideologije.

[98] *GS* 82.

[99] Prim. V. von Weizsäcker, n. d., 130-142.

znostjo. V tej dilemi, ki se zdi, da je neresnična in blazna, postane negotovo ne samo to, kaj je znanost, ampak tudi to, kaj je religija... To je podobno, kot bolnik, ki sanja in si v sanjah pripoveduje pravljico. Zdravnik potem pravi, da pravljica govori resnico, medtem ko je bolnikovo zavestno stanje vrtoglavo... Nič drugega ne dela, kot mati, ki otrokom pripoveduje pravljico, da bi jih tako odvrnila od nevarnosti rastoče racionalnosti v njih. S tem jih obvaruje pred nevrozo. Ta pa je tista, ki so jo obtožili kot povod za zločin.«[100] Bernard se v *Sermones super Cantica* vedno znova vrača k Vp 1, 6, to je k sebi in nujnosti osebnega spreobrnjenja. Zato je v njegovih govorih čutiti bolečino, da tisti ljudje, ki so bili preizkušani in so v preizkušnji padli, zagrešili zločin, ne izkusili odpuščanja, ampak samo pravno justifikacijo, poskusili krivdo zvaliti na druge in tako naprej, ali tisti ljudje, ki so bili nedolžne žrtve in so se nato v sebi zakrknili ter niso slišali kesanja in niso hoteli odpustiti, in zlasti Judje, ki molčijo o svojem edinstvenem izročilu o poklicanosti, da postanejo Božje ljudstvo, in tudi o svoji skrivnostni vpletenosti v konflikte, ne morejo ali nočejo povedati, kaj se je dogajalo z njimi kot ljudmi. Bernard opozarja na pogubno stališče tistih, ki hočejo biti samo žrtve, bolniki, neodgovorni, nedolžni. Vsaka prava religija se zanima izključno za položaj človeka v tem svetu. Zato je znamenje, na katerega spomni V. von Weizsäcker, da so moderne humanistične znanosti videle svojega nasprotnika v religiji oziroma v religioznem (nenasilnem) človeku, ki so ga imele v najboljšem primeru za blazneža ali za bolnika, znamenje človekove dramatične zapletenosti v greh in povezava med vsemi elementi »iuris ad bellum«.

Največji problem in dejanski povod za vojno je izginjajoča prava vera in nastopajoča dozdevna religija. Vsak bolj natančen pogled pove, da ne gre za vzroke za vojno, ampak za to, da teh vzrokov ni in da je namesto njih nastopila religija časti ali religija brez vere, upanja in ljubezni. Prisotnost te religije je, ne samo v dejanski vojni, nedvomno največja in najtežja ovira za sožitje med ljudmi. »Religijo časti« jo imenujemo zaradi Jezusovega svarila (prim. Mt 23, 1-36; Lk 20, 45-47; Mr 12, 38-40) in izkušnje prvih kristjanov s shodnico (judovstvom). To ne pomeni, da smo našli formulo za razkrinkavanje »svete vojne« in morebitne krivce zanjo, ampak da se je nujno potrebno soočiti zlasti s problemom hotene nevednosti, ki je krinka religije časti. Evangelist Marko poroča o ozdravljenju slepega, ki trpi tudi zaradi te slepote vere brez ljubezni: »Zaznavam ljudi, kakor da bi drevesa hodila okrog« (Mr 8, 24). Ta slepota je sad racionalizma, spoznanja brez ljubezni. Racionalizem se dela norca iz samega sebe, ko pravi, da je vera kot mati, ki pripoveduje pravljice, da bi otroka obvarovala pred znanjem, nasiljem in demonskim zanosom. »Ius ad bellum«, ki je sad radikalnega racionalizma in njegov pravi obraz, kaže tako na dve svoji značilnosti: prvič, kakšna je resnična ločitev med svobodo in spoznanjem v človeku, in drugič, kaj nastane iz religije, ki je nehala poslušati duhovno postavo svobode. Sovraštvo (zakletev) je utemeljeno na izvirnem grehu, to je naklepu o popolni prizadetosti narave (gnoza) in njenem zavrženju. »Sveta vojna« je ta »ius ad bellum«, ki ga tvega prvi človek, in je odgovor na vprašanje o obstoju zla in značaju njegovega delovanja po človeku.

Španski kanonist G. Sepulveda je zagovarjal mnenje, da je vojna proti primitivnim narodom dovoljena, če se upirajo, da bi bili sužnji, saj so sužnji po na-

[100] V. von Weizsäcker, n. d., 218.

ravi.[101] Bartolomeo de las Casas (1474-1566) je dosegel, da je resnica o sramotni iztrebljevalni vojni v Ameriki, ki jo je Sepulveda zagovarjal, prišla v javnost.[102] S tem se je teror začasno zmanjšal, ni pa prenehal. Utemeljevanje vojne z religioznim ali moralnim nazorom je vedno kvalificiran zločin. Zločinskost tega argumenta je v nespornem načrtovanju zla. Prav to se dogaja danes. A. Finkielkraut pravi: »Danes se ne sprašujemo več, kako je mogoče biti Peržan, vprašanje se glasi: kako je mogoče biti Hrvat? Pravi podnaslov posveta se je potemtakem glasil: Kako je mogoče biti Hrvat oziroma Slovenec.«[103] Nacionalne države in nadnacionalni sistemi še danes niso premagali predsodka o majhnosti narodov in o ne-narodih ter se rešili ideologije tako imenovanih »sivih con«. A. Finkielkraut pravi: »Vendar pa za narode srednje Evrope, ki niso nikoli poznali suverenosti, ki so bili v svoji želji po suverenosti vedno opeharjeni — in zlasti še za majhne južnoslovanske narode, ki so se vsakič, ko se jim je zdelo, da je napočil čas njihove osamosvojitve, znašli pod novim jarmom (...) za te majhne narode je vstop v Evropo tudi vstop v suverenost, sočasen in mogoč šele tisti trenutek, ko si pridobijo suverenost, ko smejo igrati enakovredno vlogo na svetovnem prizorišču. (...) Če pa Evropa sama nase gleda kot na uniformen prostor, če se vzpostavlja v sovraštvu in zavračanju lastne mnogoternosti in nacionalne pluralnosti, se lahko upravičeno vprašamo, koliko evropskosti bo jutrišnja Evropa še prenesla. Bo od Evrope sploh še ostalo kaj drugega razen velikanskega gospodarskega podjetja...«[104]

Evropa narodov[105] kliče k ponovnemu premisleku o reprezentančnosti izvolitve naroda (izvoljeno ljudstvo) in o njenih posledicah. Izrael je moral postati svoboden, da je lahko sklenil zavezo (Ex 19,1-20, 21).[106] Svobodni so postali za druge. Zaveza je bila znamenje, da jih ima Bog za sposobne, da sklenejo zavezo z drugimi (med seboj). Absurdno je, da je Evropa narodov, državotvornost narodov, na kateri je Evropa utemeljena, povod za prepričevanje drugih, da še niso »narod« ali da to morda ne bodo nikoli. To je zgrešen mesijanizem, ki ima svojo zgodovino in mnogo podob, ki ni samo zastrupil celih obdobij v stari zavezi, ampak tudi cela obdobja v času Cerkve in v njenem poslanstvu, da ni živela zaveze in ni bila prinašalka miru. Mesijanizem, ki se hoče samo uveljaviti z vsi-

[101] V tem je ključ za (ne)razumevanje izraelske babilonske sužnosti. Izraelci niso bili samo zasužnjeni, ampak so postali sužnji. V vsej tragičnosti dogodka je babilonska sužnost v resnici »izhod« (eksodus) iz stanja, v katerem so ljudje takorekoč postali sužnji po naravi, ker so nehali biti svobodni. Teološko interpretacijo najdemo v evangeliju: »Vsakdo, kdor greši, je suženj greha« (Jn 8, 34). To je obenem kritika strahot zasužnjevanja, ki jo evangelist izrazi takole: »Če bi bili slepi, bi ne imeli greha. Ker pa pravite: 'Vidimo,' vaš greh ostane« (Jn 9, 41). Prim. D. Jančar, *Egiptovski lonci mesa*, v: *Nova revija*, št. 149 (1994) 1-18; M. Buber, *Moses*, 115-119; 137-147, kar smo že omenjali. Buber je menil, da vprašanje interpretacije babilonske sužnosti ostaja ključno vprašanje ne le za razumevanje vloge in nesreč judovstva v zgodovini, ampak tudi za razumevanje celotne človeške zgodovine. S 16. stoletjem, če ne že z 11. stoletju in križarskimi pohodi oziroma s 4. stoletjem in prvimi manihejskimi mučenci, se je ponovilo nerešeno oziroma zanemarjeno vprašanje o človekovi transcendentalni vrednosti. Moderna sekularna država si je ta konflikt »pridelala« takoj na začetku (francoska revolucija) in zlasti v tragediji druge svetovne vojne.

[102] Bartolomeo de las Casas, *Brevissima Relatión de la destructión de las Indias* (1552). Prim. *LThK* 6, 802-803.

[103] *Evropa med Homerjem in Harlekinom*, pogovor z A. Finkielkrautom, v: *Nova revija*, št. 125 (1992) 965.

[104] *Evropa med Homerjem in Harlekinom*, v: *Nova revija* 125 (1992), 967, 969.

[105] Prim. F. Bučar, *Evropska unija in Slovenija*, v: *Nova revija* 155 (1995), 1-14.

[106] M. Buber, *Moses*, 140.

ljevanjem določenih resnic in se potrditi na družbeni ravni kot oblast, se bo nazadnje pokazal kot nerazumevanje človeka in družbe oziroma njenih temeljev. Mesijanizmi so se v zgodovini vedno začenjali z moralizmi, se pravi z redukcijo religije in religiozne resnosti na določene čisto socialno-ekonomsko-politične interese (norme), ki so ukinjali človekovo transcendentalno vrednost. Tako se mesijanizem potrjuje kot puritanska ideja o izvolitvi (predestinaciji) in o drugorazrednosti drugih. Protestantski nauk trpi, ker se je zaradi »sola fide« odpovedal gledanju na vire nravnosti z vidika celotnega človeka (osebe). Primer je zgovoren, ker je ustvarjalnost (produktivnost, ki jo ideja o predestinaciji zahteva) postala cokla za sožitje in mir med ljudmi. Konec koncev, od kod ideja o izvoljenosti Napoleona in Francozov, Hitlerja in Nemcev, Srbov, Rusov itn.? Od kod mesijanizem v marksizmu? Od kod obsedenost o izvolitvi? Pred sprevrženostjo ideje o izvoljenosti ni varen noben čas in noben narod. Kot nekoč v Izraelu gre danes za nastajanje socialnih in političnih elit, ki ne razumejo niti svojega dostojanstva niti svoje vloge v družbi. Ustvarjanje elit in kast se hrani z mitom vojne in nasilja.[107]

Novi *Katekizem Katoliške Cerkve* poudarja stalni nauk Cerkve (in razuma), da moralna načela veljajo tudi v vojni. Toda v zgodovini ji je zelo škodil nauk o dveh ključih oziroma o dveh mečih. Zaradi mesijanizma je tudi Cerkev zgrabila histerija vojne. Med ostanke tega mesijanizma sodi nauk o dveh popolnih družbah. Nauk je na določeni ravni zelo nedolžen, ko trdi, da gre za vsa sredstva potrebna za uresničevanje svojega namena. Nedolžnost nauka se konča, ko je Cerkev začela misliti, da ima ta sredstva v posesti in s tem pozabila, da mora biti le luč narodov. Ne gre si zatiskati oči pred nalezljivostjo nasilja in zavajajočimi šok terapijami »high tech« vojaških spopadov. Cerkev se mora radikalno spreobrniti h Knezu miru, katerega temeljna drža je bilo nenasilje. Ne gre samo za izogibanje nasilju, ampak za aktivno nenasilje, za služenje resnici v ljubezni. Ljubezen ni samo upor proti zlu brez uporabe sile, ampak je tudi gledanje zla iz oči v oči, ne da bi nasedli njegovi logiki. Zato največ ljubezni potrebuje tisti, ki dela hudo. Ljubezen je edini dogodek zgodovine in edini verodostojni način spoznanja in razkrinkavanja mita vojne (prim. Jn 13, 34-35).

Sklep

Nenasilje je nekaj drugega, kot se ti zdi, začenja svojo knjigo G. Houver o apostolih nenasilja, zakoncih Jeanu in Hildegard Goss.[108] Gandhi se je tudi zavedal, da je ljubezen do resnice (satyagraha) neobhodna popotnica za vsakega, ki svojo svobodo uporablja tako, da omogoča svobodo drugih.[109] Jezus je vedel, kaj pomeni okupacija Palestine, toda omogočil je mnogo več kot osvoboditev domovine. Jezusova svoboda je živeta svoboda iz resnice. Nič nima skupnega z močjo, ki bi jo lahko kdo uprabil proti drugemu. Apostol Pavel piše Korinčanom: »Sklenil sem, da med vami ne bom vedel za nič drugega kakor za Jezusa

[107] Prim. C. Drevet, n. d., 72-78 (Izjava o nesodelovanju na procesu leta 1922 in Gandhijeva interpretacija). Glavna vsebinska poteza njegovega govora je bila: Zagotavljam vam (Angleži) in vse bom storil, da boste šli iz Indije kot prijatelji, ne kot sovražniki. Indija bo postala svobodna brez državljanske vojne, ki jo hočete zanetiti.

[108] G. Houver, *Jean e Hildegard Goss,* La nonviolenza è la vita, Assisi 1984.

[109] M. Buber, *Gandhi, Politik und wir,* 1093.

Kristusa, in sicer za križanega. K vam sem prišel slaboten, v strahu in v velikem trepetu. Nisem govoril in nisem oznanjal s prepričevalnimi besedami modrosti, temveč sta se izkazala Duh in moč, da vaša vera ne bi temeljila na človeški modrosti, ampak na Božji moči« (1 Kor 2, 2-5).

Teologija miru je »umetnost začetkov nenasilja«. Potrebna je, da dospem do Kristusa in da se nanj popolnoma zanesem. »Vse to, čemur mi rečemo nenasilje, ima en sam izvir: Ljubezen, ki je postala človek, Jezus Kristus. Evangelij je naše edino vodilo. Ne poznamo drugih.«[110] Primeri preprostih začetkov, kot pravi apostol Pavel, so povezani s ponovnim odkritjem sveta, in vrednostjo sveta, da ga človek odkrije v ljubezni. Ne s političnimi sredstvi. O političnih sredstvih in politikah je M. Buber zapisal tole: »Govorijo o svetovanju in nimajo nasveta. Sprti so med seboj in vsak zase je sprt s seboj. Potrebovali bi jezik, v katerem bi se med seboj razumeli, toda razen tekočega političnega jezika, ki ga je mogoče uporabiti samo za deklaracije, ne poznajo nobenega drugega. Zaradi tako velike oblasti so nemočni in zaradi tako velike umetnosti so nesposobni, da bi storili to, kar je odločilno. Morda bodo tik pred katastrofo še imeli čas poslati svojo zadnjo grožnjo tistim na fronti. Ti pa, katerih jezik ustreza človekovi sposobnosti, da govori, se bodo morali tedaj med seboj povezati in poskušati končno dati Bogu, kar je Božjega, (...) in človeku, kar je človeškega, in človeka obvarovati pred tem, da ga ne ugonobi politično načelo.«[111]

Teologija miru razkrinkava samozadostno, povprečno in plitvo religioznost.[112] Ko je Jezus očistil tempelj, je s svojim nasiljem drastično pokazal na usodno povezanost med plitvo religioznostjo in nasiljem. Zato teologija srečuje Kneza miru v vrtu Getsemani v njegovem intimnem pripravljanju svetišča za novi Jeruzalem. Med najintimnejše oblike srečanja z Knezom miru spada stik z njegovo samoto, v kateri ne trpi samo zaradi nasilja judovskih voditeljev, ampak morda še bolj zaradi nerazumevanja nenasilja ljubezni pri učencih. Jezusovo nenasilno uveljavljanje resnice govori, kdo je Kristus. C. Drevet priznava, da je ta vrstni red razpoznavno znamenje svetnika.[113]

Sklep je vedno tudi začetek. Mirovniška naloga evangelija nima pred očmi nekakšnih interesov krščanstva, ampak usodo Jezusovega življenja. Resnica je razumljiva samo v povezavi s svobodo in nima nobenih interesov. Kdor hoče biti njeno orodje, postane njen služabnik. Pri zadnji večerji Jezus začne učence imenovati prijatelje, ker jim je razodel vse, kar je slišal od svojega Očeta. Razodene se jim kot Knez miru in tak tudi umrje. Resnice ni mogoče kupiti in z resnico se ni mogoče odkupiti.

Gre za osvoboditev za resnico. Gotovo to pomeni tudi osvoboditev izpod jarma logike vojske. Že koncil govori o nekakšni mednarodni vojski.[114] Modre čelade niso skupna, ampak sestavljena vojska. Skupna vojska sama po sebi tudi še ni garancija mednarodne varnosti. Cilj je popolno preseženje institucije vojske, ki brani »status quo« in verjetno pripravlja spopade svetovnih razsežnosti. Tretja svetovna vojna je verjetna. Nujno potrebno je preseči predsodek velesile. Velesila ima vedno problem, kako določiti svoj položaj v svetu. To na eni strani

[110] G. Houver, n. d., 15.
[111] M. Buber, *Geltung und grenze des politischen Prinzips*, 1108.
[112] Prim. B. Häring, *Die Heilkraft der Gewaltfreiheit*, 87.
[113] C. Drevet, n. d., 12.
[114] Prim. *GS* 82.

veliko stane,[115] na drugi strani pa, kot pravi J. Galtung, velesila »ni sposobna razviti vizije umirjenega sveta, v katerem bi bila tudi sama samo država med državami«.[116] Teorija o vzajemnem zastraševanju (MAD) je vojno spravila na raven cirkuške igre. C. F. von Weizsäcker pravi, da je bila to zastarela teorija že ob nastanku.

Dejanski izid ponuja »ljubezen do sovražnika«. H. Afheldt ji je rad humorno rekel »spoved inteligence«.[117] Ne misli na ukinitev institucije vojske, saj bi bilo to v sednajih okoliščinah nesmiselno. Gre za dajanje priložnosti »nasprotniku«, da spozna svoje šibke točke, da jih pokaže in da se mu ni treba bati, da jih bo nasprotnik izkoristil. Afheldtova teorija o »defenzivni spremembi obrožitve (mišljenja)«, s katero se je zavzemal za pojmovno natančnost in vrnitev dostojanstva človeški besedi, je s spekulativnega stališča alternativa, dejansko pa ni. Sam pravi, da je dolgoročno največja nevarnost vojske prav njena preciznost, ne v besedah.

Povzetek: **Anton Mlinar, Teologija miru in pojem »pravične vojne«**

Po mnenju mnogih moralistov je teologija miru vrh, najvažnejši del in epilog moralne teologije. Razlogov za to mnenje ne manjka. Iz naslova bo morda kdo sklepal, da je glavni razlog teologije miru dramatična zapletenost človeštva v nasilje in vojne. To nedvomno drži, vendar je to zapletenost mogoče videti šele potem, ko se človek prebudi kot človek in ugotovi, da ima vse, čemur rečemo nenasilje in mir, en sam vir: Ljubezen, ki je postala človek.

Osnovni razlog za teologijo miru je obljuba miru, ki jo živi Kristus, Knez miru, in se postopoma uresničuje pod varstvom Duha ljubezni. Mir je mnogo več kot odsotnost vojne, moralna ali pravna zahteva. Prerok pravi, da je »zapečateno pričevanje v srcih učencev« (prim. Iz 8, 16), da se morda ne izgubi v viharnih tolmačenjih »pravične vojne«.

Izraz »pravična vojna« je namreč sad teologije miru in pomeni popolno odklanjanje morebitnih razlogov za vojno, razkrinkavanje zla vojne in omogočanje nenasilja sredi nasilja. Vojaški spopad ne daje nikomur pravice, da bi poteptal osnovna humana načela. Mnogi pričevalci za mir po pravici trdijo, da je glavni cilj teologije miru »razsovraženje« ali odstranitev vseh povodov za strah in zlaganost, ki preprečujeta, da bi prišlo do osvoboditve z resnico.

[115] C. F. von Weizsäcker je postavil trditev, da je vojna »najcenejši« način rešitve konflikta, ker vojska v času miru toliko stane, da po izbruhu vojne ne stane bistveno več; prim. *Die biologische Basis der religiösen Erfahrung*, 27.

[116] J. Galtung, *Der Anfang der Friedensforschung*, v: C. F. von Weizsäcker (ed.), *Zukunft des Friedens in Europa*, 51.

[117] Prim. U. P. Reich, *Die Kunst der Dialektik als Methode der Friedensforschung*, v: C. F. von Weizsäcker (ed.), *Die Zukunft des ‹Friedens in Europa*, 107.

Summary: **Anton Mlinar, Peace Theology and the Concept of »Just War«**

According to the opinion of numerous moral theologians, peace theology represents the peak, most important part and epilogue of moral theology. The reasons for such opinion abound. One might conclude from the title that the main reason for peace theology is the dramatic entanglement of mankind in violence and wars. This is certainly true but this entanglement can only be seen when man awakens to his humanity and discovers that everything called non-violence and peace has only one source: Love incarnate.

The basic reason for peace theology is the promise of peace lived by Jesus Christ, the Prince of Peace, and gradually realized under the protection of the Spirit of Love. Peace is much more than absence of war, a moral or legal claim. The prophet says that it is a »sealed testimony in the disciples' hearts« (cf. Is 8.16) so that it might not get lost in the tempestous interpretation of »just war«.

Namely, the term »just war« is a result of peace theology and means a complete refusal of any possible reasons for war, an exposure of the evil of war and making posible non-violence in the middle of violence. A military conflict does not entitle anybody to trample on the basic principles of humanity. Many peace witnesses are right in saying that the main aim of peace theology is the elimination of hate i.e. the removal of all reasons for fear and hypocrisy preventing liberation by truth.

Drago Ocvirk

Vidiki poslanstva v džaganatu

Modernost je podobna džaganatu, »uhajajočemu stroju z veliko močjo, ki ga lahko kolektivno kot ljudje do neke mere usmerjamo, a hkrati tudi preti, da bo ušel našemu nadzoru in se lahko raztrešči. Tiste, ki se mu upirajo, džaganat zmelje; včasih se zdi, da je na želeni poti, drugič blodeče zavija v smeri, ki jih ne moremo predvideti. Nedvomno je vožnja zelo neprijetna in nehvaležna, a pogosto tudi vznemirljiva in polna upanja« (Anthony Giddens).

Veliko se govori o modernosti ali postmodernosti, redko pa zasledimo temeljito študijo, ki bi nam te pojme razjasnila. Tej temi je bil posvečen tudi teološki tečaj za izobražence, ki je mnoga področja odprl, vendar pa so ostala številna neobdelana vprašanja, avtorji pa niso imeli enake predstave o modernosti in postmodernosti, kot je razvidno iz zbornika *Postmoderna in živo ozročilo.*[1] Ker pa je to vendarle družbeno okolje, v katerem kristjani živimo, je prav, če ga poznamo, da bi tako lažje odkrili svoje poslanstvo in vlogo v njem. Prav to je namen te razprave.

Pri predstavitvi modernosti se opiram na angleškega sociologa in misleca Anthonya Giddensa in njegovo delo The Consequences of Modernity (Posledice modernosti).[2] Ob prevodu knjige v francoščino je P. Valadier, SJ, zapisal, da »prinaša resnično sugestivno, če ne popolnoma novo osvetlitev«[3] modernosti. Prvi del te razprave je zato posvečen značilnostim in posledicam modernosti, v drugem delu pa nakažem, zakaj in kje smo kristjani poklicani, da damo svoj prispevek k bolj varni vožnji v nepredvidljivem in nevarnem džaganatu sodobnega človeštva.

A. Modernost kot džaganat

V prvem delu bomo sledili Giddensu in si ogledali temeljne vidike njegove analize modernosti. S tem bomo zakoličili področja, kjer se moramo kristjani angažirati, da bomo ne le oznanjevalci »evangelija življenja«, temveč tudi soustvarjalci ustreznih pogojev za rast »življenja v obilju« za vse.

[1] *Postmoderna in živo izročilo,* Ljubljana 1993.
[2] A. Giddens, *The Consequences of Modernity,* Polity Press, Cambridge 1991, 186.
[3] P. Valadier, Anthony Giddens, *Les Conséquences de la modernité,* v: *Etudes* 1995, 257.

1. Novost modernosti

Pojem »modernost označuje modele družbenega življenja ali organizacije, ki so vzniknili v Evropi od 17. stoletja naprej in so sčasoma postali bolj ali manj svetovno razširjeni zaradi njihovega vpliva« (1). To obdobje se pred našimi očmi končuje, ali bolje rečeno, temeljito spreminja, a še vedno v okviru temeljnih, čeprav (nekoliko?) popravljenih ali dopolnjenih izhodišč. V delu, ki je doživelo že pet ponatisov, nam avtor strokovno, vendar jasno in brez nepotrebnega zamegljevanja ali ideološke servilnosti, ki smo je vajeni pri domačih sociologih, spregovori o veličini in bedi sedanjega trenutka, ko se modernost radikalno preoblikuje.

»Kaj če je sedanjost zadnja noč sveta?« (J. Donne). »Ves smisel in vsak cilj je izginil. Postalo je mogoče potovati skozi civilizacije, kakor če bi bile ostanki in razvaline. Vse človeštvo je postalo domišljijski muzej, kjer bomo ta konec tedna obiskali razvaline Angkorja ali pa se sprehodili po koebenhavenskem Tivoliju« (P. Ricoeur).

Za razliko od drugih avtorjev, ki obravnavajo modernost predvsem pod epistemološkim ali kulturološkim vidikom, pa se Giddens osredotoči na analizo modernosti pod vidikom institucij. Razlikuje se tudi od francoskega filozofa Lyotarda in njegovih pristašev, ki govorijo o koncu modernosti in o postmoderni, ki da jo je zamenjala. Giddens namreč zagovarja tezo, da vstopamo v obdobje, »v katerem so posledice modernosti bolj radikalizirane in razširjene kakor kdajkoli prej. Za modernostjo, to bom zagovarjal, lahko opazimo okvire nove in različne ureditve, ki so 'postmoderne', toda zelo drugače od tega, kar danes imenujejo postmodernizem« (3).

Modernost je nova glede na tradicionalne oblike družbe, ki jih je nadomestila. Te novosti niso vedno dovolj upoštevali, predvsem zaradi evolucionističnega pogleda, ki je prevladoval v sociologiji (Marx). Med novosti lahko štejemo: izjemno hitre spremembe, njihova svetovna razširjenost in narava modernih institucij. Te ustanove nimajo para v predmoderni družbi (kot npr. politični sistem narodne države, odvisnost proizvodnje od neživih virov moči: strojev, odnos proizvodnja-delo), ali pa je podobnost le navidezna (vzemimo za primer predmoderno in moderno mesto). Nove oblike so dobili tudi odnosi varnost-nevarnost, zaupanje-tveganje.

Posebno vlogo pri oblikovanju modernosti ima sociologija, ki ne le opisuje družbena dogajanja, marveč jih tudi usmerja in se z njimi tudi sama spreminja. Modernost so sociologi različno razlagali: Marx je razlagal modernost s kapitalizmom, Durkheim z industrializmom, Weber pa z racionalizacijo celotne družbe. Giddens povzame te vidike, ko pravi, da je »modernost večrazsežnostna na ravni ustanov in vsaka prvina, ki so jo te sociološke šole poudarjale, ima določeno vlogo« (12). Prav tako so sociologi različno pojmovali osrednji pojem sociologije: družbo. In nenazadnje so sociološko vednost uporabljali za pospeševanje ali zaviranje določenih družbenih tokov in kontrolo družbe. »Sociološka vednost spiralno vstopa/izstopa v družbeno življenje in iz njega, tako da preoblikuje sebe in ta svet kot integralni del tega procesa« (16).[4]

[4] Kako pomembno vlogo ima sociologija v oblikovanju podobe moderne družbe, potrjujejo tudi naše izkušnje v totalitarizmu. Takrat je bila namreč sociologija ideološka v slabem pomenu besede, ker je bila samo v službi totalitarne oblasti ter se ni obnašala kot neodvisna družbena veda in

1.1. Ločitev časa in prostora

Modernost je tudi ustvarila nov odnos med časom in prostorom. V predmoderni družbi sta prostor in čas povezana: kdaj se je navezoval na kje, čas je bil kozmološki, ljudje so se npr. srečevali ob istem delu, na istem kraju ob sončnem vzhodu. S pojavom ure, neodvisnega merilca časa, se je čas izpraznil in postal univerzalen. Ljudje se vse manj srečujejo, delo poteka ločeno, ob istem času, a na različnih krajih, celo celinah. »Prostor postaja vedno bolj fiktiven: kar pomeni, da posamezna področja skoz in skoz prežemajo in oblikujejo družbeni vplivi, ki so daleč stran« (19). Posledice ločitve časa in prostora so usodnega pomena za dinamiko modernosti. Moderne organizacije so dinamične, povezujejo lokalno in globalno, tako da posegajo v življenje milijonov ljudi naenkrat. Ta ločitev je tudi omogočila poenotenje vse preteklosti v eno samo svetovno zgodovino.

1.2. Popuščevalni mehanizmi

Posledica ločitve časa in prostora je tudi popuščevalni mehanizem.[5] Razlikovati je treba med dvema tipoma tega mehanizma, ki sta bistveno sooblikovala razvoj modernih družbenih institucij: simbolni predmeti in strokovni sistemi.

Med simbolne predmete spada denar, ki lahko univerzalno kroži ne glede na družbene ali individualne posebnosti. Giddens definira denar s pojmoma kredita in dolga. To pomeni, da denar ni vezan ne na določen čas, ne kraj, kar še poglablja ločitev med časom in prostorom. Strokovni sistemi so ali tehnični dosežki ali strokovne ekspertize, ki oblikujejo naše življenjsko okolje. »Strokovni sistemi so popuščevalni mehanizmi, ker tako kakor simbolni predmeti izvzemajo družbene odnose iz kontekstne neposrednosti« (28). Da bi lahko ta dva mehanizma delovala, je potrebno zaupanje, ki je sestavina vere. »V 'veri' je pragmatična sestavina, ki temelji na izkušnji, da takšni sistemi po navadi delujejo, kakor se od njih pričakuje« (30). Družbeni odnosi tako vključujejo zaupanje. Zaupanje predpostavlja zavest o tveganju in se tako razlikuje od zaupljivosti, ki se tveganja ne zaveda. Pojem tveganja pa je zamenjal fortuno, »srečo«, ki je urejala življenje predmodernega človeka. S pojmom tveganja pa se pojavi še pojem možnosti, ki je prav tako pomemben za razumevanje modernosti.

1.3. Konstitutivnost refleksije

Ideja modernosti je v nasprotju s tradicijo tudi zato, ker vzpostavlja svojski odnos do refleksije. Če je bila tradicija obrnjena v preteklost in ceni simbole, ker so v njih uskladiščene izkušnje prejšnjih rodov, pa modernost povezuje misel in

zato tudi njena kritika. Zato ne preseneča, da je fakulteta s to usmeritvijo 'proizvajala' najbolj zanesljive partijske kadre in je v glavnem še naprej v službi starega/prenovljenega političnega stroja.

[5] Da bi sociologi pokazali na prehod iz tradicionalne družbe v moderno, so uporabljali pojma diferenciacija in funkcionalna specializacija. Toda ta pojma ne osvetlita dovolj razvezovanja/spletenosti med časom in prostorom, značilne za tradicionalno družbo. Zato Giddens predlaga bolj ustrezen pojem: popuščanje (disembedding).

akcijo v stalni interakciji. »Refleksivnost modernega družbenega življenja je v dejstvu, da se družbene prakse stalno preučujejo in reformirajo v luči novih informacij o teh istih praksah in tako konstitutivno spreminjajo njihovo naravo« (38).

Šele sedaj se zavedamo vseh posledic, ki so nastale, ko je razum zamenjal tradicijo. Razum je namreč vedno kritičen tudi do svojih lastnih stvaritev in dognanj, tako da nobeno znanje ni dokončno, zanesljivo, trdno. »Vsa znanost je na živem pesku,« pravi Giddens za Karlom Popperjem (39). To še zlasti velja za vede o človeku, ki neposredno vplivajo na človekovo in družbeno samorazumevanje. »Modernost je globoko in bistveno sociologizirana« (43). Zato tudi ne moremo reči, da je večje sociološko znanje tudi večja družbena kontrola, ker se s tem znanjem bolj zavedamo vloge družbenih ustanov in jih lahko relativiziramo.

1.4. Radikalizirana modernost

Tako smo prišli v radikalizirano modernost. »Njene najbolj vidne značilnosti – razkroj evolucionizma, izginotje zgodovinske teleologije, priznanje popolne, konstitutivne refleksivnosti skupaj z razblinitvijo privilegiranega položaja Zahoda – nas vodijo v nov in negotov svet izkušnje« (52-53). Zaradi treh lastnosti modernih institucij – ločitev časa in prostora, razvoj popuščevalnih mehanizmov in refleksivno prisvajanje znanja – je življenje v modernem svetu bolj podobno vožnji v tavajočem vozilu brez kontrole kakor pa v avtu z volanom in zavorami.

2. Institucionalne razsežnosti modernosti

Kakšne so institucionalne razsežnosti modernosti? Giddens govori o štirih. Najprej je industrializem, ki spreminja naravo v »ustvarjeno okolje«. Z njim je povezana druga razsežnost: kapitalizem, ki akumulira kapital v okviru kompetitivnega trženja dela in izdelkov. Seveda se tu postavi vprašanje, zakaj je kapitalistična družba sploh družba? Odgovor je v nacionalni državi, ki je uspela razviti visoko administracijo. S tem pa se že srečujemo s tretjo razsežnostjo modernosti: nadzorom, s katerim država bdi nad družbo in informacijami. Zadnja institucionalna razsežnost modernosti pa je vojaška moč. Ta je po eni strani povezana z industrijo orožja, po drugi pa z nacionalno državo in močjo njenega kapitala, ki ga vojaščina ne le zapravlja, ampak tudi pomaga ustvarjati. Te razsežnosti modernosti so postale svetovne in obvladujejo planet.

3. Zaupanje

Te štiri institucije oblikujejo naš svet. Ker drugega pač nimamo, se zastavlja vprašanje o zaupanju v njem in vanj. V predmoderni družbi je veljalo zaupanje domačim, nezaupanje pa tujcem. To se je v moderni družbi radikalno spremenilo. V njej lahko razlikujemo dva tipa angažiranja: v osebnih odnosih in v abstraktnih sistemih.

V osebnih odnosih je pomembna »civilna nepozornost« (81), kar ne pomeni brezbrižnosti, marveč le to, da se nam drugih ni treba bati, se z njimi lahko srečujemo na ulici, ne da bi nas kakorkoli ogrožali. Kaj civilna nepozornost pome-

ni, je najbolj jasno v tistih predmestjih, kjer si ljudje npr. ne upajo zvečer ven ipd. Po drugi strani pa lahko moderna družba deluje le, če ljudje zaupajo v abstraktne sisteme, še zlasti denarnega in strokovnega. Giddens se ob teh problemih posebej ustavi pri ontološki, bivanjski varnosti, ki jo človek pridobi (ali pa ne) v zgodnjem otroštvu ob materi. Od tega je tudi precej odvisno, kako in koliko bo v življenju zaupal ljudem in abstraktnim sistemom. »Vera v starševsko ljubezen je bistvo tega skoka v angažiranje, ki ga temeljno zaupanje – in vse druge oblike zaupanja kasneje – predpostavlja« (95).

Okolje zaupanja in tveganja je različno v predmoderni in moderni družbi. V prvi je splošen življenjski okvir krajevna skupnost. Zaupanje spodbujajo rodovne in krajevne vezi, religija in tradicija. Tveganje ali ogroženost pa prihaja od narave, tujih ljudi in skupin ter od pretrganih odnosov z nadnaravnim svetom in predniki. Drugače je v moderni družbi, kjer so ljudje sami pred abstraktnimi sistemi. Medosebni stiki so prijateljske, manj rodbinske narave in potrjeni s spolnimi odnosi. Zaupanje abstraktnim sistemom je skoraj samoumevno, religijo in tradicijo pa je zamenjala vera v prihodnost. Modernega človeka pa ogrožajo refleksivnost, moderne oblike nasilja in izguba smisla zaradi kritične refleksivnosti. Zaradi te ogroženosti pa se ponekod vračajo različne oblike vere v Usodo ali Previdnost ali kaj podobnega, kar lahko osmišljuje življenje in daje bivanjsko varnost.

4. Abstraktni sistemi in spremembe intimnosti

Zaradi abstraktnih sistemov se je spremenila tudi intimnost. Prijateljstva se sklepajo na različnih prostorih in z različno intenzivnostjo. Zaupanje ni več vezano na prostor ali sorodstvo, ampak si ga je treba »zaslužiti« v medsebojnem procesu samoodkrivanja. »Glede na moč čustev, ki so povezana s spolnostjo, kaj malo preseneča, da je erotično angažiranje postalo osrednji dogodek takega samoodkrivanja« (121). Oblikoval se je etos romantične ljubezni ali čustvenočutnega individualizma. Erotični odnosi omogočajo postopno vzajemno odkrivanje, v katerem je proces samouresničevanja prav tako del te izkušnje kot vse večja intimnost z ljubljeno osebo. Zaupanje vase se tako vzpostavlja v tem procesu samoodkrivanja, zato je to odkrivanje projekt, ki je tesno povezan z moderno refleksijo.

Med posameznikom in družbo se prepad tako vedno bolj veča. Ker je posameznik vedno bolj izključen iz procesov oblikovanja javnega življenja in družbenega odločanja, občuti vedno večjo nemoč in se zato usmerja k sebi in vase.

O tem je bilo veliko napisanega in Giddens na kratko polemizira z razširjenim stališčem, ki ga zastopa tudi C. Lash: »Svet vedno bolj ogroža posameznika, zato postaja njegovo življenje stalno iskanje zdravja in dobrega počutja v telovadbi, dietah, mamilih, različnih vrstah duhovnih vaj, duševni samopomoči in psihiatriji. Tistim, ki se zanimajo za zunanji svet le tedaj, ko je vir njihovega ugodja ali neugodja, je postalo njihovo zdravje zadeva, ki jih v celoti zaposluje« (123). Giddens pokaže, da mora človek biti odprt svetu, če hoče izvajati »zdravo« telovadbo ali diete, ki so jih odkrili strokovnjaki; tudi duhovne vaje so sestavljene iz paberkovanj po različnih verstvih sveta. Zunanji svet dejansko vstopa v človeka, obenem pa je veliko širši kakor katerikoli svet v predmoderni dobi.

Spremembe intimnosti so tako pomembne, da ne bo odveč, če kar naštejemo, kaj vse vključujejo:

1. Notranjo povezanost med globalizirajočimi težnjami modernosti in lokalnimi dogajanji vsakdanjega življenja; prepletenost med površinskim in intenzivnim.

2. Izgradnjo sebe kot premišljenega projekta, ki je del moderne refleksije. Posameznik se mora najti med strategijami in izbirami, ki jih posredujejo abstraktni sistemi.

3. Težnjo po samouresničitvi, ki se opira na temeljno zaupanje, se lahko uresničuje v odprtosti drugim v medosebnih odnosih.

4. Osebne in erotične vezi, ki se ustvarjajo kot odnosi v vzajemnem odkrivanju.

5. Prizadevanja za samoizpolnitev, ki niso le narcistična obramba pred zunanjim ogrožajočim svetom, ampak pozitivno prisvajanje okoliščin, v katerih globalni vplivi določajo vsakdanje življenje.

4.1. Tveganje in nevarnost

Če so sproščujoči procesi v modernem svetu ustvarili široka področja varnosti, pa po drugi strani vsebujejo tveganja in nevarnosti. Giddens jih našteje sedem in jih razdeli v dve skupini. V prvi so objektivna tveganja: 1. splošno tveganje zaradi intenzivnosti (npr. atomska vojna), 2. vse večje število slučajnih dogodkov, ki prizadevajo vse več ljudi (npr. spremembe v svetovni delitvi dela), 3. nevarnosti, ki izvirajo iz umetno ustvarjenega okolja (npr. genetski posegi), 4. naraščanje institucionaliziranih tveganj, ki ogrožajo življenjske možnosti milijonov (npr. kupovanje trgov). V drugi skupini so tveganja, ki izvirajo iz subjektivnih pogledov ali dojemanj: 5. zavest, da tveganja so in da jih ni mogoče odpraviti ne z religijsko ne z magijsko vednostjo, 6. ta zavest, da tveganja so, je danes splošno razširjena, 7. in končno zavest, da je stroka omejena in ne obvladuje vseh posledic, ki izhajajo iz njenih izhodišč.

Ljudje potiskajo ta globalna tveganja in nevarnosti v ozadje svojih vsakdanjih skrbi, saj bi jih sicer strah ohromil in onesposobil za življenje. Poleg tega pa te nevarnosti »krotijo« z nekakšnim zaupanjem v srečo — se bo že vse dobro izteklo — ki je podobna predmoderni fortuni. Reakcije na te nevarnosti lahko strnemo v tri obnašanja: pragmatizem hoče potegniti iz sedanjega trenutka čim več koristi zase; optimizem gojijo privrženci razsvetljenjskega razuma in tudi nekateri verniki; cinični pesimizem zavzema sarkastično stališče do vsega in je bolj izraz nemoči kot česa drugega. Zadnji odgovor na nevarnosti modernosti pa je radikalno angažiranje, ko se ljudje ob zavedanju nevarnosti odločno prizadevajo in delujejo, da bi njihovo uresničenje in posledice omejili ali odložili.

4.2. Džaganat

Doslej sta prevladovali v sociologiji dve različni predstavi modernosti, ki pa sta obe neustrezni. Weber je bil prepričan, da nas bo racionalnost vedno bolj utesnjevala in nas končno zaprla v dolgočasno kletko birokratske rutine. Toda organizacija družbe ustvarja tudi področja avtonomije in spontanosti, ki jih je

težko vzpostaviti v manjših skupnostih, značilnih za predmoderno družbo. Marx in mnogi za njim vidijo modernost kot pošast. Vendar je Marx menil, da je modernost »nedokončan projekt« (Habermas) in je zato mogoče to pošast ukrotiti, kajti človek zmore obvladati, kar je ustvaril.

Namesto teh podob – birokratske kletke in nedokončanega projekta – predlaga Giddens podobo džaganata. Beseda prihaja iz jezika hindi in pomeni Gospodar sveta, kar je eden od naslovov boga Krišna. Njegov kip vsako leto vozijo na velikem vozu, pod katerega se mečejo njegovi častilci, da jih kolesa zmeljejo.

Modernost je tako podobna džaganatu, »uhajajočemu stroju z veliko močjo, ki ga lahko kolektivno kot ljudje do neke mere usmerjamo, a hkrati tudi preti, da bo ušel našemu nadzoru in se lahko raztrešči. Tiste, ki se mu upirajo, džaganat zmelje; včasih se zdi, da je na želeni poti, drugič blodeče zavija v smeri, ki jih ne moremo predvideti. Nedvomno je vožnja zelo neprijetna in nehvaležna, a pogosto tudi vznemirljiva in polna upanja. Toda dokler obstojajo institucije modernosti, ne bomo nikoli mogli povsem nadzorovati niti poti niti hitrosti potovanja. Poleg tega se v džaganatu ne bomo mogli nikoli počutiti povsem varne, ker je teren, po katerem vozi, poln tveganj z usodnimi posledicami. Občutki ontološke varnosti in bivanjskega strahu bodo dvoumno sobivali. Džaganat modernosti ni iz enega kosa, in tu je domišljija nemočna, kot tudi ni mogoče govoriti, da vozi le po eni poti. To ni stroj z usklajenimi procesi, temveč stroj, v katerem se napeto in protislovno prerivajo in vlečejo različni vplivi. Vsak poskus, da bi razumeli izkušnjo modernosti, se mora začeti s tega zornega kota, ki v bistvu izhaja iz dialektike prostora in časa, kakor je izražena v obliki časa/prostora v modernih institucijah« (139).

V modernosti se prepletajo različne, celo protislovne izkušnje, ki jih je mogoče predstaviti v štirih dialektično povezanih sklopih (prim. 140-149).

Razprševanje : strnjevanje	križišče tujosti in domačnosti
Intimnost : brezosebnost	križišče osebnega zaupanja in neosebnih vezi
Strokovnost : veščnost	križišče abstraktnih sistemov in vsakdanje vednosti
Privatiziranje : angažiranje	križišče pragmatičnega sprejemanja in aktivnega delovanja

Ta Giddensova fenomenologija modernosti upošteva in vključuje paradoksalno zapletenost in prepletenost institucij in procesov modernosti. Zato Giddens zavrača pojem postmodernosti, kakor ga je v glavnem izdelal poststrukturalizem, kot preveč enostranski in pomanjkljiv. Razlike med tema dvema pogledoma na sodobno družbeno stvarnost so očitne, kar se vidi iz njune primerjave (prim. 150, tabela 2).

Postmodernost	**Radikalizirana modernost**
1. Sedanje spremembe so epistemološke ali celo razkroj epistemologije.	1. Občutek raztreščenosti in razsejanosti ustvarja razvoj institucij.
2. Osredinjanje na sredobežne težnje družbenih sprememb in njihovo razpršenost	2. Visoka modernost je splet okoliščin, v katerih je razpršenost dialektično povezana z globokimi težnjami po globalnem vključevanju.
3. Posameznik je razkrojen, ker je njegova izkušnja razpršena.	3. Posameznik je več kot samo križišče raznih silnic; modernost omogoča namreč aktivne procese premišljene samo-identitete.
4. Zahteve po resnici (thruth claims) so odvisne od konteksta in/ali so 'zgodovinske'.	4. Splošne oblike zahtev po resničnosti nas neustavljivo silijo, da dajemo prednost globalnim problemom. Moderna refleksivnost ne preprečuje sistematične vednosti o teh razvojih.
5. Teoretiziranje nemoči, ki jo posameznik čuti pred globalizirajočimi težnjami.	5. Analiziranje dialektike nemoči in moči tako v izkušnji kot v akciji.
6. 'Izpraznjenje' vsakdanjega življenja je rezultat vdora abstraktnih sistemov.	6. Vsakdanje življenje je aktiven splet reakcij na abstraktne sisteme. V tem spletu štejemo tako pridobitve kot izgube.
7. Prednost, ki da jo imata kontekstnost in razpršenost, preprečuje koordinirano politično angažiranje.	7. Koordinirano politično angažiranje je možno in potrebno tako globalno kot lokalno.
8. V postmoderni je konec etike, epistemologije in individuuma.	8. Možne spremembe, ki vodijo 'onstran' modernih institucij, bodo pripeljale v postmoderno.

5. Kako voziti džaganat?

Modernost uhaja z vajeti iz več razlogov. Abstraktni sistemi, ki sproščajo družbene vezi v času in prostoru ter povezujejo podružbljeno naravo in družbeni svet, imajo napake v svoji zasnovi. Še manj je predvidljiv človeški dejavnik, napake torej, ki jih delamo ljudje pri upravljanju z družbenimi in naravnimi sistemi. Toda za tavajoči značaj modernosti sta v veliki meri odgovorna dva druga dejavnika: nenačrtovane posledice in refleksivnost ali krožnost družbene vednosti. Še zlasti slednje, krožnost družbene vednosti, družbo ves čas destabilizira. »Novo znanje (pojmi, teorije, odkritja) ne dela družbenega sveta le bolj prosojnega, temveč spreminja tudi njegovo naravo, ga usmerja v nove smeri. Vpliv

novega znanja je bistvenega pomena za džaganatsko naravo modernosti in določa tako podružbljeno naravo kot same družbene institucije« (153). Svoj vpliv na »cik-cakanje« džaganata imajo tudi vrednote in različna porazdelitev moči. Zaradi vsega tega ni mogoče družbenega življenja vsestransko obvladati.

To pa še ne pomeni, da lahko dvignemo roke in prepustimo džaganat usodi. Nasprotno, Giddens predlaga, da je treba izdelati modele za utopični realizem. Ta vsebuje in v interakciji povezuje zanimanje za lokalne in globalne razsežnosti družbenega življenja na eni strani ter politiko emancipacije in osebne samouresničitve na drugi strani. Povedano z drugimi besedami: emancipacija, osvobajanje od vseh oblik sužnosti, se mora nadaljevati v svobodo za celostno osebnostno uresničitev. To pa se v modernosti ne dogaja v praznem prostoru, ampak v družbenem svetu, kjer lokalno in globalno vplivata drug na drugega in tudi na proces osvobajanja in samouresničevanja.

Tako lahko rečemo, da imajo štiri glavne institucije modernosti kot svoj korektiv v štirih družbenih gibanjih:

institucije	**gibanja**
kapitalizem	delavsko gibanje (sindikati)
industrializem	ekološka gibanja
vojaška moč	mirovna gibanja
nadzor (kontroliranje informacij in družbena kontrola)	svoboda govora in demokratična gibanja

Poleg tega je treba upoštevati še druge dejavnike, kot so npr. javno mnenje, politika poslovnih korporacij in nacionalnih vlad ter mednarodne organizacije, ki vplivajo na izvajanje temeljnih reform.

Med modernimi gibanji zavzemajo posebno mesto ženska, feministična gibanja. Kot vsako družbeno gibanje je tudi feminizem najprej del moderne refleksivnosti. Od boja za ekonomsko in pravno enakopravnost žensk je feminizem prešel na področje spola, kjer se nakazujejo temeljite spremembe. Feminizem je, drugič, tesno povezan z vprašanjem posameznika/ce kot domišljenega in načrtovanega projekta ter njegove/njene samouresničitve. In tretjič, nekatere temeljne probleme feminizma poznajo vse oblike družbe, ne le moderna. Cilji ženskih gibanj so torej večplastni in se križajo z institucionalnimi razsežnostmi modernosti, obenem pa so lahko pomembni dejavniki v oblikovanju družbe, ki bo nasledila moderno.

5.1. Postmoderna družba

Sedaj smo, dokazuje Giddens, v visoki ali radikalni modernosti. Kaj jo bo nasledilo, še ni razvidno. Postmodernost, ki bo izšla iz modernosti, bo razvijala pozitivne ali negativne možnosti, ki jih modernost vsebuje in zapušča v dediščino svoji naslednici. Zato imamo pač dve možni podobi prihodnosti.

V prvi možnosti bo postmoderna razvijala in dopolnjevala pozitivne lastnosti moderne:

kapitalizem	delavsko gibanje	sistem, ki odpravlja pomanjkanje
industrializem	ekološka gibanja	humanizacija tehnologija
vojaška moč	mirovna gibanja	razoroževanje
nadzor	demokratična gibanja	raznovrstno demokratično sodelovanje

Sistem, ki odpravlja »pomanjkanje«, bo združeval socialno razsežnost s svobodno pobudo. Na ravni biološkega preživetja bodo dobrine enakomerno porazdeljene tako, da ne bo nihče pod pragom lakote, medtem ko se bo svobodna pobuda razvijala in ustvarjala na ravni družbeno pogojenih »potreb«. V ureditvi, ki bo premagala osnovno pomanjkanje, se bodo spremenili načini družbenega življenja in stalna gospodarska rast se bo morala umiriti. Sistem »ne-pomanjkanja« ima naslednje med sabo povezane in pogojevane razsežnosti:

Toda to je le prva možnost razvoja iz moderne v postmoderno, ki jo omogočajo institucije in procesi radikalne modernosti. Druga možnost, ki je prav tako mogoča, pa je zanikanje prve:

»Vsak na zemlji bi se moral zavedati, da bi lahko bila na drugi strani modernosti tudi samo še 'republika žuželk in trave' ali pa skupek poškodovanih in traumatiziranih človeških družbenih skupnosti. Ni previdnostnih sil, ki bi neizogibno posredovale, da bi nas rešile, in nobena zgodovinska naravnanost (teleologija) nam ne zagotavlja, da ta druga možna oblika postmodernosti ne bo prevagala prve. Apokalipsa je postala banalna, tako je domača kot vsakdanjost, kot vsi parametri tveganja lahko tudi ona postane resničnost« (173).

5.2. Je modernost zahodna?

Ko govorimo o modernosti, govorimo pravzaprav o institucionalnih spremembah, ki jih je doživel Zahod. Zato lahko rečemo, da je modernost projekt Zahoda, tako zgodovinsko kot vsebinsko, če upoštevamo vlogo, ki sta jo imeli pri razvoju modernosti nacionalna država in sistematična kapitalistična proizvodnja.

Če pa upoštevamo, da je ena glavnih posledic modernosti globalizacija, ki ustvarja nove oblike svetovne soodvisnosti, tako da ni več »drugih«, tistih, ki bi bili zunaj tega procesa globalizacije in nanjo že dejavno sovplivajo, potem je modernost planetarni projekt. Na nadaljnji razvoj radikalizirane modernosti in njenih institucij vplivajo namreč tudi ne-zahodni dejavniki.

Modernost je vesoljna tudi zaradi refleksivnosti, ki uporablja dvom in je omogočila prelom s tradicijo. S takim izvirnim načinom mišljenja modernost ni prekinila le s preteklostjo, marveč z vsemi drugimi družbami, ki so ostale tradicionalne. Toda po drugi strani ni nič zahodnega, če človek uporablja ta način razmišljanja kot sredstvo za razreševanje spornih vprašanj. »Kdo lahko reče navsezadnje, kakšne meje je mogoče postaviti širjenju takega načina mišljenja? Radikalizacija dvoma je namreč vedno podvržena dvomu in zato načelo, ki povzroča nepopustljiv odpor« (176).

5.3. Sklepna opažanja

Modernost je institucionalizirala dvom. Vednost je krožna, čeprav je ta krožnost v naravnih vedah različna od tiste v družbenih. V naravnih vedah je

znanost »čista metoda, tako da so vse bistvene oblike 'sprejete vednosti' v načelu ovrgljive. Družbene vede pa predpostavljajo dvosmerno krožnost, ki je osnovna sestavina modernih institucij. Ta vednost je v načelu popravljiva, vendar pa je tudi 'popravljena' v praktičnem pomenu, ko kroži v okolju in iz njega, ki ga te vede opisujejo« (177).

Modernost globalizira po svojem bistvu. Po eni strani namreč obsega že cel planet, ko artikulira globalno in partikularno, po drugi strani pa gre v globino, saj spreminja tako subjektivnost kot tudi celotno družbeno in planetarno organiziranost.

Modernost je bistveno usmerjena v prihodnost, ki jo že sedaj poskušamo anticipirati in vsaj v glavnem načrtovati.

Če bodo nekoč moderne institucije presežene, se bodo bistveno spremenile tudi te tri omenjene lastnosti modernosti. »V post-modernem svetu zgodovina ne bo več urejala razmerja med časom in prostorom. Ali to pomeni ponovni vznik religije v tej ali oni obliki, je težko reči, toda verjetno se bo obnovila stalnost nekaterih vidikov življenja, ki bo spominjala na nekatere oblike tradicije. Takšna stalnost bo zagotavljala občutek ontološke varnosti, ki ga bo zavest, da je družbeni svet podrejen človekovemu nadzoru, še okrepila. To ne bo svet, ki 'razpada' v decentralizirane organizacije, marveč — o tem ni dvoma — se bosta v njem kompleksno povezovala lokalno in globalno. Bo takšen svet radikalno reorganiziral čas in prostor? Vse kaže, da« (178). In tu smo na začetku. Modernost se je začela s spreminjanjem časa in prostora ter njunih odnosov. In končala se bo, ko se bosta ti dve prvini spremenili in povezovali v drugačnih odnosih.

B. Krščansko poslanstvo

Danes ni več sporno, razen za različne fundamentaliste in integriste vseh barv, da je treba krščansko vero uresničevati in oznanjati v takem svetu, kakršen je. In ta je, če prisluhnemo Giddensovim analizam, džaganat. Kristjani smo skupaj z drugimi v tem nikoli do konca obvladljivem in predvidljivem vozilu in tudi od naših prizadevanj je odvisno, ali ga bomo usmerjali k pozitivnim oblikam življenja, sožitja in preživetja, ali pa bo mlelo pod sabo ljudi in ljudstva in morda zdrvelo v končno uničenje.

Kristjani se s to negativno možnostjo nikakor ne moremo sprijazniti v imenu svoje vere. Zato ne preseneča vrsta pozitivnih in angažiranih cerkvenih dokumentov od koncila, papežev, škofovskih konferenc, redovnih izjav do ekumenskih srečanj, kot je bilo npr. baselsko (1989).

1. Svet: Božje okolje

V apostolskem pismu V zarji tretjega tisočletja[6] je papež zapisal, da se je koncil »osredinil na skrivnost Kristusa in Cerkve in obenem odprl svetu. Ta odprtost je evangeljski odgovor na nedavni razvoj sveta s pretresi, ki jih je poznalo 20. stoletje. To je bilo preskušano z dvema svetovnima vojnama, izkušnjo koncentracijskih taborišč in grozovitih pokolov. Kar se je zgodilo, kaže bolj kot

[6] To pismo je objavljeno v Cerkvenih dokumentih 58. Sam se držim francoskega originala.

kdaj prej, da svet potrebuje očiščenja, potrebuje spreobrnjenja« (18). Svet pa se ne bo spreobrnil, če se ne bodo spreobrnili verni in tudi Cerkev ter tako dali evangeliju novo verodostojnost, moč in privlačnost. »Kako ne bi v zvezi s pričevanjem Cerkve občutili bolečine zaradi pomanjkanja razločevanja, ko se včasih številni kristjani dejansko strinjajo s kršenjem temeljnih človekovih pravic, ki ga izvajajo totalitarni režimi? Mar ni treba med sencami sedanjosti obžalovati soodgovornosti številnih kristjanov za težke oblike krivic in socialnega izključevanja? Vprašati se moramo, koliko kristjanov temeljito pozna in skladno uresničuje smernice cerkvenega družbenega nauka?« (36).

Kristus nas pošilja, da bi nadaljevali njegovo odrešilno delo danes in tukaj, v svetu, kakršen je. Gotovo tudi svet, v katerega je prišel Kristus, ni bil po njegovih željah in predstavah, a ga kljub temu ni preklel in zapustil. Nasprotno, začel ga je spreminjati v Božje kraljestvo in oznanjati evangelij o Božji ljubezni do vsakega človeka in vsega stvarstva. Kljub temu da je svet Bogu odtujen, ga je Jezus ljubil. Tak odnos je gotovo prvi korak k uspešni krščanski navzočnosti in dejavnosti v svetu.

V tem duhu razmišljajo francoski škofje v dokumentu Poslanstvo danes:[7] »S čudovitim izrazom Teilharda de Chardina si upamo, kar se nas tiče, videti ta svet kot 'Božje okolje'. To ni kak medel občutek, niti pobožen obred, ki bi zanikal strašno kompleksnost sveta ob koncu tega stoletja, niti preprost izraz neke želje. Gotovo, množice ljudi še iščejo Boga 'tipaje' sredi številnih stisk (prim. Apd 17, 27). Toda ta Bog živi in išče 'častilce v duhu in resnici' (Jn 4, 23). V zgodovini se je razodel. Njegov Duh 'je govoril po prerokih'. V polnosti se je razodel v Jezusu« (2).

Ti in številni drugi dokumenti, med zadnjimi tudi okrožnica Evangelij življenja, dovolj zgovorno pričujejo, da kristjani nismo in ne moremo biti ravnodušni in brezbrižni do dogajanj v sodobnem človeštvu in do njegove nadaljnje usode, tako na lokalni kot globalni ravni.

2. Kaj pravi Duh Cerkvam?

Kristjani se torej zavedamo, da nam je Kristus v tem svetu zaupal poslanstvo, vendar pa smo v zagati, ko poskušamo ugotoviti, kaj je treba sedaj in tukaj storiti in kaj opustiti. Zato ni odgovorne ljubezni do vsega Božjega stvarstva brez stalnih naporov, da bi ga čimbolj (s)poznali in tako uvideli njegove potrebe, zaznali stranpoti in nakazali pota, ki vodijo v življenje.

V tem duhu francoski škofje še ugotavljajo, da se je družba v kratkem času tako zelo spremenila — z Giddensom bi rekli, da je prešla iz moderne v radikalno moderno — da »so znamenja vere zelo potemnela pri velikem številu ljudi. Na socialnem področju so se pojavile nove oblike obrobnosti. Te je v zadnjih letih še povečal zmagoslavni liberalizem, ki mu ni mar dostojanstvo revnih. Na etičnem področju se srečujeta napredek in nazadovanje. Bolj ko se veča naše znanstveno obvladovanje na področju človekovega telesa, bolj se veča potreba po priznanju in poglabljanju duhovne razsežnosti. Smo pripravljeni odgovoriti na te izzive? In kako naj to storimo z dovolj jasnovidnosti in pogu-

[7] *La Mission aujourd'hui, Rapport du comité épiscopal de la coopération missionnaire,* Décembre 1994, v: *Documents Episcopat,* n.2 janvier 1995.

ma, po meri potreb kake dobe, kakor so to znali v svojem času naši predhodniki? Z eno besedo, kako zaznati, 'kaj govori Duh Cerkvam' (Raz 2, 7)« (9).

To vprašanje so si zastavili tudi jezuiti s celega sveta na svoji 34. generalni kongregaciji in med drugim odgovorili takole: »Danes se jasno zavedamo, da ni služenja vere brez pospeševanja Božje pravičnosti, vstopanja v kulture in odpiranja drugačnim religijskim izkušnjam. Ni pospeševanja Božje pravičnosti brez posredovanja vere, spreminjanja kultur, sodelovanja z drugimi izročili. Ni inkulturacije brez posredovanja vere z drugimi, dialoga z drugimi izročili, angažiranja za pravičnost. Ni religijskega dialoga brez delitve vere z drugimi, ovrednotenja kultur, skrbi za pravičnost.«[8]

Čeprav imajo francoski škofje pred očmi svojo družbo, jezuiti pa cel svet, veljajo njihova vprašanja in spoznanja tudi za razmere v Sloveniji. Skupaj smo na džaganatu, le da smo mi še dodatno obremenjeni, ohromljeni in zaslepljeni z vsemi posledicami komunističnega totalitarizma. Te sedaj še potencira liberalizem cinične distance,[9] ki se je skotil v komunističnem naročju. Z lastnimi problemi, ki pa se povezujejo, množijo, a tudi razrešujejo v povezavi s problemi drugih, blizu in daleč, se tudi pri nas zastavlja vprašanje: »Kaj *nam* govori Duh?«

3. Služenje vere

Preden lahko zaznamo in odkrijemo, kaj nam govori Duh, je treba storiti dva pomembna koraka. Najprej je treba dobro poznati našo in svetovno moderno družbo, da bi se sploh mogli orientirati tako lokalno kot globalno. Zato smo v prvem delu te razprave dali besedo Giddensu.

Kljub temu pa instinktivno čutimo, da nas razmere presegajo, tako da smo nemočni in nebogljeni, četudi smo opremljeni s potrebnim znanjem. Ta občutek nemoči še podžigajo mediji s svojim temnim slikanjem domačih in tujih dogajanj ter nas prepričujejo, kako je vse skupaj pravzaprav neizogibno. K tej zavesti prispevajo svoje tudi strokovnjaki, ki opozarjajo na neskončno zapletenost moderne družbe, ki je še sami ne obvladujejo, kako bi jo naj potem neuki. Vse to vodi ljudi v malodušje, tako da bežijo za varne zidove doma ali morda še najdejo varnost v prijaznem (verskem) občestvu.

Vendar pa je treba v takem slikanju družbene resničnosti prepoznati ideologijo, ki poskuša ohraniti status quo, od katerega imajo določeni sloji koristi, medtem ko je večina človeštva prikrajšana za osnovno. S tem se ohranja kultura smrti in preprečuje vzpostavljanje kulture življenja, o čemer govori papež v okrožnici Evangelij življenja. Zato se ne bomo mogli potrebam ustrezno in odločno angažirati za drugačno, bolj perspektivno družbo in svet v celoti, če ne bomo zmogli razločevati med dejanskimi omejitvami in prisilami, možnostmi in sposobnostmi na eni strani ter njihovim izkrivljenim prikazovanjem na drugi strani. Kakor hitro se namreč zavemo negativnih učinkov družbene ureditve na posameznike — moči in vpiva strukturnega greha torej — se ne mo-

[8] Odlomek iz končnega poročila *O poslanstvu,* 34. generalne kongregacije družbe Jezusove, v: *La Croix* 26-27. marec 1995, 13.

[9] Prim. D. Jančar, *Egiptovski lonci mesa,* Mihelač, Ljubljana 1994: »V jeziku prizemljenega pragmatizma je cinična distanca kot vrhovni princip pač samo še goli pohlep po oblasti in moči, v imenu katere je mogoče storiti vse: odstraniti, zasmehovati, ponižati drugače misleče. In to res ni več demokracija« (18-19).

remo več sprijazniti z njimi in si umiti rok s tolažbo, da se ne da ničesar spremeniti, ne da bi zatajili krščansko vero, upanje in ljubezen. To pa z drugimi besedami pomeni, da smo prekinili odnos z Bogom, da je naše krščanstvo mrtvo.

Res pa je, da možnost drugačnega sveta, ki je za kristjane povezana z vero v vstajenje, ni dana naenkrat in zlahka. Občutek nemoči pred kompleksnostjo sveta je za kristjana povezan z izkušnjo Getsemanija in velikega petka. So trenutki, ko je naša vera na preskušnji in se počutimo nemočne, zapuščene. Duhovni učitelji in mistiki so nas naučili, da so ti trenutki pomembni v osebni ali skupni zgodovini. Obdobje teme, ko Boga »ni«, je tudi čas, ko klije prihodnost, ko »čuvaj pričakuje jutranjo zarjo«. V tej zapuščenosti, puščavi je priložnost za posameznika in skupnost, da še enkrat preveri svojo usmerjenost in pretehta svoje odločitve in če je treba, zavrne skušnjavca.

Toda evangeliji se ne končajo s temo velikega petka in mrtvilom velike sobote, ampak govorijo o vstajenju Križanega, o tem, da je nemogoče postalo mogoče. Ta dogodek nas vabi, da si tudi mi drznemo in tvegamo tisto, kar se zdi nemogoče. V veri v Vstalega odkrivamo, da med nami, v starem svetu, že nastaja nov, drugačen svet. Sile smrti nimajo zadnje besede, ampak Oče življenja in Duh ljubezni. Prav zato se kristjani ne moremo sprijazniti s kulturo smrti in se bomo vedno znova borili, da bi zmagovalo življenje in razodevalo moč tistega, v katerega upamo in mu zaupamo. To pa tudi pomeni, da je spreobrnjenje sestavni del krščanskega načina življenja in delovanja. Spreobračamo se od sebe k Bogu in drugim, da bi z Božjo pomočjo in v občestvu vernih zmogli nadaljevati Kristusovo poslanstvo in služenje človeštvu.

Ko smo se razgledali okrog sebe in po svetu ter v veri in upanju utrdili, potem smo sposobni nastopiti služenje vere in opravljati krščansko poslanstvo. V moderni družbi, džaganatu, se to neločljivo opravlja na globalni in lokalni ravni. Soodvisnost teh dveh prodročij je prevelika, da bi lahko reševali probleme le na enem področju, na drugem pa jih zanemarjali. Uspešnost na enem področju odmeva na drugem, isto velja za neuspešnost. Med dvema podobama prihajajočega sveta se bomo kristjani seveda zavzemali za tisto, ki prinaša več življenja in v kar v največji meri zmanjšuje moč smrti.

Da bi zadovoljivo osvetlili vse razsežnosti poslanstva v okviru radikalizirane modernosti, bi bilo treba obravnavati tako odnos kristjanov do sistemskih dejavnikov kakor tudi do posameznih ljudi v teh sistemih. Vendar se bomo zaradi pomanjkanja prostora omejili samo na nekatere sistemske vidike, v upanju, da bo bralec preko sistemskih izbir zaznal skrb za človeka in odgovornost zanj.

Morda se bodo komu zdela področja, kjer vidim služenje vere, preveč posvetna, nič kaj verska. Toda tak pogled je še vedno ujetnik dosedanje verske prakse pri nas, ki je bila omejena zgolj na obredno dejavnost, osebno molitev in individualno bolj ali manj uspešno izpolnjevanje desetih zapovedi. Da pa krščansko poslanstvo obsega še kako dejaven boj za življenje, so se zavedali tudi udeleženci Evropskega ekumenskega srečanja v Baslu (1989): »Božji načrt za človeštvo je končno skrivnost, ki je ne more nihče preiskati. Toda prepričani smo, polni zaupanja v evangelij, da bo Bog vodil svoje stvarstvo v odrešenje. Močni zaradi te gotovosti se upiramo vsakršnemu fatalizmu. Kakor apostol Pavel smo tudi mi danes zadolženi, da izročimo povabilo: Pustite se spraviti z Bogom. Toda spraviti se z Bogom pomeni obenem upiranje silam uničenja in smrti.«[10]

[10] *Sporočilo Evropskega ekumenskega srečanja v Baslu, Mir in pravičnost za vse stvarstvo,* v: *Rassemblement oecuménique Européen de Bâle,* Cerf Paris, 1989.

Na sistemski ravni se baselsko Sporočilo ujema z Giddensovo alternativo med pozitivno in negativno izbiro prihodnosti. Štiri misli iz tega Sporočila[11] nakazujejo podobnost pogledov in tudi smer krščanskega delovanja v džaganatu.

3.1. »Vsak človek nosi v sebi Božjo podobo ne glede na svoj spol, svojo raso, svojo narodnost in svoj jezik in je zato v polnosti član družbe.«

Povezovalni procesi v svetu zaslužijo vso podporo vernih, saj so zagotovilo miru in večje pravičnosti. To velja tudi za povezovalne procese naše države z Evropo. Po tej poti se počasi, a vztrajno ustvarja koordinirana globalna ureditev, ki temelji na demokratičnih načelih, spoštovanju narodne suverenosti in kulturne identitete ter človekovih pravic. Samo na takih temeljih je Evropa za nas sprejemljiva in ima prihodnost. Nasprotno pa je Evropa trga in bogatih, Evropa ki gradi samo na liberalnih vrednotah trženja, obsojena na propad in neizogibno zatiranje manjšin in revnih. V Evropi duha ima tudi krščansko svoje mesto, vlogo in možnosti in samo duhovna Evropa bo imela dovolj moči, da prepreči obnavljanje totalitarizmov.

Na tem področju je pri nas potrebno še marsikaj postoriti, saj z lastnim totalitarizmom še nismo razčistili. Nismo si upali spregledati in si priznati, kakšen je bil, da bi se ga lahko dejansko rešili. A samo resnica osvobaja, zato so gotovo osvobodilne analize, ki jih je o komunizmu opravil češki predsednik Havel v delu Živeti v resnici: »Življenje v tem sistemu je pretkano skoz in skoz s pletenino hinavščine in laži... Oblast mora ponarejati dejstva, ker je ujeta v lastnih lažeh. Ponareja preteklost, sedanjost in prihodnost. Ponareja statistične podatke. Ustvarja lažno podobo, da nima vsemogočnega in vsega zmožnega policijskega aparata. Ustvarja lažno podobo, da spoštuje človekove pravice. Ustvarja lažno podobo, kakor da nikogar ne preganja. Ustvarja lažno podobo, da je ni strah. Ustvarja lažno podobo, kakor da ne ustvarja nobene lažne podobe.«[12]

Havel nas opozorja tudi na dejstvo, da ima moderen človek žal predispozicije »za ustvaritev ali vsaj prenašanje takega sistema. V njem očitno tiči nekaj, na kar ta sistem navezuje, kar odraža in čemur odgovarja; nekaj, kar paralizira vsak poskus njegovega 'boljšega jaza', da bi se uprl. Človek je prisiljen živeti v laži, a k temu je lahko prisiljen samo zato, ker je sposoben takega življenja. Ne le da sistem človeka odtujuje – ampak odtujeni človek hkrati podpira ta sistem kot nenamerno projekcijo svojega jaza. Kot ponižano podobo lastnega ponižanja. Kot dokument svojega neuspeha.«[13]

Da bi bili pri nas drug drugemu manj odtujeni in bili sposobni za začetek vsaj strpnosti, če že ne sprave, moramo razčistiti s svojim totalitarizmom in svojim odnosom do njega. Nemci so to storili, zato so nacizma odrešeni. Tako pa niso ravnali ne Italijani ne Avstrijci in se jim vedno znova vrača v prenovljenih oblikah. Zato D. Jančar upravičeno pravi: »In če mi ne bomo opravili svoje debate s svojim represivnim sistemom in njegovimi posledicami, potem lahko pričakujemo, da se nam bo v tej ali drugi obliki vrnil. Debata, ki nas na Vzhodu čaka, torej ni nacionalsocializem in niso skupine skinheadov, čeprav tudi pred

[11] Misli so vzete iz četrte točke *Sporočila.*
[12] V. Havel, *Živeti v resnici,* MD, Celovec 1994, 22-23.
[13] V. Havel, n. d. 33.

temi pojavi ni treba mižati, pač pa je debata o bistvu totalitarizma, ki smo ga preživeli, o našem sodelovanju z njim in o njegovem obnavljanju v tisočerih manj ali bolj vidnih oblikah. Temu izzivu se ne bomo izmuznili.«[14]

3.2. Revščina in lakota sta pohujšanje, ki nam ne sme dati miru«

Drugo področje, kjer se kristjani angažiramo, je ustvarjanje novih gospodarsko-tržnih odnosov. Vodstvo Katoliške Cerkve je na tem področju zelo dejavno, saj je svet usodno razdeljen na Sever, ki živi v materialnem izobilju, in Jug, kjer štiri petine človeštva živi na pragu revščine ali pod njim. Ta delitev Sever/Jug pa je navzoča dejansko v vsaki državi in število izobčenih od obložene mize se vsak dan veča, kljub gospodarski rasti. Tudi v Sloveniji se veča razpon med peščico bogatih, v glavnem so to nosilci prejšnjega totalitarnega režima, in večino, ki ji kupna moč in življenjska raven nezadržno drsita navzdol. Vsekakor pa je hud in boleč primer vse večja brezposelnost.

Ker so dobrine tako neenako porazdeljene, je nujno potrebna drugačna razdelitev dela in dobrin, tako rekoč podružbljena gospodarska ureditev, če uporabimo Giddensovo terminologijo. To ne pomeni, da se bomo vrnili v socialistično družbeno lastnino in planirano gospodarstvo, ampak da bodo ekonomski mehanizmi bolj informacijski. »Pomagali bodo koordinirati globalne ekonomske izmenjave, ne da bi pri tem imeli vlogo 'kibernetičnega guvernerja'.«[15] V nasprotnem primeru je upravičen strah, da bo prišlo do razpada mehanizmov gospodarske rasti.

Nobelovec Czeslaw Milosz primerja skrajni liberalni kapitalizem, ki se tudi pri nas razvija do neslutenih razsežnosti, s kruto naravo, z zakoni džungle in nadvlado močnejšega. »Če bi kdo raziskoval politične težnje posameznikov... potem bi se moj odpor do kapitalizma izkazal bolj ali manj kot moj odpor do narave. Razlog za to je občutek ogroženosti, moje zavračanje krutosti, usmiljenje, vse skupaj neločljivo povezano. Vsa moja opažanja krutosti v naravi. 'Cviljenje zajca, ki ga nekdo trga na koščke, napolnjuje gozd.' In moja zavest, morda celo pretiravam, o usodi ubogih v Ameriki, njihova bedna soseščina, njihovo težko delo, njihov strah pred brezposelnostjo, tudi pekel geta v mestih. Amerika me ne ogroža. V Ameriki sem doživel uspeh, toda kaj zato? Ni dvoma, v Ameriki ne bi propadel zaradi svojih spodobnosti in discipliniranosti. Kljub temu pa ne morem nikoli pristati na razmere v naravi — to je, da bi vsak človek živel, kot da je stalno ogrožen kakor v kameni dobi. Drži, kapitalizem je naraven; kdorkoli hoče kaj drugega, gre proti osnovni pravici močnejšega, da preživi, in nihče ne ve, če se lahko poskus, da bi se tej zakonitosti izognili, obnese.«[16] Mar v teh besedah ne zaslutimo Duha nazareškega preroka, ki je »kraljestvo narave« hotel spremeniti v »kraljestvo milosti«?

[14] D. Jančar, n. d. 97.
[15] A. Giddens, n. d. 167.
[16] C. Milosz, *The State of Nature: Notes from a Diary,* v: *The New York Review of Books,* vol. XLI/14, August 11, 1994, 41.

3.3. »Preseči je treba vojno kot sredstvo za razreševanje sporov.«

Nova gospodarska ureditev je tudi ena od pomembnih poti za preseganje vojnih spopadov. Še veliko drugih dejavnikov botruje vojnam, od nacionalizmov do fanatizmov vseh oblik, tudi verskih, zato so prizadevanja za mir povsod in vedno ena od krščanskih dejavnosti. Nenazadnje, mar Gospod ne blagruje tistih, ki delajo za mir? To je danes toliko bolj potrebno, ker je človek sposoben uničiti z atomskim orožjem ne le cela območja in njihovo prebivalstvo, temveč tudi ves planet.

3.4. »Borimo se proti iluziji, da je izkoriščanje narave neomejeno.«

Tu pa se že dotikamo še ene pomembne naloge, ki jo imamo danes na našem džaganatu verni skupaj z vsemi ljudmi dobre volje. Vsak dan namreč odkrivajo, kaj vse ogroža naše življenjsko okolje in kako uničeno je že. Zadnji odkritji: ozonska luknja in učinek tople grede kličeta po globalnem reševanju tega problema, kar seveda pomeni spremembe v načinu življenja povsod in pri vsakem. Tudi tu stojimo pred alternativo življenja in smrti: na eni strani je vzpostavitev sistema skrbi za planet, na drugi ekološko propadanje ali katastrofa.

C. Potrebujemo drug drugega

Razpravo o glavnih vidikih krščanskega poslanstva v džaganatu lahko zaokrožimo s sklepom baselskega Sporočila: »Potrebujemo drug drugega, da bi izpolnili poslanstvo, ki nam je bilo zaupano. Zaveza Boga v Jezusu Kristusu je nekaj resničnega. Močni zaradi te obljube, hočemo ostati v občestvu bratov in sester ter solidarnosti... Skupaj želimo prispevati, da se bodo pravičnost, volja do dialoga in spoštovanje darov stvarstva vedno bolj očitno vzpostavljali. Kot presega kriza državne meje, tako jih mora presegati naša solidarnost. Odprta mora biti za prijateljstvo in sodelovanje z vsemi, ki iščejo mir in pravičnost ne glede na njihovo religijo ali prepričanje. Samo tako bo naša solidarnost postala znamenje upanja v ogroženem in razdeljenem svetu.«

Povzetek: **Drago Ocvirk, Vidiki poslanstva v džaganatu**

Živimo v svetu radikalne modernosti. Institucije, ki so namreč omogočile moderno družbo (kapitalizem, industrializem, vojaška moč in družbena kontrola), delujejo še danes in so se uveljavile po vsem svetu. Kadar torej gledamo moderno družbo z institucionalnega vidika, še ne moremo govoriti o postmoderni. Ta se šele pripravlja in je od nas odvisno, ali bo človeštvo doseglo višjo stopnjo vsestranskega razvoja ali pa se bo moderna končala katastrofalno. Institucije, ki jo nosijo in oblikujejo, omogočajo dober ali slab izid moderne.

Prvi del razprave obsega analizo moderne družbe, ki se opira na Anthonya Giddensa. V drugem delu pa je beseda o nekaterih vidikih krščanskega poslanstva pred dvema možnostima modernosti: odrešitvijo ali propadom.

Ključne besede: moderna družba, radikalna modernost, vloga Cerkve, evangelizacija, kultura življenja, prihodnost človeštva, A. Giddens.

Summary: **Drago Ocvirk, Aspects of Mission in Juggernaut**

We live in a world of radical modernity. The institutions (capitalism, industrialism, military power and social control) that have made modern society possible are still active and have been accepted all over the world. Thus when viewing modern society from an institutional viewpoint, one cannot speak of postmodernism. The latter is still under preparation and it depends on us whether humanity will achieve a higher stage of development or whether the modern age will end in a catastrophe. The fundamental institutions of modernity will also decide about its outcome.

The first part of the treatise comprises an analysis of modern society and is based on Anthony Giddens. The second part deals with two possibilities of modernity, redemption or decline, from the point of view of Christian mission.

Jože Plevnik

Čas in trenutek Gospodovega dne: 1 Tes 5,1-11

V 1 Tes 5,1-11, ki spada v eshatološki odsek 4,13-5,11, Pavel odgovarja na eno od vprašanj, ki so mu jih stavili Tesaloničani. Gre za »čase in trenutke« (*peri tōn chronōn kai tōn kairōn*) Gospodovega prihoda. Za prvotno Cerkev je bilo to dokaj živo vprašanje, kakor je razvidno iz Mr 13,4.31-32; Lk 17,20.37; 19,11; 21,7; Apd 1,6; 2 Tes 2,2. Vsekakor je to bilo aktualno vprašanje v Tesaloniški Cerkvi. Kaj je dalo povod zanj? W. Kümmel meni, da je bil v ozadju problem odložene paruzije: medtem ko Pavel v 4,13-18 obravnava prisotnost mrtvih pri odloženem Gospodovem prihodu, se v 5,1-11 sooča z duhovnimi nevarnostmi.[1] Toda, kolikor moremo dognati iz Pavlovega odgovora, Tesaloničani skoraj gotovo niso vpraševali iz kakega dvomljivega razloga. Pač pa je Pavel odgovoril v tem smislu, ko je rekel: »Ni treba, da bi vam pisali o tem, saj sami dobro veste, da bo Gospodov dan prišel kakor tat ponoči. Ko bodo govorili 'Mir in varnost', tedaj bo nenadoma prišla nadnje poguba...« (5,1-2). Od kod ta odgovor? Zakaj se ton njegovega odgovora nenadoma spremeni od v. 4 naprej, ko spet in spet zagotavlja Tesaloničanom, da niso namenjeni za pogubo.

1. Sestav 1 Tes 5,1-11

Kakor v predhodnem odstavku, 4,13-18, tako tudi tukaj Pavel začenja s *peri: peri de tōn chronōn kai tōn kairōn.* Gre za »čase in trenutke« Gospodovega prihoda, ki ga apostol tukaj označuje z izrazom »Gospodov dan«. Protivni *de* označuje ne le nov predmet, ampak, kakor priča sobesedilo, tudi apostolovo negativno razmerje do tega vprašanja. To postane jasno iz naslednjih besed: »Ni treba, da bi vam pisali o tem« (v. 1) in: »Saj sami predobro veste« (v. 2). Apostol zavrača tako zanimanje kot neumestno. W. Harnisch[2] govori v tej zvezi o *praeteritio*. Dejansko v. 2 ne odgovarja na vprašanje, kdaj bo Gospod prišel, ampak, kako bo prišel. Pavel svari, da bo prišel kot »tat ponoči«, kar tudi pojasni v v. 3. Tisti, ki zagotavljajo mir in varnost, bodo nenadoma in nepričakovano izkusili pogubo.

[1] W. G. Kümmel, *Das literarische und geschichtliche Problem des Ersten Thessalonicherbriefes, Heilsgeschehen und Geschichte,* Gesammelte Aufsätze 1936-1964, Marburg 1965, 406-416, posebej 414.

[2] *Eschatologische Existenz, Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13-5,11* (FRLANT 110), Göttingen 1969, 52-84.

Toda z v. 4 Pavel nenadoma zasuče svoj odgovor. Ne grozi več, kakor v vv. 2-3, ampak popravlja svojo prvotno izjavo in zagotavlja odrešenje. Spet in spet v vv. 4-6 ter 9-10 ponavlja, da njihova cerkvena skupnost nikakor ni namenjena pogubi. V vv. 4-6 celo izjavlja na razne načine, da so vsi Tesaloničani »sinovi luči« in namenjeni za Gospodov dan, v vv. 9-10 pa ponovno zagotavlja, da jih je Bog namenil, da dosežejo zveličanje. To velja za žive in za umrle, za tiste, ki »bedijo« kakor za tiste, ki »spijo«. S tem začenja zaključevati celotni odstavek 4,13 - 5,11. Njegove zadnje besede: »Zato tolažite drug drugega in navajajte drug drugega k dobremu, kakor to že delate,« povzemajo zaključek v 4,18.

Med zagotoviloma, da so vsi dobro stoječi pred Gospodom (vv. 4-6a) ter da jih je Gospod namenil za dosego zveličanja, stoji spodbuda, vv. 6b-8. Tukaj apostol začenja govoriti v prvi osebi množine in tako vključuje tudi sebe, ko spodbuja: »Mi, ki pripadamo dnevu, pa bodimo trezni: oblecimo si oklep vere in ljubezni, za čelado pa upanje v zveličanje.«

Zasuk v 5,1-3 v primerjavi s 4,13-18 je otipljiv. G. Friedrich[3] je zato označil celotni odstavek kot poznejšo interpolacijo: Nekdo naj bi vrinil 5,1-11 v Pavlovo pismo Tesaloničanom. Toda zamotano besedilo kakor tudi teologija v tem odstavku izpričujeta ravno obratno, da se Pavel sam izvija iz pasti, v katero je padel. Prisotnost enkratnih izrazov tukaj, na kar Friedrich naslanja svoje dokazovanje, še ne pomeni, da je nekdo pozneje dodal to tvarino, saj srečamo enkratne izraze tudi v 4,13-18. Pač pa lahko kaže na prisotnost nekega izročila. Toda apostol obdela to izročilo, kolikor se sploh nanj nanaša, in ga prikroji temu odstavku.[4] Izmikanje v vv. 4-6 vsekakor kaže na Pavla, ne pa na nekoga drugega.

2. Odvečno poizvedovanje 1 Tes 5,1-3

Pavel odgovarja na vprašanje, kdaj bo Gospod prišel, nekam ostro. Izraz *chronoi kai kairoi* (v. 1) je semitičnega izvora in ima apokaliptičen prizvok. Tesaloničani so ga verjetno sami rabili v njihovem vprašanju za Pavla. Vsekakor apostol z njim povzame njihovo vprašanje. Ker Gospod še ni prišel, kakor so pričakovali, so nastale med njimi razne špekulacije in domneve. Pavel ni odgovoril neposredno na njihovo vprašanje. Verjetno je slutil za tem poizvedovanjem neko neupravičeno ali celo nevarno iskanje zagotovila. Morda je imel slabe izkušnje s takim poizvedovanjem. Vsekakor jim ne da kakega datuma, saj to nima nobene resne povezave z odgovornim krščanskim pričakovanjem. Tudi sam ni imel posebnega razodetja o tem. Kakor Tesaloničani je tudi on željno pričakoval Gospodovega prihoda.

Pavel označuje tukaj Gospodov prihod kot Gospodov dan (*hēmera kyriou*), ne pa kot *parousia kyriou*, kakor v 4,16. Tudi ta izraz je bil poznan Tesaloničanom. Pavel jim prikliče v spomin, kako jim je o tem govoril (prim. 1,9-10). Izraz »Gospodov dan« je hebrejskega izvora in pomeni v bistvu isto kakor *parousia kyriou*. Ima torej že ustaljen pomen, ki ga srečamo v viru »Q«, Lk 17,22-37. Tukaj

[3] *1. Thessalonicher 5,1-11, der apologetische Einschub eines Späteren,* v: ZTK 70 (1973), 288-315; G. Friedrich, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon* (NTD 8), Göttingen 1976, 203-51.

[4] Prim. J. PLevnik, *1 Thess 5,1-11: Its Authenticity, Intention and Message,* v: Bib 60 (1979), 71-90.

je Gospodov dan povezan s prihodom Sina človekovega. Dva primera iz človeške zgodovine, potop za časa Noeta in uničenje Sodome, služita kot svarilo. V 1 Tes 5,2 apostol prvikrat uporablja ta izraz v svojih pismih.

Hēmera kyriou lahko pomeni odrešenje ali pogubo. Sovražniku prinaša pogubo, Izraelu pa odrešenje, kadar je le-ta spravljen z Bogom. Kar je poguba enemu, je osvoboditev drugemu. V SZ, kakor tudi v judovski apokaliptiki, vsebuje ta izraz motive iz »svete vojne«, kjer Gospod sam ukrepa.[5] V tem smislu je *hēmera kyriou* podobna paruziji: Matej v odstavku, ki je vzporeden Lk 17,22–37, uporablja besedo *parousia* (Mt 24,3.27.37.39). Tako ima tudi paruzija lahko negativen prizvok, v nasprotju z grškim pojmovanjem, kjer se uporablja za veličasten vladarjev prihod.[6]

Da sta tako sodba kakor odrešenje lahko prisotna v tem prihodu, je razvidno tudi iz 1 Kor 3,12–15, 4,4–5 in 2 Kor 5,10. Da je Gospodov prihod povezan z Božjo jezo, pa pričajo 1 Tes 1,10, 3,13 in 5,23.[7] V 1 Tes 5,2 apostol pravi: »Gospodov dan bo prišel (*erchethai*) kakor tat ponoči.« Njegov prihod je nepričakovan, nenaden in poguben. Prišel bo »kakor porodna bolečina nad nosečo, in ne bodo ubežali.« S *hotan–tote* Pavel poveže dozdevni mir in pogubo. Mir vara. *Eirēnē kai asphaleia* srečamo v NZ samo tukaj. To ni mir, ki ga apostol želi svojim vernikom, ko reče: »Milost vam in mir« (1 Tes 1,1).

Z zasukom v vv. 4–7 Pavel pojasni, da misli pri tem na brezbožne in grešnike. Tukaj spreminja besedni pomen noči in teme, prehaja iz enega pomena v drugega in tako pove, da vse to ne zadeva tesaloniških vernikov – ti niso v noči in temi. Beseda »noč«, ki je prvotno bila nevtralna, je v tej besedni igri dobila prizvok grešnosti: »Tisti namreč, ki spijo, spijo ponoči, in tisti, ki se opijajo, se opijajo ponoči« (5,7). Zato apostol lahko primerja tiste, ki so v noči, s tistimi, ki pripadajo dnevu in luči.

Motiv varljivega miru srečamo v preroških knjigah SZ. Jeremija grmi nad lažnivimi preroki in nad duhovniki, ki govorijo »mir, mir« (Jer 6,14), ko jim sovražnik grozi s pokončanjem (prim. 4,10; Ezek 13,10). Ezekiel grozi z Gospodovim prihodom, ko pravi: »Zares, tisti čas, ko moje ljudstvo Izrael varno prebiva (*ep'eirēnēs*), odrineš in prideš iz svojega bivališča... pridrviš na moje ljudstvo kakor oblak, da pokriješ deželo« (38,14–16).

Prislov *aiphnidios* tukaj izraža nenadnost.[8] Tu srečamo tudi glagole *erchomai* ali *ephistanai*. Poguba je ogromna (Mal 3,1–2; Ps 64,5.8) in nenadna, kar nam povedo tudi sinoptične prilike. Jezus pravi: »Če pa si ta služabnik misli: 'Moj gospodar še dolgo ne bo prišel'... bo gospodar tega služabnika prišel ob dnevu, ko ga ne pričakuje, in ob uri, za katero ne ve...« (Lk 12,45–46; prim. Mt 24,50). Noč je povezana z nevednostjo in nepripravljenostjo; pod zastorom noči pride sovražnik. Noč uspava.

[5] Prim. G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel* (ed. M. J. Dawn, Grand Rapids 1991), in: *Old Testament Theology, 2. 119-25.* Von Rad pripomni: *Yahweh comes in person to do the battle* (120).

[6] O grškem pojmovanju paruzije prim. E. Peterson, *Die Einholung des Kyrios (1 Thess., IV,17),* v: ZST 7 (1929/30), 682–702.

[7] V 1 Tes 3,13 in 5,23 Pavel moli, da bi bili Tesaloničani neoporečni na Gospodov dan.

[8] Vzporedni izrazi so: aphnō, exaiphnōs, exapina. Prim. D. Daube, *The Sudden in the Scriptures*, Leiden 1964, 28–34.

Podoba »tat ponoči« ojačuje nenadno in nepričakovano zlo. To predstavo srečamo tudi v Mt 24,43, Lk 12,39, Pt 3,10, Raz 3,3 in 16,15, kar nam pove, da spada v besedilo prvotne Cerkve. Prisotna je tudi v Jezusovih sklepnih besedah v Mt 24,43: »Hišni gospodar bi ostal buden, če bi vedel, kdaj (*poia phylakē*) pride tat, in ne bi pustil spodkopati svoje hiše.« Jezus tam zaključi s svarilom: »Zato bodite tudi vi pripravljeni, kajti ob uri, ko ne mislite, bo prišel Sin človekov« (24,44).

V Lk 21,34-36, kjer Jezus spodbuja k budnosti, srečamo vrsto motivov, kakor tat, noč, budnost, pripravljenost ter Gospodov prihod, ki se nahajajo v 1 Tes 5,1-6. Dejansko obstaja obsežna skladnost v besedilu teh odstavkov: *aiphnidios* (Lk 21,34); *epistatai* (*epistē*, Lk 21,34); *ekphygōsin* (*ekphygein*, Lk 21,36); *hēmera kyriou* (*hēmera ekeinē*, Lk 21,34); *methyskomenoi, methyousin* (*methē*, Lk 21,34). L. Hartman trdi, da ta dva odlomka temeljita na istem izročilu.[9]

Podobo žene v porodnih bolečinah srečamo v starozaveznih opisih Gospodovega dne. Najboljši vzporednici z 1 Tes 5,3 sta Iz 13,8 ter Jer 6,24. V preroški in apokaliptični literaturi ta podoba izraža neizbežnost, kakor v Iz 26,18 in 66,9. Gre za tiste, ki nosijo breme Jahvejeve obsodbe, za Sion sam. Blizu tej podobi je tudi *1 Enoh* 62,1-6.

3. Zagotovilo, 1 Tes 5,4-6a

Z v. 4 Pavel začne popravljati svojo izjavo v vv. 2-3. Sicer ne prekliče ničesar, saj se je zavedal sličnih izjav v preroški literaturi in tudi v Jezusovih izjavah. Tudi sam je že prej tako govoril, kakor nam pove besede: »Saj dobro veste« (*akribōs oidate*, v. 2). Njegova izjava je veljavna, toda ne za tesaloniške vernike.

Apostol zagotavlja, da ni mislil na Tesaloničane, ko je govoril o Gospodovem dnevu. Ni hotel reči, da bo Gospod prišel k njim kakor tat ponoči (*en nykti*), nenadoma in nepričakovano, in vsem v pogubo. Tesaloniški verniki niso sinovi teme, pod Božjo obsodbo! Gospod ne bo prišel k njim na ta način. Pavel na razne načine sedemkrat ponovi, da to ne velja za Tesaloničane:

1. »Vi, bratje, pa niste v temi, da bi vas Gospodov dan presenetil kakor tat« (5,4).
2. »Saj ste vsi sinovi luči« (5,5a.
3. »in sinovi dneva« (5,5b).
4. »Ne pripadamo noči« (5,5c).
5. »in ne temi« (5,5c).[10]
6. »Mi, ki pripadamo dnevu...« (5,8).
7. »Zakaj Bog nas ni namenil za jezo, ampak za to, da pridemo do zveličanja« (5,9).

S četrtim zagotovilom Pavel začenja govoriti v prvi (»mi«) namesto v drugi (»vi«) osebi množine. S tem pove, da so Tesaloničani deležni upanja, ki ga ima on sam. Izjavi (2) in (3) sta pozitivni, izjavi (4) in (5) pa negativni. Zadnji dve po določenem vzorcu ponavljata, kar je izjavil v (4) in (3). Šesta izjava pa je že del njegove spodbude v vv. 6-8, medtem ko sedma znova utemeljuje vernikovo upanje in spominja na 4,14. Pri tem izvajanju se Pavel poslužuje igre z besedami,

[9] L. Hartman, *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and the Eschatological Discourse Mark 13 Par.* (ConB 1), Lund 1966, 192.

[10] Slovenski prevod tukaj povzema izraz *sinovi (luči, dneva)* v v. 5a, medtem ko grško besedilo tega nima (*ouk esmen nyktos oude skotous*).

da ublaži prvotni smisel in na ta način izvede svoje zagotovilo. Medtem ko je beseda »noč« v v. 2 nevtralna, jo Pavel v izrazih »ne pripadamo noči« in »ne pripadamo temi« (*ouk esmen nyktos oude skotous*) uporablja z negativnim prizvokom. Beseda »noč« v izrazu »kakor tat ponoči« (*en nykti*) pove, na kakšen način bo Gospod prišel, medtem ko v vv. 4-6 pove, h komu bo prišel: k tistim, ki pripadajo noči in temi. S tem pa dobi »noč« nov pomen: označuje grešno življenje. Pavel opraviči ta pomenski prenos v v. 7, kjer zatrjuje nekam šepavo: »Tisti namreč, ki spijo, spijo ponoči, in tisti, ki se opijajo, se opijajo ponoči.« Gospodov prihod bo poguben za tiste, ki jih bo zasačil v razuzdanosti. To pa je daleč od njegove prvotne izjave v vv. 2-3.

Semitski izrazi »sinovi luči« in »sinovi teme« so znani iz qumranskega izročila (1 QS 1,9; 3,13.24.25 itd). Ta skupnost se je imela za »sinove luči« in je gledala na vse druge kakor na »sinove teme«. Poslednji so bili v območju duha teme (1QS 3,25-27); njihova dejanja so v temi. Qumranska skupnost se je imela tudi za prave dediče Božjih obljub: ona, in samo ona bo deležna poslednjega odrešenja. Tudi v NZ srečamo te izraze (Mt 8,12; 13,38; Lk 10,6; 16,8; Jn 12,36; Ef 5,8 itd.). V priliki o krivičnem služabniku, Lk 16,8, *hoi hyioi tou phōtos* so v nasprotju s *hoi hyioi tou aiōnos toutou.*

Simbola luč in tema sta primarna, protivna[11] ter temeljna za judovsko pojmovanje Boga in sveta. Luč je povezana z odrešenjem, tema s pogubo. Luč prihaja od Boga, ki je luč Izraela (2 Sam 22,29; Iz 50,10).[12] Evangelist Janez govori o Kristusu kot luči, ki prihaja na svet (Jn 1,9; 8,12; 9,5,12,35,46). Na koncu bo samo luč, ki je Bog sam (Raz 21,23-25; 22,5).[13] Luč je tukaj povezana s prenehanjem žalovanja, s koncem smrti in umiranja (Raz 21,4).

Luč in tema sta dobili tudi nravni prizvok. V *T. Levi* 19,1 se morajo Levijevi otroci odločiti ali za luč ali za temo, ali za postavo ali za Belialova dejanja. V qumranski literaturi sovpadata Belial in tema. Dejanja »sinov teme« so v temi (1QS 15,9), medtem ko »sinovi luči« hodijo po potih luči (1 QS 3,20) in življenja. Na koncu bodo sile teme premagane (1 QM 1,10.16) in obdobja teme bodo končana (1 QM 1,8-9; prim. *T. Levi* 18,4): tema bo prenehala in Božji izvoljenci bodo odslej živeli v neskončni luči.

Da je tudi Pavel mislil v teh podobah, nam pričujejo njegove izjave v 2 Kor 6,14-7,1[14] in Rim 13,12. V 2 Kor 6,14-7,1 spodbuja: »Ne dajte se vpregati v jarem z neverniki! Kaj imata namreč skupnega pravičnost in krivičnost? Kakšno zvezo ima luč (*phōs*) s temo (*skotos*)?« Če je dvomljivo, da je to besedilo Pavlovo, ni dvoma, da Rim 13,12, izhaja od Pavla. Tukaj apostol jasno govori o luči in temi v prenesenem, etičnem pomenu: »Noč (*nyx*) se je pomaknila naprej in dan (*hēmera*) se je približal. Odvrzimo torej dela teme in nadenimo si torej orožje luči. Živimo pošteno, kakor se v dnevni svetlobi spodobi... oblecite Gospoda Jezusa Kristusa in ne skrbite za svoje telo, s tem da strežete njegovim strastem.« Tudi tukaj srečamo dvopomensko rabo »noči« in »luči« kakor tudi »teme« in

[11] S. Aalen, *Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis' im Alten Testament und Spätjudentum und in Rabbinismus* (SNVAO II Hist. Filos. Kl. 1951 No. 1), Oslo 1951.

[12] E. Lövestam, *Spiritual Wakefulness in the New Testament,* Lund 1963, 8.

[13] Kakor pravi Iz 60,19-20, na koncu ne bo ne vzhajanja ne zahajanja sonca in lune, kajti Gospod sam bo njihova večna luč.

[14] O izvoru tega odseka prim. V. Furnish, *II Corinthians* (AB 32A), Garden City (NY) 1984, 375-378.

»dneva«. Noč je povezana s temo, ta pa z grešnimi dejanji; luč je povezana z dnem, ta pa z Gospodovim dnem. Hēmera ima tukaj poleg navadnega pomena tudi eshatološki pomen, kot »Gospodov dan«. »Dela teme« razločno kažejo na nravnost: Pavel svari in opominja, naj vernik vrže proč dela, ki niso poštena in v Kristusu. V obratnem smislu potem govori o luči: Vernik naj si nadene »orožje luči«. Apostol razloži to z besedami: »Oblecite Gospoda Jezusa Kristusa« (v. 14). Sorodnost med Rim 13,11-14 in 1 Tes 5,8 je vidna.[15]

Lövestam trdi, da *ben/hyios* z rodilnikom lahko pomeni tudi poslednjo dediščino. Tako v Mt 23,15 Jezus reče, da so farizeji napravili iz svojih spreobrnjencev *hyion geenes. Ben haʿolam habba* se nanaša na tistega, ki bo podedoval prihodnji svet.[16] Verjetno ima tudi izraz *hyioi hemeras* v 1 Tes 5,2 tak pomen: Verniki v Tesaloniki so usmerjeni v bodoče življenje, ki je njihov delež v Kristusu (Rim 8,9.11.13-14.16). V 5a Pavel zagotavlja, da jih Gospodov dan ne bo zalotil nepripravljene.[17] V 1 Tes 1,10 pravi, da krščansko življenje pomeni pričakovanje Božjega Sina iz nebes, ki jih bo rešil prihodnje jeze.

To potrjuje Lövestamovo domnevo, da ima izraz *hyioi phōtos* poseben pomenski odtenek, ki je povezan s pomenom, ki ga ima *hēmera* v 1 Tes 5,2. Tam pa ima ta beseda eshatološki pomen. *Hyioi phōtos* v v. 5 se nanaša na sedanje vernikovo življenje in sovpada z izrazom *ouk este en skotei* v v. 4. Tako je *hyioi hēmeras* tukaj Pavlova interpretacija izraza *hyioi phōtos*.[18]

4. Spodbuda, 1 Tes 5,6-8

Ko je Pavel končno zagotovil tesaloniškim vernikom njihovo pripadnost k luči in odrešenju, in to brez izjeme (*pantes*), jih začne spodbujati (vv. 6-8). Prikazuje jim, kako morajo pričakovati Gospoda: »Zato nikar ne spimo kakor drugi, ampak bodimo budni in trezni. Tisti namreč, ki spijo, spijo ponoči, in tisti, ki se opijajo, se opijajo ponoči. Mi, ki pripadamo dnevu, pa bodimo trezni: oblecimo si oklep vere in ljubezni, za čelado pa upanje v zveličanje« (vv. 6-8). Tukajšnji izrazi in misli spominjajo na Rim 13,11-14. Naš odstavek pove, da pričakovanje Gospoda in priprava na njegov prihod sovpadata (prim. 1 Tes 3,13; 5,23; 2 Kor 5,10; Rim 13,11-14). Apostol spodbuja vernike, naj bodo brez madeža, ali pa moli, da bi jih Gospod našel brez madeža ob svojem prihodu.

Beseda »zato«, s katero Pavel začenja svojo spodbudo, povzema predhodno zagotavljanje v vv. 4-5 kakor tudi izjavo v vv. 2-3. To je razvidno tudi iz besed »noč« in »dan« v vv. 7-8, ki se nanašajo na iste besede v predhodnih vrsticah. Spodbuda je dana najprej v negativni (»nikar ne spimo«), potem pa v pozitivni obliki (»bodimo trezni«).

Spodbuda tako nadaljuje z besedno igro, ki smo jo srečali v vv. 4-5, in zato se nanaša na opis Gospodovega dne v vv. 2-3. Ta spodbuda pa je omogočena s predhodnim zagotovilom, da »ne pripadamo noči ali temi«. Pavel je moral

[15] E. Lövestam, n. d., 50-58; J. E. Frame, *The Epistle of St. Paul to the Thessalonians* (EBib; ICC), Edinburgh 1912, 108; B. Rigaux, *Saint-Paul. Les Epîtres aux Thessaloniciens* (EBib), Paris 1956, 563.

[16] E. Lövestam, n. d., 52-53.

[17] E. Lövestam, n. d., 53.

[18] H. Schlier, *Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher*, Freiburg/Basel/Wienn 1973, 87.

najprej odstraniti strah, ki ga je povzročil s svojim opisom Gospodovega dne. Sedaj svari vernike, naj ne postanejo lahkomiselni in razuzdani kakor so tisti, ki pripadajo noči. Besede »spimo« (*katheudōmen*), »budni« (*grēgorōmen*) in »trezni« (*nēphōmen*) imajo tukaj prenesen pomen. Spati pomeni obnašati se kakor ponočni razuzdanci. Spanje, noč in razuzdanost sovpadajo, pove apostol v v. 7. Brezskrbno spanje je življenje v občutju varnosti, ki pa je povezano z razuzdanostjo. Verniki se ne smejo pridružiti tistim, ki tako živijo, ampak morajo biti budni in trezni. V Rim 13,12-13 Pavel pravi: »Odvrzimo dela teme in si nadenimo orožje luči. Živimo pošteno, kakor se v dnevni svetlobi spodobi: ne v požrešnosti in v popivanju, ne v nečistosti in razuzdanosti.«

Budnost in treznost naj označujeta življenje, ki je usmerjeno na konec. Motiv budnosti srečamo tudi v sinoptični apokalipsi Mt 24,42; 25,13; Mr 13,35.37 ter v Lk 12,35-40. Njegovi odmevi se slišijo v Raz 3,2-3; 16,16 in 1 Pt 5,8. H. Schlier govori v tej povezavi o pripravljenosti, o vztrajanju kljub zakasnelosti, ter o trdnem sklepu biti z Gospodom na tisti dan, kar pa zahteva potrpljenje in molitev.[19] Treznost vsebuje trezno presojo realnosti, ki je napolnjena z upanjem na Gospodov prihod. Trezni nimajo iluzij, se ne bahajo, se ne vdajajo sebičnim željam ali se izmikajo nevarnostim, ki jih čakajo.[20]

Kaj te podobe pomenijo, je z drugimi podobami pojasnjeno v v. 8, kjer Pavel spodbuja: »Mi pa, ki pripadamo dnevu, pa bodimo trezni: oblecimo si oklep vere in ljubezni, za čelado pa upanje v zveličanje (*elpis sōtērias*).[21] Vernik pričakuje bodočo izpolnitev z vero, upanjem in ljubeznijo. To so eshatološki eksistenciali, konkretno uveljavljane eshatološke smernice.

Ko Pavel omenja obrambno orožje, naredi še en premik v svojih podobah. Biblicisti se strinjajo, da se tu nanaša na Iz 59,17, kjer tudi srečamo izraz *elpis sōtērias*. Besedilo iz Izaijeve knjige je bilo povzeto tudi v Mdr 5,17-20, v rabinski literaturi ter v Ef 6,13. Iz 59,17 prikazuje Jahveja, ki si kot mogočen bojevnik nadene orožje, da pride s svojo močjo in prinese odrešenje svojemu ljudstvu, sovražnikom pa pogubo. Toda v NZ si ljudje nadenejo orožje. Tako v Ef 6,14-17 avtor spodbuja vernike, naj si vzamejo celotno Božje orožje, da se bodo lahko branili na tisti dan. Opašejo naj se s pasom resnice, oklenejo naj se z oklepom pravičnosti, v roke naj vzamejo ščit vere, na glavo naj si dajo čelado odrešenja, in v roke naj vzamejo meč duha, Božjo besedo. V Rim 13,11-14 Pavel spodbuja vernike, naj si nadenejo luč. Konča z besedami: »Pač pa si oblecite Gospoda Jezusa in ne skrbite za svoje telo, s tem da strežete njegovim strastem.«

Toda v 1 Tes 5,8 Pavel pravi le, naj verniki živijo v veri, upanju in ljubezni. Ne more reči, kakor v Rim 13,11-14, naj odložijo dela teme, ker jim je zagotavljal, da niso v temi (1 Tes 5,4-5). Poleg tega jim je že v 4,2-3 rekel, da so bili posvečeni in da se morajo zaradi tega vzdržati nemoralnih dejanj. Vendar nevarnost še vedno obstaja, skušnjave in stiske tega sveta še nadalje pritiskajo. Zato naj bo vernikovo orožje vera, ljubezen in upanje. Ker je že v 1,3 pohvalil tesaloniške vernike zaradi njihove vere, dejavne ljubezni in vztrajnega upanja, jih sedaj spodbuja, naj še vnaprej to delajo.

To pa ne pomeni, da lahko opustijo vsakdanje opravke. V 4,11 jim reče: »Prizadevajte si živeti brez vznemirjanj, skrbeti za svoja opravila in delati s

[19] H. Schlier, n. d., 89.
[20] H. Schlier, n. d., 90.
[21] H. Schlier, n. d., 90; Schlier umeva to izjavo kot vzročno.

svojimi rokami, kakor smo vam zapovedali.« Pavel sam moli, da bi bili neoporečni na dan Gospodovega prihoda 3,13; 5,23). Ve, da ni vse prav v tej skupnosti (4,3-6), zato spodbuja k ljubezni in svetosti (4,7-10).

Življenje po veri, upanju in ljubezni je potrebno za pravo pričakovanje Gospodovega prihoda. Apostol pove, da to tudi zadostuje: tisti, ki živijo po veri, ljubezni in upanju, bodo tudi dosegli svoj končni cilj. S tem pa apostol ne pove vernikom v Tesaloniki ničesar novega, saj je že v 1,3 to omenjal kot nekaj znanega. Ni jasno, ali je on bil prvi, ki je to izrazil, toda vsekakor izraža pričanje, kakor je razvidno iz 1 Kor 13,13. V tej himni je ljubezen na zadnjem, pomembnem mestu, kot največja in večna vrednota. V 1 Tes 5,8 pa Pavel da to mesto upanju. Vendar pa s tem ne zmanjša vrednosti ljubezni, kakor nam pove 4,9-12, pač pa podčrta usmerjenost na Gospodov prihod in intenzivnost upanja. Pavel skuša odstraniti zaskrbljenost.

5. Temelj upanja, 1 Tes 5,9-10

Na koncu tega spodbujanja Pavel še enkrat zagotovi Tesaloničanom, da jih Bog ni namenil za pogubo. Jamstvo za to pa ni več, kakor v vv. 4-5, njihovo stanje pred Gospodom, ampak Božja zvestoba: »Zakaj Bog nas ni namenil za (*etheto*) jezo, ampak za to, da pridemo do zveličanja (*eis peripoiesin sōtērias*) po našem Gospodu Jezusu Kristusu, ki je umrl za nas, da bi mi, pa naj bedimo ali spimo, živeli skupaj z njim« (vv. 9-10). To jamstvo zadeva Božji sklep, Božji namen in Božjo zvestobo. Pavel umeva Božje dejanje v Jezusu Kristusu kot nepreklicni korak k uresničitvi našega odrešenja. Spominja na zagotovitev v 4,14, toda tukaj gre za vse, žive in umrle. Zagotovilo ima dva sestavna dela, pozitivnega in negativnega. Bog nas ni namenil za jezo; Bog nas je namenil za zveličanje. Razlog za zaupanje pa je, da je Jezus Kristus umrl za nas.

B. Rigaux meni, da ima izraz *etheto eis* semitski prizvok. Pavel ga uporablja le tukaj, toda srečamo ga lahko v LXX (1 Mz 17,5; Iz 48,7 itd.).[22] V povezavi z Božjim posegom v življenje vernikov označuje Božji odlok. Toda tu ne gre za nek abstrakten sklep, ki naj se šele izvede, ampak za konkretno dejanje, ki odpira celotno bodočnost. V 1 Tes 5,9 zadeva Božje delo v Jezusu Kristusu s svojo odrešenjsko pomembnostjo. V tem zgodovinskem dogodku nas je Bog izvolil in usmeril za zveličanje, zato Pavel trdi, da so verniki *hoi sōzomenoi* (1 Kor 1,18), na poti zveličanja. V 1 Tes 1,4 omenja *eklogē*, Božjo izvolitev Tesaloničanov, ko so le-ti sprejeli vero na podlagi Pavlovega oznanjevanja. V 5,9 se tudi Pavel sam prišteva med Božje izvoljence.

Pavel zatrjuje, da nas Bog ni namenil za obsodbo (*eis orgēn*). S tem se spet vrne na 5,2-3, na Gospodov dan. Božji namen ni naše pogubljenje, ampak ravno nasprotno. V 1,10 označi kristjanovo življenje kot pričakovanje Božjega Sina, ki bo prišel iz nebes in nas bo rešil »prihodnje jeze«. Božja jeza bo prišla, o tem ni dvoma, toda Jezus nas bo rešil. To besedilo prikaže, da je motiv Božje jeze pripadal k Pavlovi misijonski pridigi. Vsekakor je na široko prikazan v Rim 1,18-32, kjer apostol očita poganskemu svetu, da je rajši sprejel laž kakor pa resnico o enem in edinem Bogu. Zato je bil tudi prepuščen laži v svojem življenju. Izkusil jo je predvsem v spolnih odnosih, ko je zamenjal Božji stvariteljski red za svoj red. V 1 Tes 5,2-6 Pavel pojasni, da se bo Božja jeza razlila na tiste, ki živijo v temi,

[22] B. Rigaux, n. d., 570.

ne na tiste, ki so v luči. Bog je prek smrti svojega Sina izkazal svojo neskončno ljubezen do nas. S tem se je tudi opredelil za naše zveličanje. Tako ne Gospod, ki je za nas umrl, ne Oče, ki je dal lastnega sina za nas, ne bosta preklicala njunega zveličavnega namena. S tem dejanjem je Božja ljubezen postala nepreklicna in potrjena za vselej, kar je tudi Pavlova trditev v Rim 5,5-10. Tudi ta odstavek zadeva upanje na dokončno izpolnitev, le da gradi na opravičenju. Božja ljubezen, izkazana s smrtjo Božjega Sina, nam je dala opravičenje in nam bo dala tudi ostalo - zveličanje. Apostol zatrjuje: »Veliko bolj bomo torej po njem rešeni jeze sedaj, ko smo opravičeni z njegovo krvjo. Zakaj če nas je smrt njegovega Sina spravila z Bogom, ko smo bili še sovražniki, bomo veliko bolj rešeni po njegovem življenju, odkar smo prišli do sprave« (Rim 5,9-10). Isto poroštvo srečamo tudi v Rim 8,31-32, kjer apostol zatrjuje: »Če je Bog za nas, kdo bo zoper nas? On ni prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim podaril tudi vsega drugega?« Vernik se lahko zanese na Božjo ljubezen do nas. Ni je moči na svetu, ki bi nas lahko ločila od te ljubezni. Zato bo za vernike Gospodov dan pomenil veselje ter osrečujoče združenje.

Izraz *peripoiēsis sōtērias* lahko pomeni dosego odrešenja kakor tudi posest odrešenja.[23] Rigaux meni, da pomeni zadnje, medtem ko H. Schlier vidi oba pomena pričujoča tukaj, kajti Bog nas je določil za odrešenje, ki je naša dediščina po veri, upanju in ljubezni, Bog nas je pa tudi določil, da dobimo v last našo dediščino.[24]

Z besedno igro, ki zadeva glagola »bedimo« in »spimo«, ki ju tukaj umeva v prenesenem pomenu kot »živimo« in »smo umrli«, Pavel pove, da so vsi, živi in mrtvi, namenjeni za zveličanje (v. 10). V v. 7 so imele besede »bedimo« ali »spimo« drugačen, čeprav prenesen pomen: pomenile so odgovorno in neodgovorno življenje pred Gospodovim prihodom. Sedanji pomen, ali smo živi ali umrli, ni nujen v 5,1-11, pač pa za 4,13-5,11. Pavel tako sklene z mislijo, ki jo je že izrazil v 4,17b.

Izraz »živeli skupaj z njim« (*hama syn autō zēsōmen*, v. 10) spominja na *pantote syn kyriō esometha* v 4,17. Ta spodbuda vključuje 4,18. Biti z Gospodom je naša dediščina. Tako je velikonočni dogodek konkretni temelj našega upanja, ki ga je postavil sam Bog in ima najvišjo veljavo. Življenje s Kristusom pa je izpolnitev sedanjega življenja v Gospodu. Tako Bog obuja naše krščansko upanje, ko nas postavlja v Kristusa (1,1; 2,14; 4,18; 5,18), in izpolnjuje to upanje, ko nas pridruži Kristusu. Izpolnitev je pridruženje Kristusu in je nekaj zelo osebnega. S tem, ko omenja mrtve, Pavel še enkrat pomiri Tesaloničane: Smrt ni nobena zapreka za Boga!

Zaključna spodbuda: »Zato tolažite drug drugega in navajajte drug drugega k dobremu, kakor to že delate« v v. 11 spominja na spodbudo v 4,18. Vse, kar je Pavel tukaj povedal, je v tolažbo Tesaloničanom, zato naj tudi oni spodbujajo in krepijo drug drugega in tako delijo tolažbo. Tisti, ki so dobili Božjo tolažbo, morajo tolažiti druge (2 Kor 1,4). Opazka »kakor to že delate« pove, da so tesaloniški verniki na pravi poti. Spodbujati drug drugega pa pomeni krepiti in utrjevati cerkveno skupnost v upanju, ljubezni in veri.

[23] B. Rigaux, n. d., 570.
[24] H. Schlier, n. d., 92.

Sklep

V 1 Tes 5,1-1 se Pavel izmakne vprašanju, kdaj bo prišel Gospod. Pokaže, da to védenje ni absolutno potrebno za odgovorno krščansko življenje: Dan in ura izpolnitve sta v Božjih rokah. Tozadevno poizvedovanje je poizkuz, kako obvladati svojo prihodnost. Apostol pove, da je ta v Božjih rokah: Gospod bo prišel nenadoma, bliskovito in nepričakovano in bo pomenil pogubo nepripravljenim. Ne pove dne in ure tega dogodka, pač pa svari pred varljivo varnostjo.

Toda apostol ni hotel s svojim odgovorom vznemirjati tesaloniške skupnosti. Z besedno igro se izmakne prvotnemu pomenu svoje izjave v vv. 2-3 in ji da drug pomen. Po raznih ovinkih pove, da tak Gospodov dan ni namenjem Tesaloničanom, ker ti živijo v spravi z Gospodom. Ne spadajo v temo - v območje greha - zato jih Gospodov dan ne bo zasačil kakor tat ponoči.

Vendar pa Pavel vztraja na tem, da bo Gospodov dan prinesel nenadno nesrečo tistim, ki so brezbrižni. Vernike svari, naj ne bodo razuzdani kakor so tisti zunaj cerkvene skupnosti. Njihovo sedanje krščansko življenje zahteva budnost in treznost. Svoj cilj lahko dosežejo le po veri, ljubezni in upanju. Ti trije stebri krščanskega življenja pa tudi zadostujejo za dosego upanja. Apostol tukaj poudarja upanje in ga znova utemeljuje na Božjem dejanju v Jezusu Kristusu.

Temelj upanja (vv. 9-10) spominja na 4,14. Pavel postavlja vse na Božje delo v Jezusu Kristusu, kjer je zagotovljena Božja zvestoba in ljubezen do konca. Ta ljubezen ni odvisna od tega, kar oni storijo, čeprav postavlja zahteve vernikom. V velikonočnem dogodku, posebno pa še v Kristusovi smrti, nam je Bog s svojim Sinom odprl bodočnost in nas določil za zveličanje. Zato bomo z Gospodom na vekomaj. Pri tem apostol kaže na posebno ljubezen med Očetom in Sinom, ki presega vse drugo.

Kakor v 4,13-18 to upanje izraža željo biti z Gospodom. Osredotočeno je na združenje z Jezusom Kristusom. Poslednji temelj upanja pa je Božja ljubezen, kajti Bog je dal svojega Sina za nas.

V svojem pismu Pavel najprej odstrani zapeljiv in neutemeljen občutek varnosti (v. 2-3), potem pa tudi strah (vv. 4-5), da bo tudi vernike zadela poguba. Šele potem začne s spodbudo. Tako je dokončna izpolnitev predstavljena vernikom kot nevarnost in kot obljuba. Lahko jo pričakujejo trezno in z velikim upanjem, ne v strahu, da so namenjeni za pogubo.

Pavlovo oznanilo je upanje, ne pa obsodba ali strahovanje. Vedno znova zagotavlja, da so Tesaloničani dobri pred Gospodom, in da je Bog zvest. Gospod jih ne obsoja, kakor obsoja svet, toda ne smejo živeti razuzdano in brezbrižno kakor ljudje na svetu. V 3,13 in 5,23 tudi moli, da bi bili verniki neoporečni, ko bo prišel Gospod.

Povzetek: **Jože Plevnik, Čas in trenutek Gospodovega dne: 1 Tes 5, 1-11**

Pavel v 1 Tes 5, 1-11 ne odgovarja na vprašanje, kdaj bo prišel Gospod. Njegov odgovor v vv. 2-3, ko opisuje nenadno in neizbežno pogubo, je bolj glede načina Gospodovega prihoda. Govorica, ki jo tu uporablja, spominja na izročilo zgodnje Cerkve. Z besedno igro - zlasti z besedama »noč« in »dan« - apostol v vv. 4-8 ublaži svojo grožnjo in Tesaloničanom zagotavlja, da so vsi na pravi strani in niso določeni za pogubo. Na različne načine daje šest zagotovil, v vv. 9-10 pa

poudari temelj upanja, ki je v Božji nepreklicni ljubezni do nas v smrti Jezusa Kristusa. Verniki morajo zato tolažiti drug drugega.

Potem ko je Pavel v vv. 4-6 odstranil strah, je v vv. 6-8 spet z besedno igro spodbudil Tesaloničane, naj bodo trezni in čuječi. Omenja tri stebre krščanskega bivanja: vero, ljubezen in upanje, kot potrebno in zadostno pripravo na Gospodov dan. Njegovo sporočilo je upanje, ne poguba, potrjuje in utrjuje upanje občestva v Tesaloniki.

Ko je Pavel odgovoril na tak način, je pokazal, da védenje o dnevu Gospodovega prihoda ni nujno za odgovorno krščansko bivanje. Za temi vprašanji je zaslutil poskus, da bi sami nadzirali in urejali svojo prihodnost. Pavel odgovarja, da je Bog vrhovni Gospodar, ki ga ni mogoče nadzirati.

Summary: **Jože Plevnik, Times and Seasons of the Lord's coming, 1 Thess 5,1-11**

In 1 Thess 5,1-11 Paul does not answer the question about the date of the Lord's coming. His answer in vv. 2-3 is about a sudden and inescapable disaster. It concerns the manner of the Lord's coming to those who are not ready. The language employed here suggests a tradition of the early church. But with a play on words - especially on the words »night« and »day« - the apostle in vv. 4-8 tones down his threat and assures the Thessalonians that they are all in good standing and not destined for this disaster. In a variety of ways he gives here six reassurances that the Thessalonians are in good standing, while in vv. 9-10 he points to the basis of hope, God's irrevocable love for us in Jesus Christ' death. The faithful should therefore console one another in this regard.

After he had removed the fear, Paul, still using the play on words, in vv. 6-8 exhorts the Thessalonians to be sober and vigilant. He mentions the three pillars of Christian existence, faith, love and hope, as the necessary and sufficient preparation for the Day of the Lord. His message is hope, not disaster. He affirms and strengthens the hope of the Thessalonian community.

By answering as he did, Paul suggests that knowledge about the date of the Lord's coming is not necessary for a responsible Christian existence. Behind such curiosity he suspects an attempt to control and manipulate their own future in God. But God is sovereign and uncontrollable. The faithful must therefore be always prepared for the Lord's coming.

Francè Rozman

Binkošti in govorjenje v jezikih

Binkošti v odrešenjski zgodovini

Za binkošti je v izvirniku izraz *pentekostē. Symplerousthai tēn hēmeran tēs pentēkostēs* dobesedno pomeni: *se je dopolnil petdeseti dan*, čeprav navadno prevajamo: »Je prišel binkoštni dan« (Apd 2,1a). Od besede *pentekostē* (*petdeset*), prihaja prek nemškega *Pfingsten*, beseda *binkošti.*[1] Binkošti se torej v izvirniku imenujejo *petdeseti dan.* Tako se imenujejo zato, ker so jih obhajali petdeseti dan po 16. nizanu, to je drugem dnevu en teden trajajočega velikonočnega praznika, pashe.[2] Drugi dan velikonočnega praznika so namreč darovali v zahvalo prvi snop žita. To je bil ječmenov snop. Petdeset dni pozneje, na binkošti, pa so se zahvaljevali za vso žetev (3 Mz 23,16; 4 Mz 28,26). Pravzaprav so se zahvaljevali dan po dopolnjenih sedmih tednih po 16. nizanu (7 krat 7 je 49). To je bil petdeseti dan po končanih sedmih tednih in hkrati ime praznika. Ker so obhajali praznik po preteku sedmih tednov, so mu rekli tudi *praznik tednov (šebouth).* « Obhajaj praznik tednov, prvin pšenične žetve« (2 Mz 34, 22; 5 Mz 16,9–11). To ime zanj pozna tudi Tob 2,1; zunaj Svetega pisma pa Jožef Flavij (*Judovske starožitnosti 3,252).* Kot tak je veljal za sklepni praznik velike noči (pashe) oziroma velikonočnega prazničnega obdobja. Bil je eden od treh praznikov: velika noč, binkošti, šotorski praznik, »ko so se morali vsi moški prikazati pred Gospodom« (2 Mz 34,23), in to »z darom, ki ga zmore njegova roka« (5 Mz 16,17). Za razliko od velike noči in šotorskega praznika, ki so ju obhajali cel teden, so binkošti obhajali samo en dan.

Že v 2. stoletju pred Kristusom je praznik dobival novo vsebino. Postal je spomin na sklenitev zaveze pod Sinajem (2 Mz 24,1–11). Takrat je postalo judovsko ljudstvo »posebna Božja lastnina« (2 Mz 19,5). Iz ljudstva se je prerodilo v narod. Narod je ljudstvo, ki ima svojo zgodovino, svoj jezik in svojo zemljo. Prvo in drugo je judovsko ljudstvo takrat že imelo, tretjemu, svoji zemlji, pa je šlo pod Božjim vodstvom naproti. S sklenitvijo zaveze je

[1] Na tak nastanek besede kaže začetni soglasnik. Ta je v vseh jezikih: grškem, nemškem in slovenskem ustničnik (*p pf b*).

[2] Velika noč (pasha) je trajala en teden, od 14. do 21. nizana, prvega meseca v letu, tako da je bil 14. nizan *dan pripravljanja na veliko noč*, 15. nizan pa glavni velikonočni praznik. Ta dan so najbolj slovesno obhajali. Nato so se zvrstili drugi dnevi prazničnega velikonočnega tedna, zadnji 21. nizan pa je bil spet praznik.

postalo »kraljestvo duhovnikov in svet narod« (2 Mz 19,6). Binkošti so bile spomin na to prerojenje. Tega so se posebno spominjali Qumranci in obhajali binkošti kot vsakoletni *spomin na sklenitev zaveze* in *dajanja deset božjih zapovedi*. Sovpad tega spomina s praznikom zahvale za žetev je omogočilo dejstvo, da je Bog dal zapovedi petdeset dni po izhodu iz Egipta.[3] Po razdejanju Jeruzalema leta 70, ko je bil tempelj porušen in ni bilo mogoče več darovati žita v zahvalo za žetev, so se na binkošti predvsem spominjali dajanja Božjih zapovedi in sklenitve zaveze pod Sinajem. Praznik je imel poslej izrazito odrešenjski značaj.

Tudi Luka tesno povezuje binkošti z veliko nočjo in s tem z vstalim Jezusom. Jezusova obljuba, da bo »poslal obljubo svojega Očeta« (Lk 24,49), ki jo je izrekel neposredno pred vnebohodom (prim. Lk 24,44–49 s 24,50sl in Apd 1,8), se je uresničila petdeset dni po vstajenju. Jezus bi mogel poslati Očetovo obljubo, Svetega Duha, takoj na veliko noč ali na osmino velike noči ali kdajkoli po vnebohodu, vendar je za to izbral prav petdeseti dan po vstajenju. Kakor je Bog dal zapovedi petdeseti dan po rešitvi iz Egipta in velika noč (pasha) je pomenila to rešitev, tako je Jezus petdeseti dan po največji rešitvi celotne odrešenjske zgodovine, to je njegovem vstajenju, poslal Svetega Duha. Poslanje Svetega Duha je pač sad njegovega odrešenja in Sveti Duh s svojim delovanjem omogoča, da v ljudeh zaživi Jezusovo odrešenje. Kakor je deset Božjih zapovedi za ljudi vodilo k Bogu, tako je prihod Svetega Duha ljudem notranja moč, da morejo uresničevati ta vodila in tako doseči smisel svojega bivanja, zveličanje.

Na koga je prišel Sveti Duh?

Luka, ki edini opisuje binkoštni dogodek (Apd 2,1–13), pravi, da so bili takrat, ko je prišel Sveti Duh »vsi zbrani na istem kraju« (Apd 2,1b). Ker neposredno pred tem pripoveduje, kako so pod Petrovim vodstvom volili novega apostola na mesto odpadlega Juda Iškarijota (prim. Apd 1,15–26) in pravi, da je bila tam »skupina kakih sto dvajset ljudi« (Apd 1,15), pa nato z besedico ne razmeji poročili, bi lahko sklepali, da je prišel Sveti Duh na vso to skupino ljudi; torej je z izrazom *vsi* mišljena skupina ljudi, ki je volila Matija. Končno pa poročila o volitvi novega apostola tudi ne razmeji od predhodnega poročila v katerem pripoveduje, kako so dvanajsteri po vrnitvi z Oljske gore, od koder je šel Jezus v nebesa, »stopili v gornje prostore hiše, kjer so enodušno vztrajali v molitvi z ženami in z Jezusovo materjo Marijo in z njegovimi brati« (Apd 1,13–14). Tako bi bila z izrazom *vsi* lahko mišljena ta skupina ljudi. Dejansko slikarji radi prikazujejo binkoštni dogodek tako, da Marija sedi sredi

[3] Druga Mojzesova knjiga v začetku 19. poglavja pravi, da je bilo to »Tretji mesec po izhodu Izraelovih sinov iz egiptovske dežele, ta dan so prišli v Sinajsko puščavo« (19,1). *Targum* pojasnjuje časovni prislov *ta dan* kot prvi dan tretjega meseca po izhodu iz Egipta, vendar misli A. Vaccari, sklicujoč se na 2 Mz 19,11.15b, da je preteklo tudi nekaj dni tretjega meseca, preden je Bog dal zapovedi, zato res petdeset dni po izhodu iz Egipta: preostali dnevi po prvi pashi, ves naslednji mesec in nekaj dni tretjega meseca (prim. S. Lyonnet, *Exegesis epistulae ad Romanos,* PIB, Romae 1966, 157, op. 1).

apostolov, nad vsemi, tudi nad Marijo, pa so jeziki, podobni plamenom, zato upravičeno postavljamo vprašanje, kdo so *vsi*, ki so bili zbrani na istem kraju?

Iz samega binkoštnega dogodka ne moremo o tem nič zanesljivega reči, pač pa lahko sklepamo iz nadaljnjega Lukovega pripovedovanja, kdo so tisti *vsi,* na katere je prišel Sveti Duh. To najbolje razberemo iz Petrovega nastopa, ko je množici pojasnil pomen binkoštnega dogodka.

Neposredno po prihodu Svetega Duha je samo »Peter vstal z enajsterimi, povzdignil glas in nagovoril množico« (2,14), ki se je po vsej verjetnosti zbrala na tempeljski ploščadi, saj se tako velika množica ne bi mogla zbrati v hiši, v kateri se je zgodil binkoštni dogodek. V celotnem pripovedovanju izstopa Peter in z njim ostali apostoli. Tudi v govoru po krstu stotnika Kornelija Peter spričuje, da se je Jezus »prikazoval, ne vsem ljudem, temveč pričam, ki jih je Bog vnaprej izbral, nam, ki smo z njim jedli in pili, potem ko je vstal od mrtvih« (Apd 10,41). Zato moremo z gotovostjo reči, da so bili ti *vsi* dvanajsteri apostoli, čeprav niso samo ti prejeli Svetega Duha, temveč se je ta v smislu Petrove razlage Joelove prerokbe (Jl 3,1–5) »razlil čez vse človeštvo« (Apd 2,17b). Tako so z izrazom *vsi* po eni strani mišljeni samo dvanajsteri, po drugi pa vsa množica, ki je bila takrat v Jeruzalemu, kajti Svetega Duha so na binkošti prejeli vsi, apostoli in množica, čeprav ne vsi enako. Luka z nejasno začrtano zarezo med predhodnimi pripovedmi na svoj način pove, da so bili na binkošti *vsi* deležni Svetega Duha, čeprav je drugače prišel nad apostole kakor nad množico.

In kje se je to zgodilo?

Luka pravi, da so bili takrat vsi zbrani »na istem kraju« (2,1b). Z izrazom meri na »hišo, kjer so se zadrževali« (2,2c). V ospredje stopa hiša. Vse se dogaja v njej. V tem je premik do starozaveznega verskega dogajanja. Z nastankom Cerkve ni več v ospredju tempelj, ne shodnica, kjer se je starozavezno ljudstvo shajalo k bogoslužju, temveč hiša. »Po hišah so lomili kruh in uživali hrano s preprostim srcem« (2,46). Kamorkoli se je širilo krščanstvo, povsod se je oznanjalo po hišah (prim. Flm 2) in ko so se krščanska občestva razmahnila v istem kraju, se je za posebne priložnosti »sešla vsa cerkev na istem kraju« (1 Kor 12,23). V tem vidimo svetopisemski zarodek naših župnij. Dogajanje v hiši in bogoslužnem shajanju po hišah je naznačena ločitev novozaveznega občestva od starozaveznega, Cerkve od shodnice, krščanstva od judovstva.

In katera je ta hiša?

Ker Luka zožuje vse dogajanje, od vnebohoda do binkošti, na isti kraj, upravičeno mislimo, da je to hiša, v katero so stopili apostoli, ko so se vrnili z Oljske gore po Jezusovem vnebohodu. Vse nadaljnje dogajanje je vezano na to hišo. In ko jo Luka prvič omeni (1,13), ji ne pravi *hiša*, temveč *gornji prostor (hyperōon)*. Gornji prostor hiše je bil dejansko bivalni prostor visoko pritlične palestinske hiše. Take so bile tudi jeruzalemske hiše, kar potrjujejo izkopavanja. Ker se Luka podobno izraža tudi v poročilu, kjer Jezus naroča Petru in Janezu, naj pripravita *v nadstropju* (*anagaion*) velikonočno večerjo (Lk 22,12), sklepamo, da so apostoli po vrnitvi z Oljske gore stopili v gornje prostore hiše, kjer so na veliki četrtek z Jezusom obhajali velikonočno večerjo. To je bila po vsej verjetnosti »hiša Marije, matere Janeza, s priimkom Marko«

(Apd 12,12). Vanjo se je zatekel Peter, ko je bil čudežno rešen iz ječe (Apd 12,12-17). Ker se je vse dogajalo v hiši, ki je bila zavetišče Jezusu, na binkošti nastali Cerkvi in apostolom, pravi Luka, da se je vse zgodilo »na istem kraju«. Ta hiša je bila na Sionu. Leta 70, če ne pa 135, je bila gotovo porušena. Toda spomin na kraj, kjer je stala, se je ohranil, zato so na njem med leti 386 in 393 zgradili cerkev in jo imenovali *Sveti Sion, Cerkev apostolov, Mati vseh cerkva.*

Binkoštni dogodek

Luka slikovito opisuje binkoštni dogodek. Opisuje ga v dveh delih: najprej dogodek sam (2,2-4), nato pa odmev navzočih na dogodek (2,5-13). Težišče je, seveda, v prvem delu: *Nenadoma je nastal z neba šum, kot bi se bližal silovit vihar, in napolnil vso hišo, kjer so se zadrževali. Prikazali so se jim jeziki, podobni plamenom, ki so se razdelili, in nad vsakim je obstal po eden. Vsi so bili napolnjeni s Svetim Duhom in začeli so govoriti v tujih jezikih, kakor jim je Duh dajal izgovarjati (2,2-4).*

Lukovo dramatično pripovedovanje nas kar sili k dobesednemu umevanju dogodka. Ni čudno, da je njegovo pripovedovanje navdihnilo toliko umetnikov, ki so v sliki upodobili binkoštni dogodek. Dogodek je po svoji naravi pravi izziv za umetnike in ni veliko svetopisemskih dogodkov, ki bi bili pogosteje upodobljeni kot je binkoštni. To pa po svoje bolj otežuje razlago kot omogoča. Prehitro obvisimo na sliki in dogodek umevamo dobesedno. Pri tem radi pozabimo, da je Lukovo pripovedovanje prispodoba za nadnaravno dogajanje.

Nadnaravnih danosti sploh ni mogoče izraziti tako kakor so same na sebi. Duha ne moremo upodobiti in tudi njegovega delovanja ne, zato zanj in za njegovo delovanje uporabljamo prispodobe. Zato tudi Luka uporablja prispodobe. Da je temu res tako, pove s primerjalno členico *kot (hosper)* pred prispodobo. Z njo pove, da v resnici ni pihal močan veter, ki napoveduje nevihto, temveč da je Bog na poseben način posegel v apostole. Veter je že v Stari zavezi znamenje Boga (prim. 1 Kr 19,11-18). Tudi Jezus je uporabil veter kot simbol Svetega Duha (Jn 3,8; 20,22). S prispodobo vetra je Luka povedal, da je Sveti Duh napolnil vso hišo, pri čemer ni mišljena stavba, temveč ljudje, ki so bili v hiši. S prispodobo vetra Luka pove, da so vsi v hiši prejeli polnost Svetega Duha.

Ta polnost se je kazala navzven v »jezikih, podobnim plamenom, ki so se razdelili in nad vsakim je obstal po eden« (2,3).

Plameneči jeziki

Nad apostoli so se prikazali jeziki, podobni plamenom. Tudi zdaj Luka govori v prispodobi. Nad vsakim apostolom je obstal jezik, ki je bil *podoben (hōsei)* plamenu. Primerjalna členica *podoben (hōsei)* pred besedo *plamen (pyros)* izraža podobnost, sličnost, nekaj, kar je na zunaj še najbolj podobno plamenu, zato bi Lukovo pripoved preprosto izrazili: *nad vsakim apostolom so obstali jeziki, ki so zgledali kot plamenice.* Pri tem je poudarek na *plamenu*, izvirno *ognju (pyros).* Kakor veter je tudi ogenj znan starozavezni izraz za Boga (prim. 2 Mz 3,2sl; 19,18; Ezk 36,27), pomeni pa tudi Božje življenje in Božjo slavo. Ker je ogenj simbol Boga, pomenijo jeziki, podobni plamenom, da je Bog sam posegel v apostole. Ker je Bog neviden, je tudi njegovo

delovanje nevidno. Luka ga naredi zaznavnega navzven tako, da uporabi ogenj, ustaljen simbol za Boga. Kako naj dejstvo, da se je Bog dotaknil človeške duše, sploh izrazimo drugače? Tako so jeziki, podobni plamenom, le zunanji izraz notranjega dogajanja v apostolih in ker jeziki kažejo na govorjenje, kažejo plameneči jeziki nad apostoli na prvenstveno dejavnost apostolov v pobinkoštnem času. Ta bo predvsem v govorjenju. Kakor ogenj pomeni Božje delovanje, tako goreči jeziki nad apostoli pomenijo Božje delovanje po apostolih (prim. Mr 16,20; Mt 28,20). To se je tudi takoj potrdilo v tem, da so apostoli »začeli govoriti v tujih jezikih« (2,4b).

Govorjenje v jezikih

Najbolj prepričljiv zunanji dokaz notranjega dogajanja je bilo *govorjenje v tujih jezikih.* To je bilo neposredno delo Svetega Duha, ki so ga apostoli prejeli na binkošti. Luka posebno naglaša, da so apostoli govorili, »kakor jim je Duh dajal izgovarjati« (2,4c). To govorjenje so vsi navzoči razumeli »vsak v svojem jeziku« (2,6.11). To lahko razumemo na dva načina:

1. da so apostoli govorili v jezikih ljudi, ki so bili takrat v Jeruzalemu, ali
2. da so govorili v enem jeziku, toda vsi navzoči so jih slišali, kakor da govorijo v jeziku vsakega od narodov, ki so bili takrat v Jeruzalemu. To bi si še najlaže predstavljali kot sodobno simultano prevajanje: govornik govori ves čas isti jezik, simultano prevajanje pa sproti drobi njegovo govorjenje v jezike poslušalcev, tako da ga prek prevajanja vsak sliši v svojem materinem jeziku. Vsekakor je v besedilu jasno naglašeno, da je šlo pri tem za dvojni čudež, na kar redko pomislimo in zato težko prav razumemo govorjenje apostolov v tujih jezikih. Najprej so bili čudežno obdarovani apostoli, da so govorili v tujih jezikh, nato pa tudi množice, da jih je vsak od njih razumel v svojem materinem jeziku. Gre torej za čudež govorjenja jezikov in čudež razumevanja tega govorjenja, se pravi za *čudež govorjenja* in *čudež poslušanja.* Samo ob upoštevanju dvojnega čudeža, moremo prav razumeti čudež govorjenja v tujih jezikih, čeprav je, seveda, potrebno vsak čudež posebej pojasniti, tako čudež govorjenja v tujih jezikih, ki so ga prejeli apostoli, kakor čudež slišanja tega govorjenja v materinem jeziku, ki so ga prejeli vsi, ki so poslušali apostole.

Čudež govorjenja jezikov

Samo na sebi je mogoče, da so apostoli prejeli na binkošti dar znanja jezikov, ki se jih niso učili in so naenkrat znali jezike narodov, katerim so pozneje oznanjali evangelij. Tako je razumelo binkoštni čudež veliko cerkvenih očetov in ga še vedno razume nekaj sodobnih razlagalcev Nove zaveze. »Bogu namreč ni nič nemogoče« (Lk 1,37). Apostoli so se po binkoštih brž razšli na vse konce sveta in povsod z govorjeno besedo oznanjali evangelij. Ker so se pri tem srečevali z ljudmi nejudovske narodnosti, so pač morali znati tuje jezike, sicer ne bi mogli popolnoma tujim ljudem uspešno oznanjati evangelij. Kdaj so se naučili teh jezikov ali kdaj se je vsak od njih naučil enega, dveh ali celo treh tujih jezikov, nam ni znano. Takrat je bila res grščina, tako imenovano *splošno* ali *vobče narečje (koine dialektos)* jezik, ki ga je govoril ali vsaj razumel ves Bližnji Vzhod, vendar spet težko razumemo, da bi vsi narodi Bližnjega Vzhoda tako dobro razumeli grško, da bi apostoli lahko

samo v grščini oznanjali evangelij. Papija, škof v Hierapoli (+ okrog 150), izrecno pravi, da je bil Marko Petrov *tolmač*, kar navadno razumemo, kakor da je Peter govoril aramejsko, Marko pa njegovo pridiganje sproti prevajal v grščino, v Rimu morda v latinščino, čeprav je bolj verjetno, da Papija s tem misli, da je Marko zapisal to, kar je Peter govoril.

Vendar je proti takemu umevanju čudeža govorjenja jezikov nekaj upravičenih pomislekov.

1. Težko si predstavljamo, kako bi se to dejansko dogajalo. Kako bi vsi dvanajsteri hkrati govorili v jezikih ljudi, ki so bili takrat v Jeruzalemu, ali kako bi vsakdo od njih hkrati govoril v več jezikih, kajti Luka izrecno pravi, da so jih vsi navzoči takoj »slišali govoriti vsak v svojem jeziku« (2,6d)? To bi bilo kvečjemu mogoče le, če bi vsak od njih govoril nekaj časa aramejsko, nato arabsko, grško, latinsko itd., vendar besedilo daje slutiti, da so vsi ljudje eno in isto govorjenje pri priči slišali vsak v svojem jeziku, torej apostoli niso zapovrstno govorili tuje jezike, temveč so hkratno govorili v tujih jezikih.

2. Največji pomislek zoper to, da bi apostoli naenkrat znali tuje jezike, je posmehovanje nekaterih iz množice, ko so slišali apostole govoriti v tujih jezikih. »Norčevali so se in govorili: Sladkega vina so se napili« (2,13). Pomislek je prav v tem, da ljudje vseh časov, tudi mi danes, najbolj cenijo znanje tujih jezikov, tako da je nastal pregovor: »Toliko veljaš, kolikor jezikov znaš». Tako bi se ljudje morali prej čuditi, strmeti in občudovati znanje apostolov, ko brezhibno, tekoče in brez napake govorijo tuje jezike. Norčevanje pa kaže na govorico apostolov, ki ni imelo nobene zveze z znanjem tujih jezikov.

3. Luka pozneje še enkrat poroča o govorjenju v tujih jezikih. Tako so govorili tudi novokrščenci v Cezareji. Verniki judovskega rodu, ki so prišli s Petrom, so se čudili, kako tisti, ki so bili krščeni v Cezareji in ti so bili prej pogani, zdaj »govorijo v raznih jezikih in poveličujejo Boga« (Apd 10,46), toda kljub temu poročilu še nismo slišali, da bi kak krščenec, tudi odrasli ne, po krstu naenkrat znal in govoril tuje jezike. »Čudež znanja tujih jezikov v pristni mistiki do zdaj ni znan,« pravi K. Richtstätter.[4]

4. Popolnoma bi zatajili čudež govorjenja v tujih jezikih, če bi ga pojasnjevali z napačnim umevanjem narodnosti, ki so bile takrat v Jeruzalemu. V seznamu narodov (prim. 2,9-11) Luka omenja zastopnike kar petnajst različnih narodnosti, ki so bili takrat v Jeruzalemu, od Srednjega Vzhoda, Parti, Medijci, Elamiti..., prek Bližnjega Vzhoda, tja do Severne Afrike in Rima. Nekateri mislijo,[5] da to niso bili tujci, temveč Judje, ki so živeli v teh deželah v zdomstvu, diaspori, in za tri velike praznike prihajali v Jeruzalem, kakor je velevala postava (2 Mz 34,22; 5 Mz 16,9-11). Ker so bili po narodnosti Judje, so pač apostole lahko slišali govoriti v svojem jeziku. Če tako mislimo, čudež povsem izničimo, zato taka razlaga nasprotuje tako besedilu kot dejanskemu stanju.

[4] Prim. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte,* Regensburger Neues Testament, Regensburg 1961, 39.

[5] Na tako možnost razlage namiguje tudi S. Cajnkar v svojem komentarju Apostolskih del, kjer pravi: »Narodnosti, ki jih pisatelj našteva, najbrž ne sodijo med tujce, gre pač za Jude, ki so prišli iz teh (in drugih) pokrajin na praznovanje judovskih binkošti« (S. Cajnkar, *Apostolska dela*, Mohorjeva družba, Celje 1973, 105).

Res je, da so bili ljudje, ki so bili za binkošti v Jeruzalemu, po večini judovske narodnosti, ne pa rojeni Parti, Medijci, Elamiti... in bi zato mogli razumeti apostole, vendar tudi ti na splošno niso več znali hebrejsko in ne aramejsko, ki je bila takrat pogovorni jezik v Jeruzalemu. Če bi znali, ne bi imeli - vsaj nekateri od njih - svojih shodnic v Jeruzalemu (prim. Apd 6,9), temveč bi se z jeruzalemskimi rojaki vred udeleževali bogoslužja po shodnicah. Poleg njih je bilo takrat v Jeruzalemu tudi precej poganov. To so bili »spreobrnjenci« (2,11) k judovski veri; pravimo jim *prišleki (prozeliti)*. Ti po večini niso znali aramejsko in vendar so apostole slišali govoriti v svojem jeziku, zato je pravi pomen govorjenja jezikov v popolnem nasprotju s takšnim pojasnjevanjem.

Smisel govorjenja v drugih jezikih

Čeprav o binkoštih poroča samo Luka, o govorjenju v jezikih ne poroča samo on. Pojav pozna tudi apostol Pavel. Ko v 1 Kor govori o duhovnih darovih Svetega Duha, pravi tudi, »da se drugemu dajejo po Duhu raznovrstni jeziki, drugemu razlaganje jezikov« (12,10), zato najbolje pojasnimo smisel Lukovega pripovedovanja s Pavlovim, ne samo zato, ker Sveto pismo najbolje pojasnjujemo s Svetim pismom, temveč še bolj zato, ker je bil Pavel sam »zamaknjen v raj in je slišal skrivnostne besede, o katerih človeku ni bilo dovoljeno govoriti« (2 Kor 12,4).

Govorjenje v jezikih je bil pogost in nad vse visoko cenjen pojav v prvi Cerkvi. Dar jezikov je bil med vsemi duhovnimi darovi, *karizmami*, najbolj cenjen. To je bil pojav, ko se je človek pod vplivom Duha zamaknil. Padel je *v trans* in bil za okolico kakor mrtev. O takem je bilo vse prepričano, da je v osebnem stiku z Bogom, zato so imeli vse, karkoli je povedal v takem stanju, za govorico iz onstranstva. Pojav najbolje pojasnimo z dogajanjem v grških preročiščih. Čeprav ga ne moremo preprosto enačiti z njim, vendar primerjava nekaj določenega pove o daru jezikov.

Zamakjnenje je bilo posebno pogost pojav pri Grkih. O njem pripovedujejo tudi ugledni grški filozofi. Vsem je najbolj znan primer iz Delf. Tako Heraklit pripoveduje o mantiki, to je govorjenju v zamaknjenju. Pravi, da gnostik v takem stanju sliši nadnaravne glasove moči (*dynameis*) in da iz človeka, ki se je zamaknil, govori božanstvo.[6] Judovski filozof Filo pa pravi, da zamaknjenec prihaja do višjega spoznanja tako, »da duh (*pnevma*) v njem prežene razum (*nous*), kar ga vodi h gledanju Boga«.[7] Zamaknjen človek je govoril, vendar na splošno tako, da okoli stoječi niso prav razumeli njegove govorice; navadno je tudi sam ni razumel (prim. 2 Kor 14,2.6). Zato je moral biti ob njem človek, ki je razumel njegovo govorjenje in ga prevajal ljudem v razumljivo govorico. V grških preročiščih so takemu rekli *prerok (profētēs)*.[8]

[6] Corpus Hermeticus I 26, prim. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Vanderhoeck & Ruprecht in Göttingen 1969, 276, op. 15.

[7] H. Conzelmann, n. d., 276.

[8] Beseda v svoji sestavi izraža bistvo preroštva. Sestavljena je iz predloga *pro* - *namesto (koga)* in glagola *femi* - *govoriti*. Prerok je človek, ki govori namesto drugega, v imenu drugega.

To je zmogel le, če je za to prejel poseben duhovni dar. Pavel imenuje ta dar »razlaganje jezikov« (1 Kor 12,10).

Samo če imamo to dogajanje pred očmi, zadovoljivo pojasnimo binkoštno govorjenje v jezikih. To seveda ne pomeni, da so se apostoli na binkošti zamaknili (padli *v trans*) in v takem stanju govorili množici, ki se je zbrala »iz vseh narodov pod nebom« (2,3b), čeprav bi norčevanje nekaterih, češ da so se napili sladkega vina, govorilo prej temu v prid, kakor da so govorili jezike, ki se jih niso učili in prej nikoli govorili. Vsekakor je govorjenje apostolov v tujih jezikih tako delovanje Duha na apostole, da je bilo vse, kar so takrat povedali, drugačno, novo in povsem prežeto s Svetim Duhom. Prav zaradi posebnega delovanja Duha na apostole, je bilo vse, kar so povedali, izjemno vabljivo, vsebinsko bogato in verovno. Govorili so v čisto normalnem jeziku, vendar je bilo vse njihovo govorjenje razodevanje Duha, kakor pravi zase tudi apostol Pavel (prim. 1 Kor 2,4). Govorjenje v jezikih je bilo po načinu govorjenja povsem normalno govorjenje v materinem jeziku apostolov, pomaziljenje tega govorjenja s Svetim Duhom pa duhovna moč, ki je v tem govorjenju ljudem razodevala in posredovala Kristusovo odrešenje. Bilo je natančno to, kar je vstali Jezus napovedal apostolom, ko jih je poslal oznanjat evangelij vsemu stvarstvu; »govorili boste nove jezike« (Mr 16,17). S tem sploh ni mislil na to, da bodo oznanjali evangelij v tujih jezikih, temveč da bo njihovo oznanjevanje evangelija, ker bo maziljeno s Svetim Duhom, nova, drugačna govorica, kakor jo govori svet in bo prav zaradi delovanja Duha v njihovem oznanjevanju ljudi vodila h Kristusu in s tem k odrešenju.

To dejansko pomeni tudi Lukov izraz »in so začeli govoriti v tujih jezikih« (2,4b). Če mislimo pri tem na tuje jezike, ki se jih apostoli niso učili in so jih naenkrat znali govoriti, nas k temu navaja napačen prevod. Tak je tudi naš jubilejni prevod Nove zaveze (Ljubljana 1984). Medtem ko pravi naš prevod, »da so začeli govoriti v *tujih* jezikih,« pravi izvirnik, »da so začeli govoriti v *drugih jezikih (heterais glossais)*. Drug jezik ni isto kot tuj jezik. Tuj jezik je jezik, ki ga govori tujec in je človeku neznan, dokler se ga ne nauči; drug jezik pa je drugačen način govorjenja v istem jeziku. To posebno drži, če razumemo besedo *jezik (glossa)* v pomenu *govorica, način govorjenja* oziroma *izražanja*, zato pomeni *drug jezik, drugačen način govorjenja.* In če pomislimo, da sebe ne izražamo samo z govorjenjem, temveč tudi z mimiko, kretnjami in različnimi oblikami govorice, kot so smeh, jok, krik, potem smo blizu temu, kar pomeni Lukov izraz, »začeli so govoriti v *drugih* jezikih« (2,4b).

Hkrati pa se je Sveti Duh razlil tudi na vse navzoče, tako da je tudi množica prejela Svetega Duha, čeprav drugače, kakor so ga prejeli apostoli. Po Petrovem pojasnjevanju binkoštnega dogodka se je uresničila Joelova prerokba (3,1-5), da bo Bog tiste dni razlil od svojega Duha čez vse človeštvo (2,17). Medtem ko je Sveti Duh obdaril apostole tako, da so ljudem razkrivali in posredovali Jezusovo odrešenje, je množico obdaril tako, da jim je dajal zmožnost, da so prav razumeli apostole in se ob poslušanju njihovega govorjenja duhovno bogatili. Za eno in drugo je bil potreben dar Svetega Duha. Ta se je razlil na vse navzoče, vendar ne na vse enako. Prav na tako raznoliko izlitje Svetega Duha je mislil apostol Pavel, ko je v 1 Kor pojasnjeval duhovne darove, karizme, Svetega Duha. »Različni so duhovni darovi, Duh pa je isti. Enemu je po Duhu dana beseda modrosti, drugemu po istem Duhu beseda spoznanja. Drugemu vera po istem Duhu, drugemu po is-

tem Duhu darovi ozdravljanja, drugemu čudežna moč, drugemu prerokovanje, drugemu razločevanje duhov, drugemu raznovrstni jeziki, drugemu razlaganje jezikov. Vse to pa dela isti Duh, ki daje vsakemu, kakor hoče« (1 Kor 12,4.8–11). Tistim, ki so bili sprejemljivi za Božjo besedo in so bili pripravljeni verovati, je dal Sveti Duh, da so razumeli smisel in vsebino tega, kar so govorili apostoli. Ker so to razumeli, se jim je zdelo kakor da so govorili v materinih jezikih.[9]

To pomeni, da je Luka verjetno zapisal binkoštni dogodek v luči judovskega izročila, kako je Bog dal deset zapovedi. Izročilo je bilo takrat precej znano med ljudmi, zapisal pa ga je tudi judovski filozof Filo (+ 40 po Kr.). Izročilo zatrjuje, da je neposredno pred tem, ko je Bog dal zapovedi, nastal nadzemeljski vihar, nakar se je pojavil ogenj. Ta se je spremenil v Božjo besedo, ki se je razdelila med 70 poganskih ljudstev, tako da je vsako ljudstvo razumelo Božjo besedo v svojem materinem jeziku.[10] Izročilo s tem zatrjuje, da Božje zapovedi ne veljajo samo za judovsko ljudstvo, temveč za vsa ljudstva sveta, kajti število 70 je simbolično in pomeni vse narode sveta.

Na binkošti se je zgodilo nasprotje od gradnje babilonskega stolpa (1 Mz 11,1–9). Medtem ko so se takrat narodi razkropili zaradi jezikov, je zdaj Sveti Duh povezal narode v jezikih, da so vsi poveličevali istega Boga in bili deležni istega odrešenja.

Povzetek: **Francè Rozman, Binkošti in govorjenje v jezikih**

Binkošti so bile že v stari zavezi tesno povezane z veliko nočjo (pasho). Obhajali so jih petdeseti dan po 16. nizanu, drugem dnevu en teden trajajočega velikonočnega praznika. Medtem ko so se 16. nizana zahvaljevali za prvo žetev, so se na binkošti zahvaljevali za vso žetev. Že v 2. stoletju pred Kristusom so bile binkošti tudi spomin na to, kako je Bog dal deset zapovedi in sklenil zavezo pod Sinajem. Takrat je izvoljeno ljudstvo postalo »kraljestvo duhovnikov in svet narod« (2 Mz 19, 6). Tega so se posebno spominjali Qumranci in obhajali binkošti kot vsakoletni *spomin na dajanje zapovedi in sklenitev zaveze*. Po razdejanju templja leta 70, ko ni bilo več mogoče darovati žita v zahvalo za žetev, je bil spomin na oboje glavna vsebina praznika. Praznik je imel poslej izrazito odrešenjski značaj, kakršnega ima tudi v novi zavezi. Kakor je Bog sklenil zavezo z izvoljenim ljudstvom petdeset dni po izhodu iz Egipta (prim. 2 Mz 19,1 z 19,11.15b), tako je tudi Jezus petdeset dni po vstajenju poslal Očetovo obljubo, Svetega Duha. Kakor je izhod iz Egipta največji starozavezni odrešenjski dogodek, tako je Jezusovo vstajenje največji dogodek celotne odrešenjske zgodovine in kakor je deset Božjih zapovedi za ljudi vodilo k Bogu, tako je Sveti Duh notranja moč, da dosežemo sad Jezusovega odrešenja, zveličanje.

Prihod Svetega Duha na binkošti je sad Jezusovega odrešenja. Takrat se je izpolnila Joelova prerokba, da bo Bog »razlil od svojega Duha čez vse človeštvo« (Apd 2, 17). Drugače se je razlil na apostole, drugače na množico.

[9] A. Wikenhauser, n. d., 38.

[10] Prim. A. Wikenhauser, n. d., 41.

Najbolj vidno znamenje izlitja je bilo, da so apostoli »govorili v tujih jezikih« (Apd 2,4b) in da so jih vsi iz množice »slišali govoriti v svojem jeziku« (Apd 2,6d). Čudež je v tem, da so apostoli pod vplivom Svetega Duha tako oznanjali Jezusovo odrešenje, da je bilo vse njihovo govorjenje maziljeno s Svetim Duhom in zato vznemirljivo, privlačno, odrešenjsko; in v tem, da je Duh dal množici zmožnost, da jih je prav razumela in se ob tem duhovno prerodila v »novo stvar« (2 Kor 5, 17). Darovi Svetega Duha so različni, »daje pa jih vsakemu, kakor hoče« (1 Kor 12,11).

Summary: **Francè Rozman, Pentecost and Speaking in Tongues**

Already in the Old Testament Pentecost was closely connected to Easter (Passover). It was celebrated on the 50th day after 16th Nisan, the second day of the Passover festival of eight days. Whereas on 16th Nisan thanks were given for the first crops, Pentecost was a thanksgiving for the whole harvest. Already in the 2nd century B.C., Pentecost also commemorated the giving of the Ten Commandments and the Covenant concluded under Mt. Sinai. Then the chosen people of Israel became »a kingdom of priests and a holy nation« (Ex 19.6). Especially the people of Qumran celebrated Pentecost as such commemoration. When after the destruction of the Temple in 70 A.D. it was no longer possible to offer grain as thanksgiving for the harvest, the commemoration became the main content of the festival. The festival had a pronounced redemptive character, which it also has in the New Testament. As God had concluded His covenant with the chosen people fifty days after the Exodus, Jesus Christ sent Father's promise, the Holy Spirit, fifty days after Resurrection. As the Exodus from Egypt was the greatest redemptive event of the Old Testament, Jesus' Resurrection is the greatest event of all salvation history. And as the Ten Commandments led people to God, the Holy Spirit gives us inner strength to achieve the fruit of Jesus' redemption, i.e. salvation. The coming of the Holy Spirit on Pentecost is a fruit of Jesus' redemption. Then Joel's prophecy was fulfilled that God will »pour out his Spirit upon all flesh« (Acts 2.17). It was poured differently upon the apostles and differently upon the people. The most visible sign of the pouring out of the spirit was that the Apostles »began to speak in other tongues« (Acts 2.4b) and that each one of the crowds »heard them speaking in his own language« (Acts 2.6b). The miracle is that the Apostles under the influence of the Holy Spirit announced Jesus' redemption so that their speech was anointed with the Holy Spirit and therefore attractive and stimulating; and on the other hand, the Holy Spirit gave the crowds the ability to understand them correctly and to be spiritually reborn to »new creation« (2 Cor 5.17). The gifts of the Spirit are various and he »apportions to each one individually as he wills« (1 Cor 12.11).

Marijan Smolik

Pol stoletja prenavljanja bogoslužja

Ob jubileju revije La Maison-Dieu

Prispevek pregleduje pol stoletja, v katerem je naš slavljenec kot duhovnik brez ovir spremljal tudi dogajanja v liturgiji. Kot teolog je na Gregoriani poslušal slovitega liturgika p. Hermanna Schmidta, koncilska leta in začetek prenavljanja bogoslužja je doživljal v švicarskem Churu, kjer seveda ni občutil nikakršnega občutka odrezanosti od sveta, kar nas je »doma« spremljalo še leta pozneje.

Letošnje leto je bogato polstoletnic, med drugimi tudi za liturgično gibanje. V prvi polovici stoletja so bili bolj posamezniki, ki so poskušali bogoslužje približati ljudem, sredi stoletja pa je gibanje dobilo pečat množičnosti in tudi uradno potrditev. Vrhunec je bil potem na koncilu, ko je iz bolj ali manj zasebnih prizadevanj dušnih pastirjev, teologov, posameznih škofov in papežev vsa katoliška Cerkev sprejela prenovo bogoslužja za eno svojih glavnih nalog.

V Franciji so takoj po osvoboditvi Pariza ob koncu leta 1944 ustanovili pastoralno-liturgično središče Centre de pastorale liturgique (CPL), da bi usmerjali bogoslužno življenje v razkristjanjeni in porušeni Franciji. Francoski liturgiki so znali izkoristiti priložnosti, ki jih je nehote prinesla nemška okupacija: mnogi izmed njih so trpeli v nacističnih zaporih, taboriščih in na prisilnem delu, kjer so se naučili nemščine, drugi so se pozneje na francoskem ozemlju srečali z nemškimi vojnimi ujetniki, tudi teologi. Lahko bi rekli, da se je v času trpljenja rodilo nemško-francosko sodelovanje, ki je na civilnem področju privedlo do obnovitve obeh dežel in do združene Evrope, na verskem pa do tesnega sodelovanja teologov obeh narodov, tudi liturgikov. Ustanovitvi CPL v Parizu je sledila ustanovitev nemškega Liturgičnega instituta v Trierju. Ko so se odprle meje, so tudi osebni stiki postali nekaj normalnega, mednarodni kongresi in simpoziji so našli mesto v revijah obeh narodov, čeprav tudi pred vojno to ni bilo povsem neznano.

V Rimu je takratni papež Pij XII. naklonjeno sprejemal pobude, ki so jih predlagali na mednarodnih liturgičnih srečanjih. Vrhunec je bila prenovitev obredov velikega tedna leta 1955, potem ko je splošno navdušenje zaradi obnovitve velikonočne vigilije leta 1951 opogumilo še tiste, ki so sprva dvomili, da je kaj takega sploh mogoče.

Vsega tega si ni mogoče misliti brez glasila, ki ga je pred petdesetimi leti štirikrat letno začel izdajati CPL: *La Maison-Dieu* (Božja hiša). V pol stoletja je izšlo 200 številk, vsaka od njih ima obseg knjige z okrog 250 stranmi, čeprav so zvezki po francoskem načinu le preprosto, a vendar trdno sešiti (broširani). Ob zlatem jubileju so izdali pregledno bibliografijo po številkah in po avtorjih, ki so sodelovali v 200 številkah, za zadnje desetletje pa tudi podrobno bibliografijo vseh prispevkov, kakor so podobne izšle že za prejšnja desetletja. Sodelavec revije od leta 1951 (v št. 26) dominikanec Pierre-Marie Gy je v jubilejni številki naštel tiste članke in razprave iz petdesetih let, s katerimi so avtorji močno vplivali na prenovo bogoslužja. Omenja avtorje Daniélouja, Congarja, Lecouyera, Bouyera, Casela, Jungmanna, Bottea, Fischerja, Cazellesa, Talleya, Kretschmarja in Chenuja: ob francoskih teologih različnih strok torej tudi tuje avtorje, ki so jih Francozi v tej reviji lahko brali v prevodu.

Namen našega prispevka ni samo pregled prenovitve bogoslužja v svetu. Ob obujanju spomina na posebej pomembne dogodke naj bi bolje razumeli, kako smo v Sloveniji mogli sprejemati samo drobce iz tega dogajanja. Mlajšim bralcem naj bi se ob tem poglobila zavest, kako odločilna so bila ta desetletja za življenje Cerkve.

Preden si po časovnem zaporedju ogledamo bogato vsebino revije LMD, kot navadno navajamo *La Maison-Dieu*, še nekaj besed o tem, kdaj in kako je mogla vplivati na liturgično življenje med Slovenci. V prvih desetletjih izhajanja je bila zaradi takratnih razmer pri nas in tesno zapahnjene meje praktično neznana. Osebno sem se mogel srečati z njo šele ob mesecu študija francoščine v Parizu poleti 1957. V številkah iz tistega leta so vidni sledovi sprotnega branja, ko sem si označeval stvari, ki so mi bile nove. Zdaj so v knjižnici Teološke fakultete in v semenišču na voljo tudi starejše številke (najstarejša je številka 7 iz leta 1946), ki sem jih po pariških knjigarnah še uspel najti v letih študija od 1963 do 1965, vendar njihova vsebina še ni mogla vplivati na življenje pri nas, kakor je vplivala v Franciji in po svetu.

Revija je začela izhajati spomladi 1945 v pariški dominikanski založbi Cerf, ki jo zalaga vsa leta do zdaj. Ritem četrtletnega izhajanja so ohranili nespremenjen ves čas, zvezke pa so takoj začeli označevati s tekočo številko. Sprva je bil tisk še pod vplivom vojnih in povojnih razmer, papir skoraj časopisen, zato so stare številke zdaj že v nevarnosti, da bodo sčasoma razpadle. Vsa leta so ohranili isto obliko, kar cenimo zlasti v knjižnicah, papir in tisk pa so polagoma izboljšali, na hrbtu so začeli označevati tudi letnico izida in vsebino številke.

Pisci so že v prvih številkah, ki jih opisujem seveda samo po zdaj objavljenem pregledu v številki 200, posegali na vsa področja bogoslužja. Tako je bilo v začetku poudarjeno nedeljsko župnijsko bogoslužje, ker so že poleti 1945 imeli o tem kongres v Saint-Flourju. Zanimivo je, da so predavanja še starejšega kongresa leta 1944 v Vanves, ki so izšla posebej v prvem zvezku vzporedne monografske zbirke *Lex Orandi*, že leta 1948 bila dostopna v knjižnici naše fakultete. V prvi pri nas hranjeni številki LMD 7 beremo opis nemških liturgičnih prizadevanj. Mednarodne povezave razodevajo tudi poročila o kongresih poznejših let in o knjigah v različnih jezikih, ki so jih uredniki vsa leta vključevali v gradivo posameznih zvezkov.

Leto 1947 je bilo leto liturgične okrožnice papeža Pija XII. *Mediator Dei et hominum*, ki je pomenila papeško potrditev prizadevanja liturgičnih delavcev. Bralci LMD seveda niso imeli ovir, da ne bi brali okrožnice tudi v francoskem

prevodu, zato je v reviji menda sploh niso natisnili. Pri nas je bilo seveda povsem drugače. Takratni ljubljanski verski list *Oznanilo* je mogel v božični številki (21. decembra 1947) kratko poročati o izidu in vsebini okrožnice, datum njenega izida je namreč 20. november. Verjetno so to povzeli po radijskih poročilih, ki so jih uredniki redno uporabljali za novice iz življenja Cerkve. V številki za 8. februar 1949 si pisec od okrožnice obeta nov razmah liturgičnega gibanja, k čemur so to leto prispevali v *Oznanilu* članki o sveti maši. Prvih devet je napisal dr. Marjan Dokler, sošolec dr. Pogačnika v Innsbrucku in zato tudi prizadeven liturgični delavec. Po njegovi aretaciji je vrsto člankov nadaljeval dr. Ciril Potočnik, ki je bil takrat profesor liturgike na naši fakulteti (podatki o piscih so iz arhiva Oznanila). Nekaj več so o okrožnici napisali še 7. marca. Škofijske okrožnice so bile takrat tako skromne, da še toliko ni v njih o papeževi okrožnici o bogoslužju, kot so objavili v *Oznanilu*. Prevajalec okrožnice, menda dr. Jože Pogačnik, je v uvodu ciklostirane izdaje, ki je kot »pomožni učbenik za liturgiko« mogla iziti šele za desetletnico leta 1957, je v uvodu te izdaje zapisal: »Prvi slovenski prevod je oskrbel dr. Anton Strle s pomočniki (toda najbrž šele po vrnitvi iz zapora leta 1952, op. p.). Ker pa takrat niti celotnega izvirnega besedila ni bilo mogoče dobiti, je bil potreben nov, predelan prevod.« Ta sprehod v našo ne tako oddaljeno zgodovino se mi je zdel potreben in koristen, ker mlajši niti slutiti ne morejo, kako smo se takrat počutili za zaprtimi mejami.

V letu 1948 so se v LMD spomnili tudi smrti nemškega benediktinskega liturgičnega pisatelja Oda Casela, očeta »misterijske teorije«. Že v prvi številki so objavili prevod njegovega članka o pomenu praznovanja Gospodovega dneva. V letih 1951 in 1952 je bila vsebina več številk revije posvečena velikonočni vigiliji, ki jo je papež Pij XII. preuredil predvsem tako, da so jo mogli obhajati v noči, ko se že začenja glavni praznik krščanskega bogoslužja. Spet je vanjo vključil krščevanje, na novo pa je vpeljal obnovitev krstnih obljub za že krščene. Ker je bil to zelo drzen poseg v stoletno prakso, je bilo prvo leto dovoljeno obhajati prenovljene obrede samo tam, kjer so to hoteli in so se dobro pripravili. Takrat se je prvič pojavil pojem, da je obred dovoljen za poskušnjo (ad experimentum), o katerem je po izvedbi treba poročati. Poskus je bil tako dobro sprejet, da so naslednje leto objavili nekoliko spremenjen obrednik, že tri leta pozneje (1955) pa je sledila, tokrat obvezna, prenovitev vseh obredov velikega tedna. Avtorji, ki so o teh spremembah pisali v LMD, obredov niso samo komentirali, ampak so s svojimi razpravami nanje tudi vplivali in jih utemeljevali. Toda pri nas bralci še nismo prišli do teh številk revije.

Mednarodno sodelovanje liturgikov je postajalo vedno pogostejše, sklepi v obliki predlogov pa so z njih prihajali do kongregacije svetih obredov v Rimu in tako dajali papežu nove spodbude za nadaljevanje prenove bogoslužja. Pri nas pa je bilo nemogoče leta 1951 poskusiti izvesti prenovljeno velikonočno vigilijo, ker nihče ni dobil latinskega obrednika. Naslednje leto je bilo že boljše, vendar so se le malokje opogumili. Papež Pij XII. namreč še ni upal odstraniti glavne ovire, da bi verniki sprejeli obrede z veseljem, ker jih je bilo treba opravljati še vedno v latinščini. Nočna ura, ki je bila določena za prenovljeno opravilo, pa je bila v tistih letih nekako nevarna, kljub skušnji z božično polnočnico. S škofovim dovoljenjem so skoraj povsod opravili obrede že zvečer, marsikje celo preden se znoči, kar pa onemogoči doživetje simbola nove luči, ki razsvetli noč.

Ker je izšel novi obrednik velikega tedna novembra 1955, so se Francozi leta 1956 pripravili na prenovljene obrede s številko 45 LMD (v širšem okviru

praznovanja velikonočne skrivnosti so se k isti tematiki vrnili na zborovanju leta 1961, dokumentiranem v številkah 67 in 68 LMD). Jesen tega leta pa je zaznamoval prvi mednarodni pastoralno-liturgični kongres v Assisiju, ki je dosegel svoj vrh v Rimu, kjer je udeležence sprejel papež Pij XII. Celotno gradivo je bilo objavljeno v dvojni številki 47/48 LMD. Tega kongresa se je iz Ljubljane mogel udeležiti p. Angelik Tominec OFM, ki je svoje vtise razložil duhovnikom v reviji *Nova pot* (8 (1956), 404-415). Tako so pri nas mogli vsaj duhovniki zvedeti za ta dogodek, ki je pomenil uradno potrditev liturgičnega gibanja. Bralci duhovnikom namenjene revije (laiki je niso mogli naročiti), ki jo je izdajalo Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS, so na straneh revije in v dodatnem Organizacijskem vestniku že v prejšnjih letih (od ustanovitve leta 1949, zlasti pa od leta 1951 dalje) vsaj po tej poti mogli zvedeti nekaj novosti iz liturgičnega življenja po svetu. Profesor dr. Janez Oražem in spiritual Anton Karo sta v predavanjih seznanjala sobrate s poskusi prenavljanja bogoslužja (nekaj predavanj je tudi v zbornikih društvenih tečajev na Brezjah in občnih zborov CMD). Vsega tega ni bilo veliko, nekaj pa je bilo in ne bi bilo prav, če bi šlo povsem v pozabo.

Leto 1958 je pomembno z več ozirov: v številki 53 LMD so avtorji načeli vprašanje liturgičnih jezikov, tik pred smrtjo papeža Pija XII. pa je izšlo še zadnje liturgično pomembno *Navodilo o glasbi* kot praktično dopolnilo njegove okrožnice *Musicae sacrae disciplina* iz leta 1955. Kot sem že omenil, smo Slovenci v tem času že mogli prebirati Pijevo okrožnico o bogoslužju *Mediator Dei*, okrožnica o glasbi pa je bila sicer prevedena, a ne objavljena. Zato naj tu navedem, da sem vsaj poznejše *navodilo* po obsežni razlagi v LMD 56 predstavil (anonimno) v *Novi poti* (11 (1959), 91-95). Ker sem takrat opisal tudi pariški center CPL, je to prvi dokumentirani stik slovenskih bralcev z revijo LMD in drugimi izdajami centra CPL.

Isto leto so francoski liturgiki organizirali več zborovanj o različnih temah. Gradivo so objavili v številkah 55, 56 in 57 LMD. Zelo na kratko so naši duhovniki lahko o tem zvedeli v *Novi poti* 12 (1960), 81-83, nekaj malega več pa o zborovanju v Versaillesu (LMD 60, *Nova pot* 12 (1960), 285-287), na katerem je kanonik in profesor A. G. Martimort predaval o »liturgičnem zboru«. To je bil pri nas najbrž prvi prikaz pojma, ki je s koncilsko konstitucijo in nadaljnjim prenavljanjem bogoslužja prišel v splošno rabo tudi pri nas. Kar tri številke je revija LMD posvetila leta 1962 in 1963 duhovnemu vidiku bogoslužja (št. 69, 72 in 73), čemur je bil posvečen kongres v mestu Angers.

To je bil pa že čas koncilskega razpravljanja o liturgiji, katerega sad je bila konstitucija o svetem bogoslužju. V številkah LMD 76 (1963) in 77 (1964) so objavili konstitucijo in komentar. Na ti dve številki imam zelo žive osebne spomine, saj sem prav iz njiju mogel v Parizu zajemati snov za svoje *Opombe* h konstituciji, ki so jih nato v Ljubljani natisnili hkrati s prevodom prvega koncilskega dokumenta. Ob tem se moram seveda hvaležno spomniti svojih profesorjev na Liturgičnem institutu, ki so bili vsi dejavni ob pripravljanju koncila in v njegovi izvedbi. Ta institut je bil ustanovljen zato, da bi bodočim učiteljem liturgike omogočil znanstveno specializacijo. Moj profesor dr. Janez Oražem je pri škofu Pogačniku izposloval, da sem leta 1963 lahko šel za dve leti tja študirat.

Papež Pavel VI. ni čakal, da bi bil koncil končan in bi šele takrat začeli s prenavljanjem bogoslužja, ampak je že na prvo postno nedeljo, 16. februarja 1964 dovolil v domačem jeziku pri maši prebrati berilo in evangelij. To se zdaj

zdi malenkost, takrat pa je bilo za marsikoga znamenje, da se latinščina v bogoslužju umika živim jezikom. Božjo besedo naj bi po sklepih koncilskih očetov tudi neuki ljudje slišali res tako, kot da Bog sam govori svojemu ljudstvu. Francoski katoličani so to predlagali že leta 1948 (LMD 14) na kongresu v Strasbourgu. Slovenci smo sicer že od leta 1933 imeli privilegij, da smo pri slovesni maši smeli peti berilo in evangelij slovensko, vendar ju je moral mašnik prebrati tudi v »veljavnem« latinskem jeziku. Koncilski sklepi so se zdaj začeli uresničevati, Bog je naravnost govoril svojemu ljudstvu. V št. 80 LMD so posebej opozorili na globok pomen te spremembe, v št. 82 pa so povezanost Svetega pisma z liturgijo še bolj poglobili. Isto leto je Pavel VI. storil še naslednji korak: ustanovil je poseben Svet za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju. Vanj je imenoval vse tiste strokovnjake, ki so pripravljali koncilsko prenovo. Prvi dokument tega Sveta je bilo *Navodilo za izvajanje konstitucije*. Ker je pozneje izšlo še več podobnih navodil, je to iz leta 1964 dobilo naziv »Prvo«. V že omenjeni št. 80 LMD so predstavili vse spremembe, za slovensko rabo sem pa tudi to navodilo že v Parizu prevedel in komentiral in so oboje v Ljubljani takoj natisnili.

To so bila hkrati leta »odjuge« v Sloveniji. Prej je samo *Nova pot* mogla objavljati teološka besedila, naša fakulteta je šele leta 1962 mogla natisniti *Zbornik razprav*, leta 1965 pa je po dvajsetletnem presledku spet začel izhajati *Bogoslovni vestnik*. O dogajanju na koncilu je mogla poročati precej obširno *Nova pot*, po koncilu pa ni bilo več ovir za objavljanje koncilskih dokumentov v slovenščini. Študijski sestanki duhovnikov, ki so bili prej mogoči le v okviru CMD, so postali zdaj dostopni vsem, ki so se na njih hoteli poučiti o spremembah v bogoslužju. Tako je bil tečaj o novem mašnem obredu v Ljubljani januarja 1964, vendar referatov še ni bilo mogoče natisniti, kakor so to lahko naredili Francozi v LMD 79 in 80, ko so v Versaillesu razpravljali o pastoralnih posledicah prenove bogoslužja. Naslednje leto so se prav tam poglabljali v župnijsko mašo (LMD 84 in 85).

Takrat sem se po končanem študiju v Parizu na pobudo nadškofa Pogačnika, ki me je kar v Rimu med zadnjim zasedanjem koncila imenoval za predavatelja liturgike, mogel udeležiti tudi kongresa liturgičnih prevajalcev v Rimu. Živ stik s koncilskim dogajanjem sem pozneje lahko poglabljal z branjem referatov, ki so jih leta 1966 objavili v št. 86 LMD. Na kratko sem o tem poročal v *Bogoslovnem vestniku* (25 (1965), 328-330). O praktičnih vprašanjih prevajanja takrat še nismo veliko govorili, posebej pa se spomnim ugotovitve prof. Martimorta, takrat še direktorja pariškega Instituta, da je severna Afrika, tako krščanska v času sv. Ciprijana in Avguština, najbrž zato postala muslimanska, ker se »latinski« katoličani, ki so živeli v ozkem obalnem pasu, niso potrudili, da bi evangelizirali drugače govoreče preproste ljudi v notranjosti dežele.

Leto 1967 je bilo leto treh pomembnih navodil za izvajanje konstitucije o bogoslužju: *»drugega navodila«, navodila o glasbi* in *navodila o češčenju evharistične skrivnosti*. Razumljivo je, da so vsa razlagali v številkah LMD (90-92). Tudi v slovenskem prevodu jih je bilo mogoče izdati takoj, začela pa je izhajati pastoralna revija *Cerkev v sedanjem svetu*. To je bilo znamenje poglobljenega pastoralnega delovanja hkrati z različnimi oblikami srečanj, seminarjev in kongresov, med drugim tudi za liturgično vzgojo, kakor jo je zahteval koncil. Že leta 1968 je bila v reviji posebna številka (3-4) posvečena bogoslužju.

V tem letu 1968 so v Rimu izdali prve prenovljene liturgične knjige, posamezne dele pontifikala in obrednika (ordinacije, krst, poroka, pogreb), nove ev-

haristične molitve, nato še prenovljeni mašni obred, koledar in lekcionar ter končno ves Rimski misal. Seveda so vsako knjigo temeljito predstavili v LMD v letih 1968 do 1970, prav za srebrni jubilej revije: št. 100 je izšla ob koncu leta 1969.

Prenavljanje bogoslužja se seveda takrat ni ustavilo, izšel je še novi bogoslužni molitvenik *Liturgia horarum* namesto starega brevirja, prav tako še novi deli obrednika in pontifikala. Vse to je bilo treba predstaviti v naslednjih številkah LMD. Prenovljene bogoslužne knjige je bilo treba povsod po svetu prevesti v domači jezik in jih prilagoditi domačim potrebam. Tudi o tem je mogoče najti v LMD poročila za delo v frankofonskem območju, ki je poleg Evrope obseglo tudi številne afriške dežele in del Kanade.

Isto delo je v teh letih bremenilo tudi maloštevilne slovenske liturgične delavce, kajti pripraviti je bilo treba prav toliko prevodov kot za milijonske narode. Nadškof dr. Jožef Pogačnik, ki je na drugem zasedanju koncila sopodpisal Konstitucijo o bogoslužju, je zelo spodbujal hitro delo prevajalcev v okviru Slovenskega medškofijskega liturgičnega sveta, slovenski škofje pa so prevode samostojno (neodvisno od hrvaških) smeli potrjevati. Nove liturgične knjige je bilo mogoče tudi lepo natisniti in opremiti, da nas ni bilo treba biti sram pred drugimi narodi. Tiskarni Gorenjski tisk v Kranju in Jože Moškrič v Ljubljani sta se zavzeto lotili dotlej neznanih nalog, arhitekta Tone Bitenc in Jože Kregar pa sta s slikarjem Stanetom Kregarjem vred poskrbela za lepo zunanjo obliko, kakor za liturgične knjige zahtevajo cerkveni predpisi. Podobno kot Francozi v LMD smo tudi pri nas predstavljali novosti in spremembe v *Cerkvi v sedanjem svetu*, za širši krog vernikov pa v *Družini*, naslednici *Oznanila* in mariborskega *Verskega lista*. Seveda so naši članki le drobiž v primerjavi z razpravami v francoski reviji, a z našimi maloštevilnimi sodelavci kaj več ni bilo mogoče napraviti.

V francoskem okolju so se prevajalci lahko naslanjali na zelo razvejano biblično gibanje, zato so avtorji v LMD in na kongresih opozarjali na tesno povezanost liturgije z Biblijo, seveda pa so imeli na voljo tudi druge specializirane revije. Pri nas je bilo mogoče že pred koncilom (1959-1961) natisniti prevod celotnega Svetega pisma, ko pa je bilo treba pripraviti nove lekcionarje in nove molitvene knjige z velikim deležem psalmov v njih, smo stali pred zelo težko nalogo: kako brez mlajših biblicistov, ki so takrat šele študirali, omogočiti brez zamude liturgična biblična besedila. Glasno branje namreč zahteva drugače prilagojeno besedilo kot pa tiho branje v knjigi; objavljeni prevod je bilo treba hitro pripraviti za natis, saj ne bi bilo odgovorno še nekaj let pustiti vernike brez žive Božje besede pri maši.

Ko je leta 1970 izšla prenovljena latinska molitvena knjiga, naslednica starega brevirja, so veliki narodi takoj začeli izdajati vsaj začasne prevode obsežne knjige, saj so nekateri narodi imeli prej tudi brevir že preveden. Francozi so novo knjigo predstavili v št. 105 LMD. Slovenci sprva nismo upali niti misliti na prevod in tisk tako obsežne knjige za tako malo uporabnikov. Zato smo prek knjigarn poskrbeli uvoz latinske izdaje za vse naše duhovnike, le uradna navodila so s komentarjem vred leta 1972 izšla v knjižici *Molitveno bogoslužje*, kakor smo novo liturgično knjigo izvirno poimenovali. Zlasti mlajši duhovniki, redovnice in vsaj nekateri laiki pa so si močno želeli molitveno knjigo imeti v slovenščini. Člani prevajalske komisije so se na pobudo škofov lotili tega dela, čeprav je bilo prav pomanjkanje ustreznega prevoda Svetega pisma velika ovira. V letih 1976 in 1977 sta končno izšli dve molitveni knjigi in pet zvezkov beril za uro

bogoslužnega branja. To izvirno razdelitev smo izbrali zato, ker so se tudi redovnice odločile, da bodo sprejele skupno molitveno knjigo, beril pa niso potrebovale in jih je bilo zato mogoče natisniti v manjši nakladi. Prav ta tehnična rešitev je finančno omogočila izid tako obsežnega dela.

Revija *La Maison-Dieu* je po letu 1975, ko so izšle glavne latinske in prevedene liturgične knjige, obravnavala različna vprašanja, tudi antropološka, pa o praznovanju nedelje, zakramentu zakona, Svetem pismu v bogoslužju, cerkveni glasbi, liturgičnem prostoru, posvečevanju časa in še vrsto drugih. Avtorji, ki so bili znani že iz prejšnjih letnikov, so poglabljali snov na temelju liturgične prakse, nastopali pa so tudi vedno mlajši pisci. Zanimivi sta številki 155 in 156 LMD, v katerih so leta 1983 ob dvajsetletnici koncilske konstitucije iz tedaj že dostopnega koncilskega arhiva navedli, kakšne predloge so škofje na koncilu imeli za posamezne člene konstitucije.

Predaleč bi nas zavedlo, če bi tudi naslednja leta do jubilejne številke 200 pregledali tako podrobno. Morda bo dovolj, če ob vsebinskem kazalu zadnjih desetih let vsaj naštejem, kakšne nove stvari so pisci obravnavali.

Koncil je omogočil ne samo prevajanje latinskega bogoslužja v domače jezike, ampak je odprl tudi možnost za globlje prilagajanje evropskega bogoslužja značajem posameznih narodov in njihovemu verskemu občutku. Več razprav o tej inkulturaciji je bilo v št. 179, ki je izšla leta 1989. Novo liturgično pravo so leta 1990 predstavili v dvojni številki 183/184. Pogostne so bile informacije o liturgičnem življenju in prizadevanju v posameznih deželah: Afriki, Nemčiji, Latinski Ameriki, Angliji, Argentini, Kanadi, Združenih državah, evropskih deželah (takrat je bilo mogoče nekaj podatkov o pogrebnih obredih brati tudi za slovensko področje), Franciji, Indiji, Italiji in Švici. Ni manjkalo tudi pogledov o liturgiji posameznih nekatoliških skupnosti. Tudi o zakramentih so pisali z novih vidikov, prav zanimiva bi bila najbrž primerjava starejših številk z novejšimi o isti tematiki. Vrsta prispevkov je bila objavljena seveda tudi o liturgičnih predmetih, krajih, sestavinah kot so molitve, berila, spevi, pa posebej o glasbi, praznikih in dobah cerkvenega leta. Zelo dragocena skupina razprav je posegla v zgodovino bogoslužja, ker je še vedno treba dopolnjevati tisto, kar je bilo že objavljeno.

Ker je glasba po koncilu postala res sestavni del bogoslužnih opravil, je razumljivo, da je bilo v zadnjem desetletju v številkah LMD objavljenih sorazmerno veliko prispevkov k tej tematiki, večkrat med gradivom sestankov in kongresov. Morda več kot prej je tudi razprav o ljudski pobožnosti, npr. o romanju in križevem potu pa o litanijah, saj so tudi v liturgično zelo zavzetih deželah spoznali, da ljudske pobožnosti ohranjajo svoj pomen tudi v času, ko so liturgična opravila zaradi domačega jezika vsem dostopna. Morda je liturgija včasih prezahtevna za mnoge obiskovalce cerkva in bi bile zanje bolj primerne bolj domače in lažje oblike pobožnosti. Ker je prenovljeno bogoslužje postavilo nove zahteve pred voditelja svetih obredov, je v LMD mogoče najti tudi prispevke o teh vprašanjih.

Za tiste, ki že desetletja spremljamo francosko liturgično slovstvo, je polno spominov seveda tudi kazalo avtorjev, ki so v LMD pisali v tem polstoletju in je objavljeno v št. 200. Mnogi izmed pionirjev so že odšli v večnost, revija se jih je spomnila ob smrti, njihovi članki pa ostajajo, vsaj nekateri, trajno koristno branje. Ob tej ugotovitvi lahko opozorim na skoraj sočasno objavo osebnih bio-bibliografij liturgičnih raziskovalcev različnih narodov, ki jo je v nemški reviji

Archiv für Liturgiewissenschaft v št. 3 letnika 1993/94 za leta 1983 do 1992 objavil Martin Klöckener, saj je vključil tudi francoske liturgične avtorje. Ko sem pa že segel na nemško liturgično področje, lahko opozorim še na kazalo, ki ga je za prvih štirideset let izdala nemška revija *Liturgisches Jahrbuch*, glasilo nemškega Liturgičnega instituta v Trierju. Seznam avtorjev te revije vsebuje le nekaj francoskih imen, v LMD pa je nemških kar nekaj več.

V reviji LMD so seveda sproti najavljali tudi ustanovitev in delo študijske ustanove Institut supérieur de liturgie, ki so jo v povezavi s pariško katoliško univerzo (Institut catholique) ustanovili člani CPL. V prvem obdobju so se tam izobraževali (do magisterija in doktorata) zlasti profesorji liturgike, kakor je tako pripravo zahteval koncil, pozneje pa so organizirali strnjen študij v blokih predavanj, katerih se udeležujejo tisti, ki bi radi poglobili znanje iz liturgike.

Ne smemo prezreti še enega področja, ki je ves čas navzoče v reviji LMD: pregled in predstavitev znanstvene liturgično-raziskovalne literature različnih jezikov in tudi opozarjanje na izdaje, koristne za liturgično prakso. Bralcem, ki so seveda v največji meri s francoskega jezikovnega področja, so tako odpirali pogled v druge dežele, kjer izhajajo dela v nemščini, angleščini, španščini in italijanščini. Teh pregledov res ni toliko, kot jih v vsakem zvezku vsebuje že omenjeni *Archiv für Liturgiewissenschaft*, a vendar smo tudi bralci LMD vsaj glavne izdaje mogli spoznati po vsebini. Seveda ob tem boleče čutimo, da večine teh del ni na voljo v nobeni naši knjižnici.

Preden se poslovimo od revije jubilantke, si pobliže oglejmo zadnje štiri letnike, v katerih so posamezne številke, kot je navada v vseh desetletjih, posvečene določeni tematiki, ne da bi zanemarili kako prav takrat nujno področje zunaj obravnavane teme. V številkah 185 do 199 so izmed zakramentov obravnavali uvajanje odraslih v krščanstvo (185), duhovniške ordinacije (186), evharistično molitev (191) in mašni obred (192); od zakramentalov pa pogreb – stanje v evropskih deželah (196), kakor je bilo že omenjeno. Obravnavali so tudi Božjo besedo in njeno mesto v bogoslužju: v št. 189 in 190 so predavanja mednarodne skupine Societas liturgica, ki so bila leta 1991 v kanadskem Torontu. Predavanja s kolokvija, ki so ga v istem letu v Parizu organizirali liturgični, glasbeni in cerkvenoglasbeni institut in je bil posvečen čutnim razsežnostim bogoslužja, so pod naslovom »videti, slišati, okušati« objavili v št. 187 in 188. Podrobneje približati vsebino teh predavanj tudi našim bralcem (kakor sem pred časom delal za bralce *Nove poti*) bi bilo tudi zdaj koristno. Prav tako z vsebino številk 193 in 197, ko so leta 1993 razpravljali o liturgičnem prostoru člani Societas liturgica na kongresu v švicarskem Fribourgu. Ob različnih priložnostih so bila predavanja o pevskih zborih, organistih in petju sploh, kar je objavljeno v številkah 198 in 199.

Zunaj teh simpozijev in kolokvijev so v št. 194 govorili o vlogi laikov v pastoralno-liturgičnih opravilih, ko se jih udeležujejo kot sodelavci, včasih pa tudi kot voditelji obredov. V št. 195 pod naslovom Emmaüs beremo prispevke o liturgiji in molitvi.

Ob koncu tega listanja po tisočerih straneh liturgičnega beriva se mi zdi res škoda, da v zadnjih letih nismo našli priložnosti slovenskim bralcem približati vsaj od časa do časa drobec tega bogastva. S tem bi vsaj nekoliko zapolnili vrzel, ki jo pri nas občutimo glede izobraževanja in uvajanja v bogoslužno življenje, kar pogrešajo tako laiki kot duhovniki. Morda se bodo ob branju tega pregleda tudi mlajši liturgični sodelavci odločili to ali ono iz svojega znanja posredovati v naše domače okolje. Prav tako kot za revijo, ki smo jo pregledali,

velja to za drugo revijalno in knjižno slovstvo, ki izhaja po svetu, pa je celo tisto, kar imamo na voljo v naših knjižnicah, premalo izkoriščeno.

Povzetek: **Marijan Smolik, Pol stoletja prenovljenega bogoslužja**

Jubilej revije *La Maison-Dieu,* ki je v Parizu začela izhajati pred pol stoletja, je priložnost, da vzporedno z dogajanjem v vesoljni Cerkvi, kakor je odsevalo v tej reviji, pregledamo tudi liturgično dogajanje v Cerkvi na Slovenskem zadnjega pol stoletja.

Prvih 12 let izhajanja te revije pri nas nismo poznali, ker so bile naše meje še neprepustne za tujo literaturo. V slovenskih verskih listih so samo na kratko poročali o liturgičnih reformah papeža Pija XII. Ko so pozneje mednarodni stiki postali možni, je bilo po koncilu mogoče izvajati prenovo liturgije vzporedno z drugimi narodi. Pri tem nam je bila v pomoč tudi revija La Maison-Dieu. Koncilska navodila in prenovljene liturgične knjige smo podobno kot v Franciji in v drugih deželah ne samo lahko prevajali, ampak tudi komentirali na sestankih in zborovanjih. V revijah *Nova pot* (1949-1970), *Bogoslovni vestnik* (1965-), *Cerkev v sedanjem svetu* (1967-), *Cerkveni glasbenik* (1976-) in *Božje okolje* (1977-) smo na kratko povzemali, kar so v Parizu bolj na široko obravnavali v letnikih svoje revije. V zadnjih letih pri nas nekoliko manj poročamo o tem, kar piše v *La Maison-Dieu.*

Summary: **Marijan Smolik, Half a Century of Renewed Liturgy**

The anniversary of the journal *La Maison-Dieu* that started to be published in Paris half a century ago is an opportunity to examine the liturgical events in the Slovenian Church during the last fifty years parallely to the events in the universal Church as reflected in this journal.

During the first twelve years the journal *La Maison-Dieu* was not known in Slovenia since the borders were completely closed for any foreign literature. Slovenian religious newspapers only shortly reported on the liturgical reforms by the Pope Pius XII. When later international contacts became possible, the reform of liturgy could be carried out parallely to other countries. And the journal *La Maison-Dieu* was very helpful. Instructions of the Second Vatican Council and revised liturgical books were not only translated but also commented in meetings and conferences. Specialist journals *Nova pot* (1949-1970), *Bogoslovni vestnik* (1965-), *Cerkev v sedanjem svetu* (1967-), *Cerkveni glasbenik* (1976) and *Božje okolje* (1976-) brought short summaries of what was treated at length in the numbers of the said French journal. In the recent years reports from *La Maison-Dieu* have been less frequent.

A. Slavko Snoj

Perspektive homiletičnega oznanjevanja

Uvod

Znano je mnenje, da je oznanjevanje v razvitem svetu zašlo v krizo. Občutijo jo predvsem tam, kjer se omejujejo na posredovanje vere v svetopisemskega Boga zgolj z besedo in jim ne uspe, da bi ga predstavili kot delujočega v življenjskih izkušnjah ljudi.[1] To razpravo pa odpiramo s hipotezo, da bo oznanjevanje lahko tudi v bodoče perspektivno, če bo usmerjeno v reševanje vprašanj osebnega in družbenega življenja, če bo odkrivalo osvobajajočo alternativo, ki jo posredujemo (komuniciramo) z oznanjevanjem evangelija.[2]

Oznanjevanje je zelo širok pojem. V tej razpravi se omejujemo na oznanjevanje pri bogoslužju, natančneje na homilijo, čeprav so pomembne tudi druge njegove oblike, še zlasti kateheza izven bogoslužja in evangelizacija na različnih področjih počlovečenja (humanizacije).[3] Naj še pripomnimo, da bomo namesto bogoslužne homilije včasih uporabili tudi besedo pridiga (kakor je to tudi v cerkvenih dokumentih), zavedajoč se, da je splošnejša in hkrati bolj domača.

Najprej se bomo ustavili ob pregledu evropske (in naše) vernosti. Nato bomo – v iskanju primernega sloga za novo evangelizacijo – primerjali nekatera retorična merila s homiletičnimi posebnostmi oznanjevanja. Slednjič bomo homilijo predstavili kot most za komuniciranje med Bogom in človekom.

1. Oblike vernosti in smernice za oznanjevanje

Na naši celini se že dolgo časa uveljavljajo združevalni procesi. Za načrtom o Evropski gospodarski skupnosti (EGS) je dozorela misel o tesnejšem političnem povezovanju v Evropsko zvezo (EZ). Ob teh gospodarskih in političnih povezavah se je treba vprašati, kako pa je z duhovno edinostjo Evrope in katere so njene vrednote.[4]

[1] Prim. R. Bucher, *Verkündigung,* v: *Handwörterbuch religiösen Gegenwartsfragen,* Herder, Freiburg 1986, 485.

[2] Pavel VI. pravi v apostolski spodbudi *O evangelizaciji* (1975), Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1976: »Evangelizirati pomeni za Cerkev prinašati veselo oznanilo v vse plasti človeštva in z vplivom tega oznanila od znotraj spreminjati in prenavljati človeštvo« (OE 18).

[3] *Izjava škofovske sinode o Evropi* (1991), v: *Katoličani v Evropi,* CD 49, Družina, Ljubljana 1992, 10.

[4] Belgijski pastoralist Jan Kerkhofs SJ (Louvain) in Nizozemec Raud A. de Moor (Tilburg) načrtno raziskujeta evropske vrednote. Prvo raziskavo je njuna skupina (European Value System

Z vidika sociologije religije je Evropa zelo heterogena celina. Poenostavljen opis njenega položaja ne ustreza resnici. Evropa ni enoumno krščanska, pa tudi ne nereligiozna. Skoraj dve tretjini Evropejcev se ima za verne. Te podatke raziskave o evropskih vrednotah (1990/91) objavlja ter interpretira dunajski pastoralist in kerigmatik P. M. Zulehner v knjigi *Wie Europa lebt und glaubt.* Knjiga obravnava najrazličnejša področja osebnih in družbenih vrednot, ki ponazarjajo, kako v Evropi živimo (pet področij kulture) in kako verujemo. Gre za poskus diagnoze kulture. Tu navajamo le nekaj podrobnosti s področja vernosti in cerkvenosti.[5]

Evropa ni ateistična. Najvišji odstotek tistih, ki se imajo za ateiste, je v bivši Vzhodni Nemčiji (19%) in Franciji (11%). V Sloveniji jih je 4.2%. Evropsko povprečje pa je 4.5%.

Za Evropo je značilna rahla rast v smeri nejasne osebne religioznosti. O svoji vernosti so naši srednješolci v raziskavi Mladina '93 odgovorili takole: »prepričan vernik sem in sprejemam vse, kar me uči vera«: 10.6% (leta 1985 le 7.6%); »religiozen sem, vendar ne sprejemam vsega, kar me uči vera«: 23.0% (leta 1985 okrog 16%); »dosti premišljujem o tem, vendar ne vem, ali verjamem ali ne«: 23.9% (leta 1985 okrog 17%). Pomenljiv je tudi odgovor: »nisem religiozen, čeprav nimam ničesar proti religiji«: 22.4% (leta 1985 pa okrog 34%).[6]

Odnos vernikov do Cerkve kot ustanove je v nekaterih deželah Evrope zelo zapleten. Tudi pri nas slabi konfesionalna pripadnost oz. zunanje izražanje religioznosti v Cerkvi kot organizaciji in redni obisk nedeljske maše. Vendar je pri nas celo med dijaki povprečje rednih nedeljnikov 21.2%. To so hkrati naši redni nedeljski »poslušalci«.

Evropa torej ni razcerkvenjena, pač pa razvejana na več različnih tipov vernosti. Odslej je tudi v Sloveniji sprejeta mednarodna tipologija, ki obravnava vernost na osnovi dveh spremenljivk: pojmovanja o Bogu in udeležbe pri bogoslužju.[7] Tako lahko opredelimo pet različnih vrst (tipov) vernosti. Odstotki veljajo za Slovenijo:

— A — cerkvena vernost, ki jo označimo s teističnim pojmovanjem o Bogu in rednim obiskovanjem cerkvenih obredov (13.4%);

— B — kulturno-cerkvena vernost, za katero je značilno deistično pojmovanje o Bogu in redno obiskovanje verskih obredov (14.5%);

— C — religiozni tip vernosti s teističnim pojmovanjem o Bogu in priložnostnim obiskovanjem verskih obredov (8.6%);

— D — kulturno-religiozni tip vernosti z deističnim pojmovanjem o Bogu ter priložnostnim (ne)obiskovanjem cerkvenih obredov (28.2%);

Study Group) izvedla v letih 1981/83, drugo pa 1990/91. Na prvi je sodelovalo 28 754, na drugi pa 35 731 vprašanih iz 25 evropskih dežel (vključno z bivšo Vzhodno Nemčijo in Slovenijo).

[5] Prim. *Wie Europa lebt und glaubt,* Patmos, Düsseldorf 1993, 234-240.

[6] Prim. M. Ule, V. Miheljak, *Prihodnost mladine,* DZS, Ljubljana 1995, 107, in istih avtorjev *Raziskava Mladina '93* (delno poročilo), ki je bila izvedena na FDV in jo je financiralo Ministrstvo za šolstvo in šport, Ljubljana 1993, 17. Obakrat je v razlagi odgovora anketirancev: »prepričan vernik sem in sprejemam vse, kar me uči vera«, naveden star podatek 7.6% iz leta 1985, namesto novega 10.6% iz leta 1993.

[7] Prim. N. Toš, *Religioznost in nereligioznost 1968-1993,* v: Razgledi 42 (1993), št. 25, 13-16.

– E – nereligiozni tip; zanj je značilno zanikanje obstoja Boga oz. neopredeljenost do vprašanja o Bogu ter priložnostno (ne)obiskovanje verskih obredov (35.3%).

Opažamo, da pri nas prevladuje kulturno-religiozni, D tip vernosti, ki kaže na bledo (neosebno) krščansko pojmovanje Boga in na občasno obiskovanje obredov.

Zulehner ugotavlja, da tudi neopazno-osebna, še bolj pa občestveno-doživeta vernost počlovečuje ljudi. Pomaga jim najti življenjski smisel ob vprašanjih veselja in trpljenja, od življenja pred rojstvom pa vse do smrti. Pomembna življenjska obdobja jim utrdi z gotovostjo in ljubeznijo. Poživlja življenjsko pomembna razmerja partnerstva, zvestobe in zaupljivosti. Vse to pa ne na osnovi moralnih zahtev, temveč na osnovi zakoreninjenosti ljudi v skrivnost, ki je Bog. Vera pa je iz oznanila (prim. Rim 10, 17). Oznanjevanje teh vrednot je torej perspektivno, ker nudi sodobniku resnično alternativo življenjski praznini, ki ga ogroža. Na osnovi Zulehnerjevih ugotovitev povzemimo nekaj smernic za oznanjevanje.

1. Samoocenjevanje ljudi z vidika sociologije religije moramo vzeti resno. Oznanjevalec ne bi bil pravičen do ljudi, ki se imajo za verne, če bi jih posplošeno ocenjeval kot sekularizirane ali brezbožne. (Seveda ostane odprto vprašanje, kaj pomeni subjektivna religioznost.)

Natančen opazovalec lahko ugotovi, da pojma sekularizacije ne uporabljamo več ali le zelo redko, da bi označili razliko med cerkvenimi in družbenimi (svetnimi) ustanovami. Pogosteje pa ga uradni cerkveni dokumenti še vedno zelo poljubno uporabljajo v slogu predmodernega časa. Če bi hoteli z izrazom sekularizacija razvrednotiti sodobni svet in njegove dosežke, bi s tem poniževali tudi človeka. Prekinjali bi oznanjevalni dialog, še predno bi lahko preko mosta sodobnega sveta in njegove kulture napeljali k človeku odrešenjski evangelij.

2. Pojmovanja o Bogu kot višjem bitju ne smemo tako zlahka in prehitro oceniti kot pogansko in nekrščansko. Mnogi ljudje dokazujejo, kako si s pomočjo predstave o Bogu kot Stvarniku in Zakonodajalcu razlagajo uganke sveta. Kdor teološko in pastoralno ne bi cenil takega pojmovanja mnogih ljudi, bi spregledal, da so te predstave tesno povezane z odgovori iz krščanskega razodetja. Tisti, ki pa vztraja pri opisovanju Boga kot »višjega bitja«, lahko zdrsne v ošabno tajitev Boga ali uporno brezbrižnost.

3. Mnogi ljudje si prizadevajo, da bi vedno bolj ovrednotili verska praznovanja, zlasti ob pomembnih življenjskih vozliščih. Ta praznovanja so povezana s posamično življenjsko zgodbo (biografijo) ljudi. Preprosto kažejo, da je ta želja zakoreninjena na predrazumski ravni, saj jo tudi na razumski ravni ni lahko izkoreniniti, celo pri ljudeh, ki se imajo za neopredeljene, neverne ali ateiste.

4. Oznanjevalci bodo imeli v bodočnosti veliko nalogo, da bodo podpirali (tudi »necerkveno«) osebno vernost ljudi. Taka osebna in morda neopazna oblika vernosti je namreč za ljudi zelo pomembna in jim je v veliko pomoč pri oblikovanju njihovega življenja. Seveda ji preti tudi nevarnost, da bi zaradi izrazite osebne zaznamovanosti (p)ostala biografsko in kulturno brez moči. Cerkev bo v bodoče nesebično služila in se razdajala vsem ljudem, da bi razvili in utrdili svojo vernost. Tudi to je njena diakonijska naloga.

5. Osebno versko doživljanje postaja v veri neprijaznem okolju vedno bolj izhodišče za spletanje mreže razmerij med kristjani. Brez osebnega verskega doživljanja bosta v postmoderni družbi krščanstvo in cerkvenost nemogoča. Med

najpomembnejšimi nalogami Cerkve v Evropi in tudi pri nas je ustvarjanje osebnega verskega doživljanja. Gre za mistagogijo, ki uvaja vernike v svete skrivnosti. To je ena od osrednjih pastoralnih nalog, za katero se je živo zavzemal že K. Rahner.[8] V odnosu do mladih vernikov je ta naloga še bolj pereča. Belgijski kardinal Danneels je kritičen do moralizirajočega pridiganja, zavzema pa se za oznanjevanje, ki bo odkrivalo lepoto vere. Cerkev se mora potruditi, da bo utirala dostop do sveta lepote (estetike) vere zlasti tam, kjer človekov duh trepeta v globini duše. Dobesedno pravi: »Predstavite mladim umetniška dela, pomagajte jim odkriti največja dela literature, Svetega pisma, poezije, globinsko lepoto krščanstva... in vrata se bodo odprla.«[9] Vrata v prostranstvo doživljanja.

6. V Cerkvi se moramo znebiti še vedno navzočega razsvetljenjskega mišljenja, da je namreč vredno le tisto, kar je učinkovito in koristno. Prvi smisel in pomen vernosti ni v tem, da čimveč napravimo, temveč da postanemo znamenje alternativnega življenja – priče. Naša poglavitna oznanjevalna sredstva so podobe (metafore), simboli in pripovedi. Zlasti življenjske zgodbe posameznikov. Poglavitni cilj oznanjevalne dejavnosti je doživetje tiste skrivnosti – Boga, »v katerem živimo, se gibljemo in smo« (Apd 17, 28): uvajanje v svete skrivnosti (mistagogija). Zahteva, da bi bilo več mistagogije in manj moraliziranja, ni beg Cerkve v notranjost. Tistemu, ki je zaskrbljen za zunanjost, za moralo in politiko, je treba reči: Šele ko se človeška duša znebi osebne psihološke in duhovne revščine in s tem doživi milost srčnosti, se družbeni morali odpro vrata. Oznanjevanje, ki indoktrinira vernike, je obsojeno na neuspeh. Tisto pa, ki je usmerjeno v mistagogijo, ima bodočnost. Cerkev bo v moralnem in političnem pogledu v prihodnje bolj zadržana, gojila pa bo več mistike. Prav s tem pa bo postala tudi močnejša njena moralna in družbena moč.

7. Pri krščanskem oblikovanju verskega doživljanja naj bo Cerkev pozorna na bistvene vsebinske sklope. Osrednja vsebina krščanskega verovanja je Bog in so nebesa, to pa se dotika tudi človeka in njegovega greha. Ni čisto res, kar se ljudem včasih lahkotno podtika, da namreč živijo v cenenem verskem optimizmu. Zlo in greh dobro zaznavajo. Prav tako tudi smrt in vstajenje. Bolj ob robu sta pekel in hudobni duh. Tako kažejo raziskave o evropskih vrednotah.

Za evropske kristjane je mnogo premalo, če bi se sklicevali le na svojo krščansko dediščino. Usposobiti se morajo za to, »da se v srečanju z osebo in oznanilom Jezusa Kristusa ponovno odločijo glede svoje prihodnosti.«[10] Papež Janez Pavel II. je z apostolskim pismom o pripravi obhajanja jubilejnega leta 2000 predstavil »pastoralni in oznanjevalni načrt« za prihodnja leta. Za leto 1997 je tema Jezus Kristus.[11]

Malo je krščanskih dežel v Evropi, kjer posredovanje vere poteka še preko celotne kulture. Ponekod se to dogaja nemoteno vsaj še v manjšem krogu družin. Zato povsod potrebujemo tak slog oznanjevanja, ki bo pospeševal osebno versko doživljanje v občestvu Cerkve. Če manjka osebnostna verska razsežnost, sočasno manjkajo tudi doživetja za krščansko in cerkveno »obdelavo«. Tudi z vidika posredovanja (komuniciranja) vere še enkrat poudarimo: Treba je

[8] Prim. P. M. Zulehner, *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner*, Patmos, Düsseldorf 1984.

[9] F. Ardusso, *Confessioni di un cardinale*, v: *Jesus* 17 (1995), št.3, 113.

[10] *Izjava škofovske sinode o Evropi*, n. d., 2.

[11] Prim. *V zarji tretjega tisočletja*, CD 58, Družina, Ljubljana 1995, 40.

ustvarjati kraje in ozračja, primerna za mistična doživetja.[12] Mistagogija postaja prednostna naloga oznanjevalcev.

2. Slog evangelizacije in posebnosti homiletike

Odpiranje »religioznega tržišča« še zlasti pa zavest oznanjevalca o njegovem poslanstvu (»zakaj gorje meni, če evangelija ne bi oznanjal« — 1 Kor 9, 16) lahko vodi v slog oznanjevanja, ki bi ga mogli opredeliti kot *indoktrinacijo*: svet in njegove pojave ter človeka in njegovo delovanje bi ocenjevali negativno, oznanjevalce pa kot prinašalce evangeljskega daru. To bi pomenilo, da hudobnemu svetu prinašajo dobrega Boga. Tak slog je značilen za monološko oznanjevanje.

Drug, dialoški in hkrati komunikacijski slog oznanjevanja, za katerega se zavzemamo, pa imenujemo *inkulturacija* ali postopno usidranje evangelija v celotno kulturo kake dežele in ljudstva. Sloga se med seboj razlikujeta, imata pa tudi nekaj skupnega, kar je zelo pomembno. Skupno je dejstvo, da je Bog zaupal Cerkvi dar evangelija, po katerem dobi Božji načrt z ljudmi srečen razplet. Ta skupni temelj pa navdaja oznanjevalce z globokim mirom. Veseli smo tega velikega temeljnega strinjanja (konsenza). Nova evangelizacija namreč »ni nikakršen program za tako imenovano 'restavracijo' nekdanje Evrope, temveč pomoč in spodbuda za odkritje lastnih krščanskih korenin in za vzpostavitev globlje civilizacije, ki bo bolj krščanska in zato bolj človeška.«[13]

Ko mislimo na inkulturacijo evangelija, gledamo na svet diferencirano. V njem vidimo dobro in zlo. Nismo vneti optimisti, pa tudi ne zagrenjeni pesimisti. Inkulturacija evangelija se uresničuje na osnovi razodetja, da je Bog od vsega začetka navzoč v svetu, da njegov Duh ne deluje zaman in da je nepretrgoma zvest svojemu stvarstvu (prim. 5 Mz 32, 4). Svetovna zgodovina je obenem že tudi zgodovina odrešenja. Po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru smo sprejeli to stališče. Gre za zaupanje v zvesto navzočnost Boga v svetu in med ljudmi.

Po drugi strani pa se Božje delovanje v zgodovini vedno znova »lomi« na nepopolni svobodi človeka, na teži njegovih odločitev. Žalost zaradi krivde, zavedanje o krhkosti in nemoč delati dobro... to so univerzalne izkušnje, za katere nihče — kljub različnim razlagam — ne more reči, da nimajo odtujevalnega in dramatičnega pomena. Za marsikakšno retorično govorjenje dokažejo, da je laž in demistificirajo toliko utvar.[14]

Okoliščine v svetu so — glede na odrešenje — torej različne. Vedno so navzoči odrešenjski pa tudi neodrešenjski vidiki teh okoliščin in ni jih mogoče ločiti med seboj. Včasih dajemo vtis, da smo zapadli razsvetljenjskemu pojmovanju (deizmu), ko pravimo, da je bil Bog na delu le na začetku sveta. Še danes je tako pojmovanje o Bogu prevladujoče med kristjani pri nas in v mnogih deželah Evrope. Zulehner pravi, da tudi kot Cerkev v celoti ne dojamemo delujoče Božje navzočnosti v zgodovini. Če bi jo dojeli, ne bi toliko delali za razvoj. Saj Bog lahko tudi brez nas pripelje svet do dobrega konca. In ga je že

[12] Prim. G. Danneels, *Evangelizacija »sekularizirane Evrope«*, v: *VI. simpozij evropskih škofov* (1985), CD 29, Družina, Ljubljana 1986, 8.

[13] *Izjava škofovske sinode o Evropi*, n. d., 3.

[14] Prim. G. Gatti, *Lettura sapienziale della libert cristiana*, v: *Il sistema preventivo verso il terzo millennio*, Salesianum, Roma 1995, 111.

pripeljal z vstajenjem Jezusa Kristusa. Evangelizacija kot inkulturacija je torej izrazito inkarnatorično pojmovano oznanjevanje evangelija.

Poslanstvo oznanjevalcev je, da delujejo z neko kritično lojalnostjo in z ljubečo navzočnostjo. Zato potrebujejo temeljito diagnozo kulture. Dejstva morajo vedno znova presojati v luči evangelija in razlikovati kar je odrešenega od tistega, kar potrebuje odrešenje. S posredovanjem odrešenega življenja postajajo kritični do znakov smrti v evropski kulturi. Le iz te kritično-ljubeče navzočnosti v svetu lahko oznanjevalci izpolnijo svojo nalogo, ker jim omogoča kritično-ljubeč odnos do sodobne kulture. Pridobljena spoznanja na področju humanističnih in družbenih ved morajo nato zopet preizkusiti v soočenju z evangelijem.[15]

Kako sedaj odgovoriti na vprašanje, ali so splošna retorična merila primerna tudi za novo evangelizacijo, natančneje, za homiletično oznanjevanje? Pavel VI. v znameniti okrožnici o dialogu Cerkve s svetom na to smelo odgovarja: »Treba je poiskati zakone, po katerih to oznanjevanje postane preprosto, jasno, močno in dostojanstveno, da se tako znebimo naravne nebogljenosti v uporabljanju tako vzvišenega in skrivnostnega orodja, kakor je Božja beseda, in da v plemenitem tekmovanju postanemo podobni tistim, ki z umetnostjo govora v naših časih dosegajo kar največji vpliv, ko jim je dano govoriti tam, kjer se oblikuje javno mnenje ljudi.«[16] Skladno s tem se nekateri avtorji odločno zavzemajo za upoštevanje retorike pri homiletiki.[17] Homiletična navodila v raznih cerkvenih dokumentih pa bolj zadržano pravijo, da morajo oznanjevalci retoriko sicer (po)znati, oznanjajo pa naj po homiletičnih merilih, novejših navodilih Cerkve, zdravih zgledih sodobnih oznanjevalcev, še zlasti pa iz svoje pričevalske osebnosti.

Ustavimo se ob nekaterih primerih, ki kažejo, kako homiletična merila res presegajo retorična načela. *Retorika* je – po Aristotelu – veda, ki odkriva in uporablja vsa razpoložljiva sredstva za dokazovanje in prepričevanje pri katerikoli panogi (disciplini).[18] *Homiletika* pa je praktična teološka veda, ki preučuje pravilno oznanjevanje Božje besede v Kristusovi Cerkvi. Naj ne obuja klasične retorike v krščanski preobleki, temveč naj bo služba besede (diakonia tou logou, prim. Apd 6, 4).[19] »Pridiga prav tako ne sme popustiti pretirani retorični očarljivosti, na katero tako pogosto naletimo, ko se govori množici.«[20] Vendar tudi homiletika, zlasti pa pridigar v svoji službi, s pridom uporablja osnovna retorična načela, ki jih mora nadgraditi še zlasti tako, da prednostno upošteva homiletične posebnosti: vsebino, življenjsko bližino, razumljivost, usmerjenost v prihodnost in poslanstvo vernikov, občestvenost in komunikativnost. V tem vidimo perspektivo, v dialoško-komunikacijskem slogu pa alternativo oznanjevanja v postmoderni družbi.

[15] Prim. P. M. Zulehner, *Konsequenzen für die neue Evangelisierung des alten Kontinents*, v: *Dokumentation des Europäischen Katechetischen Kongresses*, DKV, München 1993, 40.

[16] *Svojo Cerkev* (1964), CDSB, Ljubljana 1965, 95.

[17] Prim. G. Schüepp, *Struktur und Faktoren der Predigtkommunikation*, v: *Handbuch zur Predigt*, Benziger, Zürich 1982, 36-76.

[18] Prim. Aristoteles, *Rhetorik*, Wilhelm Fink Verlag, München ^{2}1987, 7.

[19] Prim. C. Fesenmayer, *Homiletik*, v: *Lexikon für Theologie und Kirche 5*, Herder, Freiburg ^{2}1986, 461.

[20] *Direktorij za službo in življenje duhovnikov*, CD 56, Družina, Ljubljana 1994, 45.

1. Vsebina. Homilija je del besednega bogoslužja. V njej oznanjamo Božjo besedo in druga liturgična besedila, razlagamo verske resnice in pravila krščanskega življenja.[21] Razlaga naj bo celostna in neokrnjena. Retoriki namreč niso tuje veščine samovoljnega zakrivanja določenih vidikov, da bi govornik lažje dosegel postavljeni cilj. Gre ji za učinkovitost pri poslušalcih, ko lahko nagovori določena zanimanja ljudi in jih razlaga iztrgano iz sosledja in celote.

Evangeljska vsebina se glede na življenje po evangeliju lahko zdi preprosta in ne potrebuje dolgih razlag. V odnosu do različne usmerjenosti ljudi pa je zahtevna in večplastna. Ne smemo je krniti ali zlorabiti za potrjevanje osebnih enostranskih predstav o življenju. To pa seveda ne pomeni, da bi moral pridigar »vso« vsebino posredovati pri eni pridigi, pač pa da mora biti vsebina odprta za prav vse odtenke oznanila.

2. Življenjska bližina. Čeprav je pridiga tako zelo osredotočena na vsebino, je ne smemo omejevati z retoričnim načelom, po katerem naj bi poslušalcem posredovali le eno možno rešitev. V postmoderni družbi moramo imeti pred seboj različne posamične življenjske zgodbe poslušalcev. Zato nakažimo različne vidike, po katerih Bog prihaja naproti posamezniku v njegovi stiski in posebni življenjski okoliščini.

Pavel VI. pravi v spodbudi o evangelizaciji: »To pridiganje, ki je evangelizacija, ima lahko različne oblike; gorečnost daje tukaj nešteto prenovitvenih navdihov. V resnici je brez števila življenjskih dogodkov in človeških položajev, ki dajejo priložnost za obzirno, pa vendar učinkovito oznanilo, ki ga ima Gospod povedati za to priložnost.«[22]

Teološko je jasno, da Božje besede ni poleg in izven človeške besede. Božja beseda je namreč vedno v razmerju ali korelaciji s človekom, z njegovim načinom govorjenja in razumevanja. Bog ne more govoriti onstran človeške govorice. Ne gre drugače, kajti vse, kar njegova beseda zaobseže, je lahko le konkretno, je beseda za ljudi. Božjo besedo verniki srečajo v človeški besedi. To ne zmanjšuje njene vrednosti. Tako je skušal sodobni oznanjevalec, achenski škof dr. Klaus Hemmerle, dobre tri mesece pred smrtjo (1994) teološko razložiti navzočnost Božje besede v vsaki življenjski zgodbi.

3. Razumljivost. Ker je sodobni človek sit od poplave besed in naveličan poslušanja, saj živi v kulturi podobe in mogočnih sredstev družbenega obveščanja, nas vse to priganja, da za razumljivo posredovanje evangeljske blagovesti uporabljamo sodobna sredstva, ki jih je človek iznašel in izpopolnil, saj krepijo tudi moč besede.

Delne Cerkve, ki so globoko povezane z ljudmi in njihovim čutenjem, imajo nalogo, da bistveno evangeljsko vsebino prelijejo v govorico, ki jo ti ljudje razumejo. »Evangelizacija izgubi veliko svoje moči in učinkovitosti, če ne upošteva konkretnega ljudstva, na katerega se obrača, če ne uporablja njegove govorice, njegovih znamenj in simbolov, če ne odgovarja na vprašanja, ki jih to ljudstvo postavlja, če se ne zanima za dejansko življenje ... Izraz 'govorica' je treba tukaj razumeti manj v semantičnem (pomenoslovnem) ali slovstvenem smislu kakor pa v tistem, katerega bi lahko imenovali antropološki in kulturni smisel.«[23] Dodati pa je treba: Ne zapirajmo se v ustaljene klišeje, odpirajmo se igri besede,

[21] Prim. *Božja beseda pri bogoslužju* (1981), *Predhodna navodila k razporedu svetopisemskih beril pri maši*, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1983, 24.

[22] OE 43.

[23] OE 63.

razvijajmo občutljivost za lep govor, za razumevanje prispodob v metaforah in simbolih.

4. Usmerjenost v prihodnost. Vsaka pridiga mora biti usmerjena v prihodnost in v poslanstvo vernikov. Ne razlaga le tistega, kar se je zgodilo, temveč utira pot za naprej. Veščina govora nakazuje, česar še ni, a bi bilo mogoče uresničiti v prihodnosti; poslušalcu pomaga napraviti prvi korak. Milanski kardinal C. M. Martini zavrača tarnanje, ki katoliškim okoljem ni tuje in meče senco nad komunikacijo ter opozarja na zatohlost, ki nas zastruplja z brezvoljnostjo. Zavzema se za to, da bi pričevali o upanju, ki je v nas. »Pojdimo ven, povzpnimo se na strehe in na ves glas oznanjajmo svojo vero – to danes ni več samo evangeljska metafora.«[24] Še več. Danes kot včeraj in jutri ostaja živa, očarljiva in odločilna najvišja novost krščanstva v zgodovini: novost Kristusove velike noči. Ni dovolj priznavati njene zgodovinske izjemnosti. Potrebno jo je razglašati kot najpomembnejšo novico za danes, novico, ki osuplja, ki prenavlja in odgovarja na človekova najbolj tesnobna vprašanja in ga odpira za transcendenco. Gre za skrivnostno – eshatološko razsežnost, ki pa je vsa odprta v prihodnost. Ta novost presega vse kratkotrajno privlačne novosti, ki jih navadno označuje naveličano življenje zgolj horizontalne civilizacije.

5. Poslanstvo vernikov. Pridiga kristjanov ne usmerja zgolj teoretično. Njen cilj je, da bi poslušalci vero sprejeli s srcem in jo udejanili v življenju. »Za ta cilj se bo duhovnik nujno in z vso pozornostjo posvetil bližnji ali daljnji pripravi svojih liturgičnih homilij, njihovi vsebini, ravnotežju med teorijo in prakso, pedagogiji in umetnosti podajanja, pa tudi načinu izražanja, primernemu dostojanstvu pridige in poslušalcem le-te.«[25] Že smo rekli, da ni najpomembnejše tisto, kar Cerkev napravi, ampak kar oznanja. Če oznanjevanje pojmujemo kot vzgib k rodovitnemu poslanstvu, potem ima trditev globok pomen.[26]

6. Občestvenost. Ker je delovanje kristjanov izrazito občestvenega značaja, je eden od »retoričnih« ciljev pridige tudi ta, da ustvarja ozračje dialoga in možnega soglasja glede nekaterih temeljnih usmeritev občestva. Ta cilj je v krščanski skupnosti zelo aktualen. Oznanjevalce spodbuja, da pridige ne oblikujejo kot privatistično in neobvezujoče razmišljanje brez domišljije. Seveda pa na občestvo naslovljena pridiga ne zamori osebnih odločitev vernikov. Da bi imela to obeležje svobode, pa mora govornik obvladati veščino dialoškega komuniciranja, ga spodbujati in vzdrževati. To pa »brez zvijačnosti in ponarejanja, ampak z oznanjevanjem resnice pred Bogom« (2 Kor 2, 4). Pridige ne bo skrčil na priobčevanje osebnih idej, na poudarjanje lastne izkušnje, ki je ne bi potrjevalo pričevanje življenja, ali na filantropične, sociološke in psihološke razlage.[27]

7. Komunikativnost. To načelo zahteva, da mora pridiga ustrezati naslovljencem. Gre za izpolnitev pogojev za živo komunikacijo ne le med pridigarjem in poslušalci, ki omogoča komunikacijo med Bogom in človekom, temveč tudi za globljo komunikacijo v sami cerkveni skupnosti. Janez Pavel II. pravi: »Kar največjo skrb je treba posvetiti homiliji, da ne bo ne predolga ne prekrat-

[24] *Cerkev in javna glasila* (1991), CD 55, Družina, Ljubljana 1994, 29.

[25] *Direktorij za službo in življenje duhovnikov*, n. d., 46.

[26] H. J. M. Nouwen je med najbolj znanimi sodobnimi duhovnimi pisatelji. V knjigi *Pot srca, Puščavska duhovnost in sodobno oznanjevanje*, Dravlje, Ljubljana 1992 opisuje, da so umik (pred svetom), molk in molitev vir izjemne rodovitnosti tudi za oznanjevanje v naši dobi.

[27] Prim. *Direktorij za službo in življenje duhovnikov*, n. d., 45.

ka, da bo vedno skrbno pripravljena, polna vsebine in prilagojena poslušalcem ter pridržana posvečenim služabnikom.«[28]

Splošno mnenje je, naj nedeljska homilija navadno ne presega 15 minut. Pri obhajanju zakramentov in zakramentalov zlasti pa za nastope v medijih je še primernejši in morda učinkovitejši kratek nagovor, ki naj traja od 3 do 5 minut. Vendar pa je tudi to milostni trenutek za poslušalce, če oznanjevalec nagovori njihovo srce in ustvari ozračje doživljanja (afektivna raven), usmeri njihove misli v versko izkušenjsko globino (kognitivna raven) in jih navduši za apostolsko dejavnost (psihomotorična raven). Da bo zmogel uporabiti pravo miselno zvezo in jo izraziti s pravo prispodobo ter jo tudi estetsko in zanimivo govorno podati, bo upošteval še druga retorična načela in pripomočke.

3. Homilija kot most med Bogom in človekom

Po kratkem pregledu evropske in slovenske vernosti, ki je za oznanjevalce velik izziv, smo se ustavili pri nekaterih homiletičnih posebnostih oznanjevanja. Sedaj pa predstavimo še vlogo in mesto homilije, ki je konkretna oblika oznanjevanja pri bogoslužju.

Katera teološka in morda še druga načela Drugega vatikanskega cerkvenega zbora so vodila Cerkev, da je prižnico tako in hitro in brez posebnega negodovanja vernikov zamenjala za ambon kot kraj oznanjevanja Božje besede (mašnik pa ima homilijo lahko tudi »pri sedežu, stoje ali sede«)?[29] Ali pridiganje s prižnice res več ne ustreza novemu pojmovanju oznanjevanja?

Razmišljanja o postavljenih vprašanjih nam kažejo, da pokoncilska izbira mesta za oznanjevanje ni naključna in ne izhaja zgolj iz površinske odločitve, temveč iz načel, ki so izvedena iz sicer skopih tozadevnih koncilskih smernic.[30]

1. Homilija kot pravica vernikov. Sveto pismo je bilo v Cerkvi vedno jedro oznanjevanja. V zadnjih stoletjih pa se je vendar zdelo, kakor da ga Cerkev hrani skritega kot dragoceno netivo. Pri maši so verniki navadno poslušali Božjo besedo v nerazumljivem latinskem jeziku. Pridigarji so jo razlagali le v omejenem izboru. Zakramente so verniki prejemali v glavnem brez neposredne povezanosti z opravilom besednega bogoslužja. Po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru pa lahko govorimo o ponovnem odkritju Božje besede predvsem v povezanosti z bogoslužjem in zakramenti. Vzporedno s tem pa opažamo, kako je prižnica izgubila svojo vlogo.

Koncilska konstitucija o svetem bogoslužju nam je omogočila, da smo opustili nekatere oblike podeljevanja zakramentov, ki bi bile skoraj brez Božje besede. Konstitucija se ne začne z dogmatično razlago, ampak z biblično zgodovino odrešenja, z učlovečenjem. Zato homilije kot razlage odrešenjskih dogodkov posebno ob nedeljah in zapovedanih praznikih ne smemo opustiti. Priporoča pa se tudi za navadne dni, zlasti v adventnem in postnem času in ta-

[28] OK 48. Glede pridiganja laikov je dala nemška škofovska konferenca naslednje navodilo: »V primerih, ko se krajevnemu škofu zdi potrebno, katoliški laiki (moški in ženske) lahko pridigajo pri evharističnem bogoslužju v obliki 'statio' – na začetku bogoslužja, če voditelj bogoslužja ne more imeti homilije in če ni navzočega drugega duhovnika ali diakona. Tak nagovor je duhovna misel, ni pa dovoljena homilija po evangeliju«, *Herder Korrespondenz* 42 (1988), 164.

[29] *Božja beseda pri bogoslužju*, n. d., 26.

[30] Prim. A. Damblon, *Zwischen Kathedra und Ambo*, Patmos, Düsseldorf 1988, 62-110. Misli razvijamo ob nekaterih njegovih podnaslovih.

krat, ko se zbere več vernikov (prim. B 53). Namen je jasen: pri vsakem bogoslužju, ki se ga udeležijo verniki, naj bo vsaj kratek nagovor. Verniki imajo namreč pravico do razlage Božje besede.[31]

Pridigar ni le v službi Božje besede, temveč tudi v službi občestva, zato mora skrbeti, da predpise vestno spolnjuje. To poudarjajo navodila, vključno z *Zakonikom cerkvenega prava*.[32] Tako uveljavljamo zaželeno liturgično prenovo glede oznanjevanja pri bogoslužju.

2. Homilija kot del bogoslužja. Že koncilsko besedilo razlaga homilijo kot del liturgičnega opravila (prim. B 52). Ta trditev je pomembnejša kakor navodilo, da homilije ne smemo opuščati. Homilija kot razlaga Božje besede ni kakšen izvenliturgični komentar, ki bi ga pridigar lahko izrekel v poljubnem trenutku. Pridiga ima pri bogoslužju svoje mesto in s tem določeno liturgično vlogo (prim. B 35, 2). Pridiga kot oznanjevanje Kristusove velikonočne skrivnosti je torej izrazito liturgično dejanje. Oživlja in ponavzočuje skrivnost odrešenja, kar je tudi cilj in vsebina slehernega bogoslužja. Homilija tako omogoča, da verniki izkusijo Božjo svetost, saj so deležni svetih skrivnosti, ki jih ponavzočuje in razlaga. Kakovost pridige določajo koordinate bogoslužja, ki ji dajejo tudi posebno veljavo, s to razliko, da so liturgična besedila natančno predpisana, homilijo pa (kot razlago besedil) prosto oblikujemo.

3. Homilija deluje »od zgoraj navzdol« in »od spodaj navzgor«. Pri mašni pridigi prihaja Bog po Kristusu in v Svetem Duhu ljudem naproti. Pridiga ponavzoča dogodek učlovečenja (inkarnacije), ki se – rečeno s prispodobo – uresničuje v smeri *»od zgoraj navzdol«*. Kakor pri učlovečenju, ko je Bog postal človek, se veselo oznanilo »utelesi« po besedah pridigarja, ki razlaga učlovečenje. Božja pot med ljudi »od zgoraj navzdol« potrebuje človeška znamenja. Teološko so utemeljena v učlovečenju Božjega Sina in v zakramentalnosti Cerkve. Poglavitna znamenja homilije so človeške besede.[33]

Božje učlovečenje v prazakramentu Jezusu Kristusu je prototip, po katerem lahko razlagamo bistvo homiletičnega oznanjevanja. Z oznanilom Svetega pisma posedanjimo učlovečenje; enkratni dogodek odrešenja postane navzoč. Delo odrešenja postane aktualno v moči Svetega Duha. Skrivnost odrešenja, ki ga je pripravljala stara zaveza in je dosegla svoj višek v velikonočnem dogodku, t. j. Gospodovi smrti, vstajenju in poveličanju, postane pri bogoslužju razodeta in učinkovita po Božji besedi. Kar velja za celotno bogoslužje, je za homilijo posebno značilno: Božja beseda prihaja iz »nebes« k nam na »zemljo«. Kakor je Jezus v svojem času srečeval mitničarje in grešnike, tako danes po svoji besedi prihaja do vseh, ki so v sodobni družbi »mitničarji in grešniki«. *To je katabazična odrešenjska pot oznanjevanja, ki temelji na Božjem prihodu med nas.* Oznanjevanje je Božji »sestop« na zemljo med ljudi tudi danes.[34]

Ker pa je homilija del bogoslužja, je tudi bogočastno (kultno) dejanje ter ima hkrati molitveno in daritveno vlogo. Kot liturgična molitev in daritev se dvi-

[31] *Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti* (1967), 20, v: *Prenovljeno bogoslužje, Zbirka navodil*, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1981.

[32] Kan. 767, 1 med drugim pravi: »Med oblikami pridiganja ima odlično mesto homilija, ki je sestavni del bogoslužja in je pridržana duhovniku ali diakonu.«

[33] Prim. E. J. Lengeling, *Die Lehre der Liturgiekonstitution vom Gottesdienst*, v: LJ 15 (1965), 15.

[34] *Božja beseda pri bogoslužju*, 4. V opombi so še besede sv. Avguština: »Evangeliji so Kristusova usta. V nebesih sedi, vendar ne neha govoriti na zemlji.«

ga k Bogu – *»od spodaj navzgor«*. Božja slava je zato eden od njenih upravičenih ciljev. Tudi s pridigo častimo Boga. Naj bo hvalnica, ki se dviga k Očetu po njegovem Sinu Jezusu Kristusu. To se sliši nekoliko nenavadno zato, ker imamo še vedno pred očmi neko drugo (staro!) pojmovanje nedeljske pridige. Navadno pridigo smo resda komaj doživeli kot hvalnico. Pridigar je malo govoril o Božji slavi. Taka »navadna« pridiga res ni imela liturgičnega in zato tudi ne bogočastnega obeležja.

Subjekt bogoslužja in s tem tudi homilije, Jezus Kristus, še naprej daje hvalo in slavo Bogu Očetu. Kakor je bilo njegovo življenje napretrgan izraz slave Očetu, tako je pridiga spominjanje in ponavzočenje te anabazične poti. V pridigi vedno znova pripovedujemo o velikih Božjih delih, zlasti o delih odrešenja. Medtem ko jih razglašamo, želimo poslušalce navdušiti, da bi občudovali to, kar je Bog storil zanje. Kdor v Svetem Duhu dojame te pripovedi, hvali in slavi Boga. Dogodek odrešenja je tako enkraten, da se nebeškemu Očetu moramo zahvaljevati zanj. S tem pa je homilija že neposredno del evharistične zahvale. Po vsem tem, kar pri bogoslužnem shodu slišimo in obhajamo, se res spodobi in je pravično, da se zahvalimo nebeškemu Očetu. Če homilijo dojamemo tako, vidimo, da pri evharističnem bogoslužju dejansko spodbuja k bogočastju in je predgovor k evharistični molitvi. Na poseben način imata celo izraza pridiga in hvalospev (praedicatio in praefatio) nekaj skupnega, namreč hvaležno razglašanje velikih Božjih del iz vsega srca (prim. Apd 2, 11).

4. Priprava na pridigo. Kako naj pridiga postane hvalnica Bogu, lahko razložimo tudi s procesom priprave na pridigo. Pridigar je najprej sam prvi poslušalec Božje besede. Že v pripravi se pridigar sreča z Božjimi deli. Ko premišljuje veselo oznanilo, ga to spodbuja k občudovanju. Radosten je, ker ga je Bog odrešil. Samo na temelju te izkušnje lahko v pridigi oznanja odrešenje za vse ljudi. Ker ga je svetopisemsko poročilo navdušilo, poskuša navdušiti še druge. Ta izkušnja je lahko osnova za veselo hvalnico Bogu. Tako pripravljena pridiga srca poslušalcev vedno dviga k Bogu, čeprav včasih manjkajo prave besede. Te lastnosti in okoliščine, da se namreč homilija odvija v okviru zahvale (prim. Ef 5, 18 sl), vplivajo tudi na njeno vsebino in obliko. Ne pripravlja nas le na priznavanje velikih Božjih del (v izpovedi vere), že v njej sami odmeva hvalnica Stvarniku, slava Odrešeniku in čast Duhu Posvečevalcu. Ko pripoveduje, kaj je Bog storil svojemu ljudstvu nekdaj in danes,[35] vzbuja občudovanje in hvaležnost. Odstira nam Božje obličje, njegovo zvestobo in usmiljenje, odkriva pa nam tudi poklicanost človeka, njegovo dostojanstvo v Kristusu in prihodnost v Svetem Duhu. Zato homilije pri bogoslužju nikoli ne smemo opraviti z moraliziranjem ali/ter indoktrinacijo, temveč si moramo privzeti slog dialogičnega evangeliziranja in evharističnega zahvaljevanja, da bo homilija tudi po slogu sestavni del bogoslužja.

5. S čim lahko primerjamo mašno pridigo, da bi bolje razumeli njeno teološko vlogo? S prispodobo o homiliji kot mostu med Bogom in človekom.

Človek postavlja mostove, da si olajša pot iz enega v drugi kraj. Načrtuje, gradi in uporablja mostove za medsebojno srečevanje. Graditev mostov je izjemno kulturno dejanje, ker kaže človekovo voljo po komunikaciji. Dovolj je

[35] Ponovno odkritje »pripovedovanja« v teologiji novejšega časa pripisujejo J. B. Metzu. O narativni teologiji pri oznanjevanju in katehezi piše G. Stachel, *Theorie und Praxis des Curriculum*, v: *Handbuch der Religionspädagogik 2*, Benziger, Zürich 1974, 47; L. Wachinger, *Biographie als Theologie*, v: Den Glauben zur Sprache bringen, Institut für Katechetik und Religionspädagogik, Graz 1991, 40-50.

nekaj korakov pa pridemo z ene strani na drugo, preko ovire, morda brezna ali vode, ki sicer preprečuje prehod. Kdor hoče stopiti čez most, mora opustiti stranpoti. To je včasih naporno. Toda prehod je mogoč, sicer ne bi bilo niti želje, da bi poživili medsebojna razmerja. Prvi mostovi so bili najbrž čisto preprosti. Položili so drevo ali brv čez brezno ali vodo. Pozneje so gradili trdne mostove iz lesa ali kamna, železa ali betona. Tako so oviro za vedno premagali. Vsak most bistveno olajša stik med kraji in ljudmi. Če so razmerja bila že prej, jih mostovi poglobijo in utrdijo. Kdor gradi mostove med razdeljenimi bregovi, zbližuje oddaljenosti in ustvarja edinost. Je *pontifex*, graditelj mostov (v prenesenem pomenu pa to pomeni duhovnik). Le duhovni ljudje zmorejo zopet sestaviti v celoto, kar je razdeljenega.[36]

Homilija je kakor most, ki povezuje dve obali med seboj, in omogoča medsebojno izmenjavo. Olajša pot, ki je sicer kljub velikim oviram že bila. Te velike ovire homilija lahko zmanjša ali odstrani, tako da začeta povezanost vse bolj raste. Mašna pridiga je most med Bogom in človekom, ki povezuje Božjo in človeško obalo tako, da Bog še naprej vstopa v naš svet. Neskončna razdalja med Bogom in človekom je načelno premagana tudi brez homilije (kakor tudi brez bogoslužja), ker je Bog kot Stvarnik v stvarstvu navzoč. Toda človek težko najde dostop do Boga in koliko stranpoti ga zmoti, vidimo tudi danes v sodobnem newagevskem tavanju. Odkar imamo po Božjem razodetju zgrajen most oznanjevanja, je pot odrešenja mnogo lažje dosegljiva. Postala je prava bližnjica do Boga. Pobuda za to bližnjico in graditev mostu prihaja od Boga, ki rad prebiva pri človeških otrocih (prim. Prg 8, 31).

6. Homilija kot ponavzočenje odrešenja. Most je že postavljen. Jezus Kristus je nepreklicno odprl povezavo med Bogom in ljudmi. Po njem prihaja do ljudi Božja odrešenjska ponudba, ljudje pa nanjo odgovarjajo. Od Kristusovega dogodka odrešenja naprej stoji most, in njegova vloga se pri bogoslužju ponavzočuje. Po njem nenehno prihaja v naš prostor in čas Kristusova velikonočna skrivnost, tako da je brezno tudi danes lahko premostiti. Po različnih liturgičnih oblikah navzočnosti Jezusa Kristusa – ena od teh je tudi v homiliji – se odrešenje vedno znova aktualizira, dokler Gospod ne pride v slavi in bomo tudi mi za vedno z njim (prim. 1 Tes 4, 17), ne da bi potrebovali ta most.

V evangeliju beremo, kako je Jezus z Božjo močjo grešnici odpustil grehe (prim. Lk 7, 36 sl). V tistem trenutku ji je bilo podarjeno odrešenje. Danes bi nam bilo premalo, če bi se le spominjali takih dogodkov. Potrebujemo ustrezni most, ki povezuje preteklost s sedanjostjo. To je homilija, ki uspešneje kakor mnoga druga liturgična opravila liturgično postavlja v naš čas dogodke iz preteklosti tako, da so za nas danes vir odrešenja. Grešnica, ki ji Jezus odpušča grehe, ni edini primer ljudem prijazne zgodovine odrešenja. Po Svetem Duhu se milost odpuščanja preliva na nas. On je božanski arhitekt, ki bližnjico od Boga do ljudi, od preteklosti v sedanjost zdržuje vedno odprto. To opravlja s pomočjo ljudi. Pridigar je v službi te Božje-človeške komunikacije, ki deluje kakor most, da Bog približa svoja prostranstva v neposredno bližino človeka.[37] Področje Božjega in človeškega se zaradi mostu zrašča. Človekovo življenje tako postaja kraj

[36] Prim. A. Rosenberg, *Odkrivajmo simbole*, MD, Celje 1987, 114.

[37] Pravi pontifex med Bogom in človekom je Bog sam, pridigar pa le po prejetem poslanstvu in deležnosti pri njegovi službi.

odrešenja in srečanja z Bogom (locus theologicus), ena sama zgodba o čudovitih Božjih delih.

7. Zamenjava prižnice z ambonom. Za izbiro mesta za pridigo so merodajna liturgična merila. Ta presegajo zgolj retorični in komunikacijski vidik. Akustične in vizualne pogoje za izbiro mesta za pridigo je seveda treba upoštevati, saj so zelo pomembni. Vendar tu iščemo teološke argumente, ki nam odpirajo nov pogled na pridiganje po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru, v upanju, da lahko potrdijo tudi retorična in homiletična dognanja.

Izhodiščna točka za iskanje pravega mesta za homilijo je koncilsko besedilo, ki pravi, da je pridiga del liturgičnega opravila. Glede ustreznega mesta pa je rečeno le: »Primerno mesto za pridigo, ki je del liturgičnega opravila, kolikor dopušča obred, naj se označi tudi v rubrikah« (B 35, 2). Ali je to vzrok, da je prižnica tako hitro prišla iz rabe? Nobeno uradno stališče Cerkve je ni odpravilo, zato je vzrok najbrž globlji. Navadno je prižnica na vzvišenem mestu bolj spredaj, ob stranski steni cerkve, včasih pa tudi skoraj sredi cerkvene ladje. Ne bomo se ustavljali ob utemeljevanju primernosti tega mesta v določenem zgodovinskem trenutku (srednji vek) in za določeno vrsto pridig (v času katoliške obnove). Preprosto lahko sklenemo, da je prižnica na nek način zunaj liturgičnega dogajanja v ožjem pomenu besede (prezbiterija). In v tem je verjetno najgloblji razlog, da je po koncilu izgubila svojo veljavo.

Homilija, kakor jo narekuje koncil in smo jo skušali predstaviti, se prižnici ne prilega. Pri tem postaja zanimivo ponovno odkrivanje pomena simbolike. Določeno mesto ni pomembno le zaradi funkcioniranja (prižnica je lahko še danes akustično in vizuelno zelo funkcionalno mesto), ampak predvsem zaradi simboliziranja (glas govornika s prižnice se razlega visoko nad glavami poslušalcev). Mesto, ki tudi simbolno ustreza bistvu homilije pri bogoslužju, smo (ponovno!) odkrili tam, kjer je potreben most med Bogom in človekom, prezbiterijem in cerkveno ladjo, duhovnikom (»pontifexom«) in ljudstvom. Sedež (kathedra) za voditelja bogoslužja in govorniški pult (ambon pomeni izbočena ploskev, ščit) za razglašanje Božje besede zato nista le nesorazmerno skromna nadomestka prižnice.

Pridiga z ambona je znamenje, da je homilija del bogoslužja tako kakor svetopisemska berila. Bistvo homilije smo ponazorili s prispodobo mostu, ki je kraj srečanja med Bogom in človekom. Ali sedež voditelja bogoslužja ter ambon lahko simbolizirata njeno vlogo mostu? Na to vprašanje odgovarjamo v povezavi z drugo simboliko bogoslužnega prostora. Ker je cerkveni prostor (simbolno!) razdeljen za različne službe in opravila, lahko rečemo, da je v cerkvi prostor (prezbiterij), ki – po liturgičnem prepričanju Cerkve v prvih stoletjih – simbolno predstavlja področje nebeškega in Božjega ter prostor, ki simbolno predstavlja področje zemeljskega in človeškega (prostor za Božje ljudstvo). Ni težko odgovoriti, kje je primerno mesto za postavitev mostu med Bogom in ljudmi. To je sredi bogoslužnega dogajanja, v povezavi med enim in drugim simbolnim področjem. Tu je najbolj primerno mesto za tak most, za razglašanje Božje besede in za homilijo. Sedež za voditelja bogoslužja in ambon imata najbolj primerno mesto med oltarjem in prvimi sedeži za vernike.

Če je cerkvena ladja obrnjena proti vzhodu, je simbolika še močnejša. Bog, ki je v Jezusu Kristusu kakor vzhajajoče sonce (prim. Lk 1, 78), prihaja po oznanjevanju Božje besede med ljudi. Udeleženci to katabazično odrešenjsko pot lahko dojamejo zelo globoko. Pridigar, ki jim z razlago približuje odrešenjsko

skrivnost, ima za seboj oltar, simbol Božjih, nebeških prostranstev. Tudi za anabazično – bogočastno vlogo bogoslužja in homilije je taka razporeditev idealna. Pridigar sprejema molitve in prošnje vernikov ter jih z njimi vred po Kristusu usmerja k Bogu, nebeškemu Očetu.

Sklenimo to razpravo: prav na podestu, kjer je postavljen ambon, med prezbiterijem in cerkveno ladjo se Božje ljudstvo srečuje s svojim Bogom. Predvsem po dveh znamenjih to srečanje korenito presega vsako človeško pričakovanje: po homiliji in obhajilu. Pri pridigi Kristus po znamenju besede in po duhovniku, ki je v službi Besede, prihaja med nas in je resnično navzoč. Pri obhajilu se – darujoč se Bogu – mi približamo njemu in se srečamo z njim, resnično navzočim v znamenju kruha in vina, v zakramentu evharistije. Kakor je beseda naravnana na zakrament in sta povezana med seboj, tako je tudi homilija naravnana na evharistično daritev in je njen sestavni del. Prek tega mostu teče čudovita komunikacija med Bogom in človekom.

Sklep

Homiletično oznanjevanje pri bogoslužju zajame povprečno komaj petino naših ljudi. Zanje bo resnično perspektivno, če jim bomo oznanjevalci z ustvarjalno in spontano življenjsko močjo pričevanja posredovali izkušnjo, da je Bog po Kristusu nedvoumno »na njihovi strani« kot alternativa nesmislu in življenjski praznini. Perspektivnost in alternativnost vidimo v tem, »da se od raztresenega, razcepljenega in pogosto zgrešenega oznanjevanja premaknemo k povezujočemu, vsevključujočemu in radostnemu oznanjevanju. Oznanjevanje zato ne bo nič lažje, bo pa postalo preprosto; ne bo sladko in pobožno, bo pa duhovno; ne bo brez bolečine in bojev, bo pa umirjeno.«[38] Veliki evangelizatorji so bili svetniki. Potrebni so nam novi oznanjevalci – svetniki.

Za vse druge ljudi pa z oznanjevanjem iščemo še druge, moderne areopage (kulturna središča), o katerih govori Janez Pavel II. v okrožnici *Odrešenikovo poslanstvo*. To so prostrana območja kulture in nova okolja, v katerih je treba oznanjati evangelij. Eden prvih areopagov modernega sveta so družbena občila, tematika pa mir, razvoj in osvoboditev narodov, dostojanstvo in pravice človeka in narodov, dvig žene in zavarovanje otroka, skrb za stvarstvo.[39] S tem pa se odpira prostrano in aktualno vprašanje oznanjevanja izven bogoslužja, ki presega cilje in meje te razprave.

Kardinal Danneels razmišlja o Evropi, ki je kulturno, družbeno in politično razdeljena in ugotavlja, da morda nobena celina nima tako malo združevalnih sil, kakor Evropa. In vendar: prav v krščanstvu ima Evropa perspektivo in alternativo edinosti. Zato oznanjevanja in evangelizacije ne bomo smeli omejevati samo na pospeševanje evangeljskih vrednot: treba je oznanjati Kristusovo osebo. »Kajti ali je še kakšno drugo vprašanje kot tole: Imamo še pogum oznanjati Kristusa, celotnega Kristusa in nič drugega kot Kristusa?«[40]

[38] H. J. M. Nouwen, n. d., 60.
[39] Prim. *Odrešenikovo poslanstvo*, 37-38.
[40] G. Danneels, *Interventi udeležencev sinode* (1991), v: CD 49, Družina, Ljubljana 1992, 35.

Povzetek: **A. Slavko Snoj, Perspektive homiletičnega oznanjevanja**

Nasproti mnenju, da je oznanjevanje v razvitem svetu zašlo v krizo, smo postavili hipotezo, da ima homiletično oznanjevanje pri bogoslužju danes in v prihodnje določeno perspektivo. Odgovarjati pa mora na aktualna vprašanja posameznika in družbe ter sodobnikom posredovati izkušnjo o Bogu, ki je vedno »na človekovi strani« po Kristusu, njegovem Odrešeniku. Zato naj oznanjevalec upošteva dognanja raziskav o evropskih vrednotah in vernosti. Pomagajo mu pri diagnozi kulture, kar je pogoj za uspešen dialog. Upošteva naj retorična merila in jih nadgradi s slogom, ki je primeren za novo evangelizacijo, in še zlasti homiletične posebnosti oznanjevanja. Homilija pa je most za komuniciranje med Bogom in človekom. Vse to utemeljuje postavljeno hipotezo. Za sodobnike, ki se ne zbirajo k bogoslužju, pa oznanjevalec išče nove, moderne areopage. To so prostrana kulturna območja za novo evangelizacijo, a ta tema zahteva posebno obravnavo.

Summary: **A. Slavko Snoj, Prospects of Homiletic Preaching**

In contrast to the opinion that preaching in the developed world has entered a state of crisis, the author proposes the hypothesis that homiletic preaching in liturgy has certain prospects in the present as well as in the future. It must, however, respond to topical questions of individuals and of the society and convey to our contemporaries the experience of God, who is always »on man's side« through Jesus Christ, his Saviour. Therefore the preacher should consider the findings of studies about European values and devoutness. They help him to diagnose the culture, which is a precondition for a successful dialogue. Rhetoric standards should be taken into account and supplemented by a style appropriate for new evangelisation and considering the homiletic peculiarities of preaching. The homily is a bridge for the communication between God and man. Thereby the proposed hypothesis is confirmed. For the contemporaries not participating in liturgy the preacher should try to find new, modern Areopagi. These are vast cultural areas for new evangelisation, which theme, however, would require separate treatment.

Ciril Sorč

Vprašanje reinkarnacije v luči krščanskega nauka o vstajenju in večnem življenju

Uvod

Če se je to vprašanje zdelo še pred kakim desetletjem zgolj teoretično in za naš prostor nepomembno, danes to ni več tako. Z novimi verskimi gibanji, ki prihajajo predvsem z Vzhoda, je prišlo med nas tudi verovanje v reinkarnacijo in se »prijelo« med ljudmi različnih slojev, izobrazbe, starosti. Ta vpliv smemo pripisati vedno močnejši sinkretistični miselnosti in nekakšnemu podzavestnemu odporu proti materializmu. Mnogi današnji ljudje pojmujejo življenje na zemlji kot mnogo prekratko, da bi človek v njem mogel uresničiti vse svoje možnosti ali da bi presegel ali popravil vse napake, ki jih je zagrešil.[1] Reinkarnacijo sprejemajo tudi kristjani in človek se ne more načuditi, s kakšno zavzetostjo jo nekateri zagovarjajo.[2] Danes torej obravnavanje tega vprašanja ni več zgolj stvar osebnega zanimanja posameznika (čeprav je to teolog), ampak je potreben odgovor na mnoga vprašanja, ki so s tem pojavom povezana, predvsem odgovor na vprašanje, kako je nauk o reinkarnaciji združljiv s krščanstvom, kakšen odnos naj bi do njega zavzel kristjan. V tej zmedi, ki je nastala tudi zaradi na-

[1] Prim. MTK, *Eshatološka vprašanja* (CD 51) 9.1.

[2] Prim. R. Koncilija, *Reinkarnacija v očeh kristjana,* v: *Kristjanova obzorja* 3 (1988) 246-250; tu 246. Sicer so bili na Zahodu vedno ljudje in duhovna gibanja, ki so bili prepričani o ponovnem rojstvu duše v novem telesu. Toda v preteklosti so se predvsem »elitni krogi« ukvarjali s to mislijo. Dandanes je tudi kar nekaj teologov, ki poudarjajo združljivost ali celo komplementarnost nauka o reinkarnaciji in krščanske eshatologije. Prim. npr. H. Torwesten, *Sind wir nur einmal auf Erden?. Die Idee der Reinkarnation angesichst des Auferstehungsglaubens,* Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983; R. Frieling, *Christentum und Wiederverkörperung,* Fischer, Frankfurt am Main 1982, ki na str. 7 pravi, da pojmovanje reinkarnacije v njeni antropozofski obliki krščanskemu gledanju na svet ne le da ni nasprotno, marveč ga na zadovoljiv način dopolnjuje; H. Schwarz, *Die Botschaft der Bibel von der Unsterblichkeit im Lichte moderner Grenzerfahrungen,* Herder, Freiburg 1984; G. MacGregor, *Reinkarnation und Karma im Christentum I-II,* Droemer-Knauer, München 1985-1986; R. Panikkar, *La loi du Karma et la dimension historique de l'homme,* v: E. Castelli (ed.), *Ermeneutica e Escatologia,* Cedam, Padova 1971, 205-230; R. Panikkar, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo,* Cittadella editrice, Assisi 1989 (predvsem 35-71); G. M. Soares-Prabhu, *Sfide alla teologia cristiana in Asia oggi,* v: K. H. Neufeld (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica,* Queriniana, Brescia 1983, 471-493. Skupne prvine med svetovnimi verstvi (islamom, hinduizmom, budizmom ter krščanstvom) išče tudi: H. Küng, *Christianity and the World Religions,* Fount Paperbacks, London 1987. Mnoga od teh prizadevanj presegajo potrebo po inkulturaciji, saj presajajo oblike in s tem tudi vsebine iz čisto drugačnega kulturnega območja na evropska tla.

pačnega razumevanja reinkarnacije na Zahodu, je potrebna jasna beseda in trezna presoja v luči krščanske vere.

Zavedati se moramo, da je sprejemanje ali spogledovanje z reinkarnacijo prišlo na Zahod večkrat tudi kot posledica sprejemanja nekaterih vzhodnih duhovnih prvin, večkrat čisto tehničnih prvin obvladovanja telesa, prehrane, glasbe, odnosa do narave itd. Mnogi govorijo o »novi zavesti«, »novem mišljenju«, o »kozmični zavesti«, o »integralni zavesti«, ki posega globoko v notranjost zahodnega človeka in ga spreminja.[3] Gre namreč za prvine, ki izvirajo iz čisto drugačnega pogleda na svet, človeka, duhovnost, pa tudi iz drugačnega, zahodnemu človeku nepoznanega kulturnega in družbenega okolja. Vsekakor je k temu prispeval tudi vedno večji interes za meditacijo, ki je odkril v meditacijskih oblikah Daljnega vzhoda presenetljivo možnost »potovanja v notranjost«. Sploh se pojavlja novo zanimanje za religioznost, ki pa se noče, ali vsaj redko, vezati na določeno religiozno institucijo ali obliko. Gre predvsem za sinkretistično-humanistična religiozna gibanja (npr. antropozofija) ali celo za ezoteriko in okultizem. Najbolj populistično obliko je vsekakor dobilo v gibanju new-age.[4] Povečalo se je namreč v zadnjem času zanimanje za »mejna vprašanja« in mislim, da bo v obdobju na prelomu tisočletja to zanimanje še naraslo.[5]

Da pa je do te ugodne klime za sprejem verovanja v reinkarnacijo prišlo, je vsekakor tudi ta razlog, da postaja zahodni človek vedno manj sposoben ustvarjati trdne vezi na vseh življenjskih področjih, kar se končno kaže tudi v zavračanju trajne zakonske zveze. Kjer čas in zgodovina nista več pojmovana kot »razsežnost«, v kateri mora nastati nekaj dokončnega, kjer sta čas in zgodovina samo polje za vedno novo neobvezujoče poskušanje in eksperiment, potem postane celotno življenje nekaj tako začasnega, da ni daleč do sklepa: Zakaj ne bi mogel uspeti drugič, tretjič, če v enem življenju nisem.[6] Zelo posplošeno rečeno: Reinkarnacianizem je verovanje, da duša po smrti prevzame novo telo in je tako lik novega bitja, ki je drugačno od tistega, ki mu je bila lik prej, vendar pa tako, da »vzame s seboj« vsa zasluženja ali nezasluženja, ki jih je pridobila v prejšnjem življenju.

I. Reinkarnacija kot zavrnitev brezizhodnosti

O smrti imamo ljudje različne predstave. Človek je prav tako minljiv kakor trava na polju in smrt je dokončni konec človeka. To predstavo lahko imenujemo materialistično. Ta prihaja do izraza tudi v verzih Bertolda Brechta: »Ne pu-

[3] Tako npr. poznamo gibanje »za zavest Krišne«. Prim. F. Capra, *Das neue Denken,* Scherz Verlag, Bern und München 1987, kjer govori avtor o nastanku celovite podobe o svetu, kjer se naravne znanosti in mistika podpirajo in druga drugo predpostavljajo; F. Capra, *Wendezeit: Bausteine für ein neues Weltbild,* Scherz Verlag, München 1985.

[4] Glede new-age in njegove »eshatologije« prim. M. Kehl, *Hoffnung auf ein »neues Zeitalter«? Die gegenwärtige Herausforderung der christlichen Eschatologie durch »New Age«,* v: A. Gerhards (Hrsg.), *Die grössere Hoffnung der Christen,* Herder (QD 127), Freiburg-Basel-Wien 1990, 108-130.

[5] Literature o teh »mejnih vprašanjih imamo po svetu pa tudi pri nas zelo veliko. Prim. samo almanahe, ki izhajajo vsako leto in vsebujejo na tisoče različnih naslovov. Pred seboj imam Esoterik Almanah 88/89, Dr. L. Rossipaul Verlagsges. m.b.H., München 1988, str. 400. Pri nas se s temi vprašanji ukvarjajo med drugim tudi revije Aura (revija za mejna področja znanega), Misteriji, Karma.

stite se zavesti!/ Nobenega povratka ni.../ Umrli boste prav tako kakor vse živali/ In po smrti ni ničesar.«[6]

Bolj odprt, čeprav ne preveč prežet z upanjem, je agnostični pogled: Ne vemo in ne moremo vedeti, kaj nas čaka; skušajmo počakati, če sploh lahko kaj pričakujemo.

Materialističnemu in agnostičnemu gledanju stojita nasproti (zelo posplošeno rečeno) dve pojmovanji, ki zagovarjata posmrtno bivanje človeka. Ti dve gledanji »vidita« dalje od smrti: to je pojmovanje človekovega individualnega preživetja smrti, ki je najbolj domišljeno v monoteističnih religijah, in nauk o reinkarnaciji. Če krščansko pojmovanje postavljamo v prvi okvir, pa moramo takoj poudariti, da iz tega okvira tudi »izstopa« zaradi odločilne vloge, ki jo ima tukaj Kristusova smrt in vstajenje.

Tukaj bomo soočali krščanski nauk o smrti, vstajenju in večnem življenju ter nauk vseh tistih religij in miselnih tokov, katerim je skupno (razlike so tukaj zelo velike) sprejemanje reinkarnacije ali ponovnega utelešenja duše kot način »preživetja« smrti. Po krščanskem prepričanju je naša usoda po tem enem življenju, v katerem se izvrši dokončna odločitev, in po eni smrti (Heb 9, 27), v Božjih rokah. In to vzbuja v kristjanu neizmerno upanje. V tem temeljnem upanju smo si kristjani edini. Razlike se pojavijo v antropoloških gledanjih ali razlagi tega dejstva. Izročilo, ki se je v prvih stoletjih izoblikovalo, nam to resnico posreduje v platonskem načinu izražanja (ne pa miselnosti!) in govori o »telesu in duši«. To gledanje se ni ohranjalo samo v ljudskem verovanju, ampak tudi v liturgiji (lex orandi — lex credendi!) in teologiji. Ali spada takšno antropološko učenje k bistvu krščanskega nauka? Pripadniki teorije o smrti celega človeka (Ganztod) npr. o tem dvomijo. Drugi vatikanski koncil je v smislu celovitega pogleda na človeka revidiral pogrebno liturgijo[8] in s tem uresničil že prej navzočo teološko željo, ki je pa zelo problematična: krščanstvo »očistiti« domnevne grško-helenistične (platonske ali neoplatonske) primesi. Prepir o »duši« še vedno ni končan, pri vsem tem pa se pozablja, da »duša« ni iznajdba nekega filozofskega pojmovanja, ampak spada k prabesedam, kakor so npr. »duh«, »življenje«, »srce« in druge.[9] Radikalno zamišljen (in nepastoralno oblikovan) »celoviti nedualističen pogled na človeka«, nedualen pogled, more prav tako zavajati, in sicer v smer materializma.

Mogoče je prav to odklanjanje »duše« soodgovorno za vedno večje uveljavljanje drugega miselnega modela o preživetju človeka po biološki smrti: preseljevanje duš, prerajanje, reinkarnacija, imenovano tudi metempsihoza[10] (tudi

[6] Prim. G. Greshake, *Tod — und dann?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990, 55-56.

[7] *Werke XI.*, Suhrkamp 1988, Gedichte I, 116.

[8] Nemški prevod latinskega obrednika je npr. popolnoma izrinil »dušo«, slovenski pa precej manj.

[9] Prim. R. Schulte, *Leib und Seele,* v: F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft V.,* Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981, 8-61; tu 11. Zaradi tako zavzetega in doslednega odstranjevanja »duše« je morala poseči vmes kongregacija za verski nauk. Prim. dokument *O nekaterih vprašanjih iz eshatologije,* v: A. Strle, IS III, Družina, Ljubljana 1992, 171-175, zlasti 173; prim. tudi MTK, *Eshatološka vprašanja* (CD 51), 5.1-4; 11.3. Prim. tudi A. Strle, IS III, 133-164.

[10] Šri Aurobindo uporablja kot bolj ustrezen izraz »prerajanje« (angl. »rebirth«). Prim. Šri Aurobindo, *Integralna joga,* SM, Ljubljana 1990, 328. Svoje gledanje na prerajanje poda na str. 328-367. O metempsihozi prim. H. U. von Balthasar, *Homo creatus est,* Morcelliana, Brescia 1991, 111-130.

metemsomatoza) in palingeneza. Ta naravna (nerazodeta) eshatologija se močno širi tudi med našimi obiskovalci cerkva.

Indijske religije vidijo v krogu ponovnih rojstev (samsara) bolj ogrožajočo in zastrašujočo podobo in želja človeka je, rešiti se iz tega kroženja. Nasprotno temu je mišljenje zahodnega izročila o ponovnem rojstvu, ki se začenja z orfiki, od Pitagora in Platona dalje, vse do nemškega idealizma, do spiritizma 19. stoletja in do antropozofizma Rudolfa Steinerja. Vsaka od teh smeri ima seveda svoje poudarke in izhodišča. Tu gre predvsem za človeško-duhovni razvoj in v sedanji spiritistično-empirično usmerjeni literaturi, ki dosega vrtoglave naklade – predvsem za končni, sekularizirani žarek upanja za nadaljnji obstoj moje osebne eksistence. Verovanje v reinkarnacijo je ena od oblik današnjega verovanja v onstranstvo. Toda to onstranstvo se vedno znova vrača v tostranstvo in se v njem odvija.[11]

Če imajo že v tem temeljnem nastavku svoje mesto različni duhovni svetovi med religijami in filozofijami, potem velja to tudi v nekem nadaljnjem oziru. Predstava, da se mora duša v mnogih zaporednih življenjih v vedno novih oblikah materije (minerali, rastline, živali, človeška telesa) utelesiti (načini niso zanemarljivi), nikoli ne stoji sama zase. Vključuje se v prav določeno podobo o Bogu, svetu in človeku.

Temeljna naravnanost izvirno v Aziji bivajočega nauka o ponovnem utelešenju je močno poudarjanje soodvisnosti in enosti vsega bivanja in dogajanja. Vzhod se nagiba k spiritualnemu ali duhovnemu monizmu (ki se je v zadnjem času uveljavil na Zahodu kot nasprotje materialnemu ali snovnemu monizmu). Snov je tista, ki enoto ali zlitje vsega ovira, saj ga more doseči samo duh. Materija mora biti tako premagana ali vsaj razglašena za golo navideznost. To je torej tendenca spiritualizma in panteizma. Ta se izraža na različne načine. Mi bomo najprej pogledali reinkarnacijo, kakor jo je zastopal gnosticizem, s katerim se je morala spoprijeti že prva Cerkev, nato pa še »klasične« azijske oblike, ki zastopajo strogi monizem, in njim bolj ali manj podobna gledanja na Zahodu v novejšem času.

1. Odnos prve Cerkve do reinkarnacije[12]

Reinkarnacija ni bila v času prvega krščanstva v grško-rimskem svetu nekaj splošno sprejetega. Aristotel jo je imenoval »fantazijski konstrukt pitagorejcev«, saj je duša forma telesa in ena duša more oblikovati samo eno, določeno telo, samo z njim more biti združena. Prvi kristjani, ki so imeli posluh za to, kar je

[11] Verovanje v reinkarnacijo v takšni obliki, kakor jo tukaj obravnavamo, ni tako staro, da bi mogli trditi, da sega na začetke človeške zgodovine. V stari Grčiji se reinkarnacija ne pojavi pred 6. stoletjem pr. Kr. (nastopi z duhovnim gibanjem, ki se imenuje orfizem, in s filozofom ter matematikom Pitagoro). Ne najdemo je v najstarejših religioznih besedilih Vede v Indiji. Pojavi se šele v komentarjih k tej knjigi in v Upanišadah v 8-7. stoletju pr. Kr. Ne najdemo je v religijah Babilonije in Sirije, v slovanskih, japonskih in afriških verovanjih (tu gre za vračanje prednikov). Podatke navajam po P. Thomas, n. d., 33-37; prim. E. Moder-Frei, *Reinkarnation und Christentum. Die verschidenen Reinkarnationsvorstellungen in der Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben,* EOS Verlag, St. Ottilien 1993, 66-67.

[12] Prim. N. Brox, *Le débat de l'Eglise primitive sur la migration des âmes,* v: *Concilium* 249 (1993), 91-96; L. Bukovski, *La reincarnazione secondo i Padri della Chiesa,* v: *Gregorianum* 9 (1928), 65-91; 12 (1931), 57-81.

»uporabnega« pri antičnih filozofih, so odločno zavračali možnost reinkarnacije, tako Gregor iz Nise[13] in skoro sto let pred njim Origen,[14] čeprav naj bi prav zadnji veljal za krščanskega učitelja reinkarnacije.[15]

Vendar so bili nekateri iz vrst kristjanov, ki so sprejemali nauk o reinkarnaciji; poznamo jih pod skupnim imenom gnostiki. »Gnoza je radikalno preinterpretiranje krščanstva, ki sicer uporablja krščansko snov, pri tem pa njen pomen od temelja naprej spremeni.«[16] V resnici so gnostiki posegli tudi v svetopisemska besedila in jih po svoje prilagodili in tako dokazovali, da tudi Sveto pismo uči ponovno rojstvo v telesu (tako npr. Mt 5, 25-26; Rim 7, 9a; tudi 2 Mz 34, 7). Irenej očita takšnim »razlagalcem« Svetega pisma, da uporabljajo svetopisemska besedila kot kamenčke iz mozaika in jih poljubno, čisto po svoje jemljejo iz njihovega mesta, kamor spadajo, in iz njih ustvarjajo nekakšne lastne umotvore.[17] Reinkarnacija, za katero iščejo gnostiki potrdilo v Svetem pismu, je v resnici vsiljevanje sestavine nekega antropološkega in kozmološkega sistema, ki je kot takšen nezdružljiv s »sistemom« krščanskega razodetja. Za gnostike je Kristus resnični odrešenik, le da jim odrešenje pomeni spoznanje dolge vrste zmot, iz katerih sestoji Stara zaveza. Gnostični Kristus odrešuje tako, da prinaša spoznanje (gnozo) prave poti, ki vodi iz tega pokvarjenega sveta. Gnostiki, ki so to pravo pot odkrili, so tudi rešeni iz kroga neprestanih rojevanj. Kristusov vnebohod je za gnostike velikega pomena, saj je poveličanje v rešitvi duše, Božjega delčka (particula), iz tega sublunarnega sveta, v katerem je podvržena zakonitosti heimarmene, neizprosne usode.

Irenejevo zavračanje gnosticizma in njihovega učenja reinkarnacije ali metensômatôsis (preseljevanje iz enega telesa v drugo) je tudi temelj za njegovo antropologijo, ki je vseskozi biblično utemeljena in izhaja iz dejstva, da je človek enkratna Božja ustvaritev.[18] Torej nikakršen odkrušek Boga, ki bi padel v snovni svet niti minljiva manifestacija absolutnega. Človek je ustvarjeno bitje, zato hotén od Boga kot takšen, s tem telesom in to dušo, v tej neponovljivi identiteti.[19] Irenej ni zavrnil reinkarnacije toliko zaradi ene ali druge izjave, krščanska vera kot celota je v nasprotju s tem gledanjem.

Ali je Origen krščanski učitelj reinkarnacije? To mu očita celo Hieronim, čeprav je Origen ta nauk odločno zavračal. Res je učil preeksistenco duš[20] in

[13] Ta v svojem delu »Mojzesovo življenje« govori o preseljevanju duše iz enega telesa v drugo in celo o prehajanju iz razumne narave v nerazumno, kot o meseni prednji kožici, katero je potrebno odstraniti kot tujek; prim. PG 44, 337 AB.

[14] Prim. tukaj besedilo iz »Contra Celsum«, kjer trdi, da je reinkarnacija pogansko slepilo, katerega nas more ozdraviti samo krščanska vera; Contra Celsum III, 75.

[15] Prim. C. Schönborn, *Existenz im Übergang,* 100-122.

[16] C. Schönborn, n. d., 103.

[17] Irenej Lyonski, Adv. haer. I, 25, 4. Irenej poudarja, da gnostiki zlorabljajo to oznako, ko si jo prisvajajo: falso nomine gnostici dicuntur.

[18] »Vsakdo od nas ima svojo lastno dušo, kakor je tudi s pomočjo Božje odredbe sprejel svoje lastno telo. Kajti Bog ni tako ubog ali omejen, da ne bi zmogel dati vsakomur lastnega telesa, lastne duše, lastnega karakterja (charaktera)«; Adv. haer. II, 33, 5. Prve tri knjige dela *Adversus haereses* so neposreden spoprijem z gnostičnim učenjem.

[19] »Ko se bo število, ki ga je (Bog) že prej določil, izpolnilo, takrat bodo vsi, ki so zapisani (v knjigi življenja), vstali k življenju v njihovih lastnih telesih, s svojo lastno dušo in njim lastnim duhom, v katerem so bili Bogu všeč; tisti pa, ki so zaslužili kazen, jo bodo trpeli v svoji lastni duši in lastnem telesu, v katerih so zavračali Božjo dobroto« (Adv. haer. II, 33, 5; prim. II, 33.1-5; 34, 1).

[20] To idejo, ki je bila bolj ideja Origenovih učencev, je obsodila Carigrajska sinoda leta 543; prim. DS 403.

njihovo inkarnacijo v telesu, nikakor pa njihove re-inkarnacije.[21] Origen je bil prevelik duh, da bi ga mogli spraviti v neki sistem. V mnogih stvareh je bil pravi pionir, kar je razlog za kompleksnost njegovega nauka, ki ga je nenehno očiščeval. Če Origen ni privrženec reinkarnacije, pa je res, da ga moremo med vsemi cerkvenimi očeti najprej v tem smislu razumeti. Njegova hipoteza o eshatologiji, o »fluktuacijah«, ki jih mora duša prestati, je vedno dajala priokus nagibanja k tej ideji.

Tertulijan je tisti, ki je s svojo antropologijo odklonil vsako možnost reinkarnacije. Tako v svojem delu *De anima*,[22] v katerem posveti kar nekaj prostora vprašanju metempsihoze, kakor tudi v drugih delih. Za razliko od Origena uči Tertulijan sočasni začetek duše in telesa, kar mu omogoča učenje »traducianizma«. Reinkarnaciji je odločno postavil nasproti vstajenje: »Fiducia christianorum resurrectio mortuorum; illam credentes, sumus« – »Zaupanje kristjanov je vstajenje mrtvih; po tej veri smo kristjani.«[23] To se v celoti sklada z njegovim osnovnim spoznanjem: »Caro salutis est cardo« – »Meso je stožer odrešenja in zveličanja.«[24] Vendar pa naklonjenost do reinkarnacije prihaja vedno znova do izraza tudi kasneje. Tako že v maniheizmu (2.-5. stoletje), pri albižanih ali katarih na jugu Francije (11.-12. stoletje), v nekaterih judovskih duhovnih gibanjih, kot npr. kabalistih, pa vse do renesanse.[25]

2. Sveto pismo in reinkarnacija

Večkrat slišimo trditve, da pozna tudi Sveto pismo reinkarnacijo in večkrat se navajajo nekatera mesta, na temelju katerih se izvajajo prenagljeni in neupravičeni zaključki. Ni potrebno, da je človek ekseget, da spozna napačno razlago besedil v Svetem pismu, kjer zagovorniki reinkarnacije »prepoznajo« potrditev svoje ideje. V njihov prid naj bi govorila v Stari zavezi 1 Mz 5, 15, ki govori o sedemkratni kazni tistega, ki bi ubil Kajna; Job 33, 25, kjer je rečeno: »Okrepi se njegovo telo bolj ko v mladosti, vrne se k dnevom svoje mladostne moči;« nekoliko dalje v Job 33, 29, kjer gre za značilno svetopisemsko govorico, a vendar je dovolj, da razumejo besede v smislu reinkarnacije: »Glej vse to dela Bog dvakrat, trikrat na človeku, da odvrne njegovo dušo od groba.«

V prid reinkarnacije se večkrat navaja novozavezna besedila, ki govorijo o Eliju in Janezu Krstniku. Takšnih odlomkov, ki neposredno ali posredno primerjajo ali povezujejo ti dve osebnosti, je šest (ki jih moramo brati vzporedno s tistimi, ki se nahajajo v drugih evangelijih): Mt 17, 10-12 = Mr 9, 11-13; Mt 11, 14; Mt 14, 1-2 = Mr 6, 14-16 in Lk 9, 7-9; Jn 1, 21; Mt 16, 14 = Mr 8, 27-30 in Lk 9, 18-21; Lk 1, 17. Ne bomo se spuščali v posamezna besedila in dokazovali neumestnost trditve v prid reinkarnacije. Mislim, da je tukaj dovolj poudariti, da je pri razlagi treba upoštevati sobesedilo ter namen in duha izjav. Trditev, da je Janez Krstnik Elija, hoče povedati, da Janez Krstnik nadaljuje in dovršuje Elijevo vlo-

[21] Prim. njegova komentarja k Janezovemu in Matejevemu evangeliju, predvsem tista mesta, ki obravnavajo Lk 1, 11 in Jn 1, 21; prim. C. Schönborn, n. d., 113 sl.

[22] Tu pravi med drugim: »Si enim corpus istud platonica sententia carcer, ceterum apostolica Dei templum, cum in Christo est... (*De anima,* 53; prim. *De anima,* 29-35).

[23] Tertulijan, *De resurrectione carnis,* 1, 1.

[24] De resurrectione carnis, 8, 2.

[25] Prim. E. Moder-Frei, n. d., 109-134.

go, da nastopa v Elijevem »duhu«.[26] Tudi besed o »ponovnem rojstvu« in »prerojenju« ne moremo jemati kot namig na reinkarnacijo, saj največkrat pomenijo spreobrnjenje ali krst, pravzaprav tisto novost, ki ni odvisna od človeka, ampak od Boga (ali Jezusa) in jo ta tudi uresničuje (prim. npr. Jn 3, 3; Tit 3, 5; Pt 1, 3; 1, 23). Kristjani se močno zavedamo, da smo v resnici poklicani k novemu rojstvu in stalnemu prerajanju, vstajanju iz smrti greha v svobodo Božjih otrok, toda vse to se odvija v potekanju tega življenja na zemlji, da bi se tako mogli ob smrti končno roditi za nebesa. Upravičeno lahko trdimo, da reinkarnacija ni nikakršna svetopisemska tema, in da je v popolnem nasprotju z učenjem in naravnanostjo Svetega pisma.[27]

Večkrat so bile *vice* tisti pojem ali dejstvo, v katerem so skušali odkriti reinkarnatorične prvine. Vendar po zdravem premisleku in poznanju krščanskega nauka o vicah, ne moremo odkriti ničesar takšnega, kar bi postavljalo med njiju enačaj. Vice so namreč proces očiščevanja ali zorenja določernega človeka za dokončno in večno zrenje Boga in prebivanje v njegovi bližini.[28]

3. Hinduizem in budizem[29]

Hinduizem uči, da se eno, v temelju duhovno in božansko bitje na vseh stopnjah izkustvenega sveta razodeva in po njem samega sebe udejanja. Tako so kristal, rastlina, žival in človek v temelju istovetni (identični): so namreč samo različne pojavne oblike in razvojne stopnje božanskega. Različne stopnje zavesti so temu ustrezajoče večkrat personificirane kot »božanstva«. Vse je z vsem v temelju identično in tako more v pojavnem svetu preiti vse v vse. Tako kot se v evolucijskem ciklusu narave menjavajo samo pojavi različnih vrst (živo — neživo, zavestno — nezavestno) in substanca ostane identična, tako velja tudi npr. za moj osebni jaz: Jaz sem bil nekoč kristal, rastlina, žival in morem ponovno prevzeti te oblike pojavljanja. V temelju pa sem čisti duh in bog (kar velja tudi za vsako drugo živo ali neživo bitje). Spust v snov in v mnoštvo različnih in ločenih pojavljanj je vrednoten kot nujni prehod k samemu sebi ali kot slučaj in nesreča (vrženost). Ta spust je treba premagati in odpraviti z vrnitvijo k praenosti.

Temelj ali princip vsega, kar eksistira, je brahman. Na preprost način ponazori filozofska spoznanja o notranji strukturi kozmosa primera o pajku in mreži: »Če hoče pajek splesti mrežo, potrebuje nit, ki spada k njemu in brez katere ne

[26] Prim. P. Thomas, n. d., 68-82. Nekateri bi radi tudi pripoved o sleporojenem (Jn 9, 1-3) razumeli v smislu reinkarnacije.

[27] Prim. E. Moder-Frei, n. d., 152.

[28] Prim. J. Sachs, *Vstajenje ali reinkarnacija?,* v: *Znamenje* 23 (1994), 72-76; H. Beck, *Reinkarnation oder Auferstehung. Ein Widerspruch?,* Resch V., Innsbruck 1988, 40-45.

[29] Zavedati se pač moramo, da so indijska verstva »verstva s tisočerimi obrazi« in zato »neulovljiva« v nekakšen skupni imenovalec. Prim. Šri Aurobindo, n. d., 403. Nekaj slovstva, ki ga uporabljam: W. Doniger, *La réincarnation dans l'hinduisme,* v: *Concilium* (fr.) 249 (1993), str. 13-26; K. Meisig, *Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode,* v: A. T. Khoury — P. Hünermann (Hrsg.), *Weiterleben nach dem Tode?. Die Antwort der Weltreligionen,* Herder, Freiburg-Basel-Wien 1985, 10-60; E. Meier, *Die Nachtod- und Wiedergeburtsvorstellungen im Buddhismus,* v: A.T. Khoury — P. Hünermann, n. d., 61-84; H. von Stietencron, *Man and Salvation in Hindu Religions,* v: H. Küng, *Christianity and the World Religions,* Fount Paperbacks, London 1987, 212-224; H. Bechert, *The Historical Buddha: His Teaching as a Way to Redemtion,* v: H. Küng, n. d., 292-305; prim. tudi *Tibetanska knjiga mrtvih,* Mihelač, Ljubljana 1994.

more plesti.«[30] Tu je preprosto pojasnjeno to, da je svet emanacija prapočela vsega bivajočega, od njega je odvisno vse, tudi človek. Izvor, ohranjanje in konec vesolja so vidna manifestacija brahmana. Pajek ponazarja prapočelo vsega bivajočega, iz njega vse izhaja, more pa tudi vse ponovno posrkati vase. To, kar je za makrokozmos brahman, to je za mikrokozmos, za človeka atman, ki je človekovo notranje bistvo, notranji voditelj, neumrljivi.

Nekaj podobnega je (seveda zelo poenostavljeno govorjeno) tudi s časom. Ne moremo govoriti o stvarjenju kot o nekem časovnem začetku v določenem trenutku zgodovine. »Pred nastankom je svet na ne-viden način v njegovem praizviru. Njegov vidni pojav se imenuje stvarjenje in njegova vrnitev v svoj praizvor se imenuje razkroj (pralaya). Zakonitost, ki vodi in ureja to stalno vračanje k izhodišču ali to kroženje, se imenuje samsara. Stvarjenje in razkroj si izmenjaje sledita drug drugemu, kot dan in noč.«

Človek je bistveno povezan s kozmosom. To, kar ima v človeku stalno vrednost, je samo po sebi bivajoče, Selbst (atman), življenjsko počelo vseh živih bitij in zato neumrljivo jedro človeške narave. Človek je manifestacija tega atmana, kar pomeni, da je to samo po sebi bivajoče ujeto v individualnost.[31] Hindujec ima za svoj najvišji in poslednji cilj osvoboditev od vsega, kar ga veže. Tako človek preide v prvotno transcendentno stanje, v katerem ne potrebuje nobenega telesa več. To imenuje osvoboditev (moksha), ki je onstran nastajanja in minevanja, dobrega in zlega. Pomeni zedinjenje z absolutnim, neumrljivost, večno srečo. Tako se izpolni stalna prošnja hindujcev: »Vodi me iz neresničnosti k resničnosti; vodi me iz temine k luči; vodi me iz smrti k nesmrtnosti.«[32] Da pa more doseči ta cilj, mora človek skozi mnogo življenj, je nekako vključen v proces manifestacije absolutnega, kar predstavlja za človeka neprestano nadaljevanje novih oblik ponavljanja (žival, človek, božanstvo itd.). Nesmrtnost pomeni osvoboditev iz tega procesa.

Medtem ko si hindujec prizadeva za ponovno zlitje z božanstvom in tako za nadindividualno pozitivno vzpostavitev in ohranitev vsebine njegovega individualnega življenja, je usmerjen budist k izničenju lastnega individualnega jaza v »nirvani«. Prav na temelju njegovega pojmovanja »nirvane« je budizem večkrat označen kot ateistična ali celo nihilistična religija. Nirvana pomeni nekakšno »ugasnitev« ali potopitev v neskončno stanje miru (kakor ugasne sveča ali se razprši kapljica vode), v katerem ni nikakršnih želja, bolečin in zavesti. Samo kdor umrje kot razsvetljen, je dokončno rešen zakona reinkarnacije in vstopi v dokončno nirvano.[33]

[30] S. Nikhilananda, *Self-Knowledge,* Madras [6]1983; nav. O. Gächter, *Widergeburt im Hinduismus,* v: H. Kochanek (Hrsg.), *Reinkarnation oder Auferstehung,* Herder, Freiburg-Basel-Wien [2]1994, 13. Glede budističnega gledanja prim. Z. Wesolowski, *Reinkarnation im Buddhismus,* v: H. Kochanek (Hrsg.), n. d., 33-45.

[31] Prim. Blavatsky, n. d., 95-102.

[32] *Brihadaranyaka Upanishad* 1, 3, 28; nav. O. Gächter, n. d., 18.

[33] Prim. *Tibetanska knjiga mrtvih,* Mihelač, Ljubljana 1994, 61. Tako budistično izročilo pojmuje poslednjo dovršitev človeka in sveta kot ne-bivanje, kot praznino, ki je bolj ali manj neosebno zasnovana. Vedeti pa moramo, da budistu pomeni ne-bivanje, ne-jaz, nič nekaj drugega kakor nam, zato moramo biti previdni in se izogibati posploševanju. Küng ugotavlja, da tudi budizem pozna poslednjo stvarnost, ki je najvišja in absolutna. Tudi v budizmu obstaja napetost med bolj pozitivnim in negativnim načinom izražanja, med bolj osebno in bolj neosebno religioznostjo. Prim. H. Küng, *Vita eterna?,* Mondadori, Milano 1982, 77-81; H. Bechert, *The Historical Buddha: His Teaching as a Way to Redemtion,* v: H. Küng, *Christianity and the World Religions,* Fount Paperbacks,

4. Vprašanje človeške svobodne volje in smisel karme

Tukaj prejme nauk o karmi, ki se je prav v budizmu razvil v svoji začetni obliki, bistven pomen.[34] Vsako individualno bitje ima možnost izbire: ali se po lakomnosti, uživaželjnosti in egoizmu še bolj prikleniti na svoj »materialni jaz« in se tako še globlje potopiti v materijo, ali pa se prek duhovne ljubezni in asketskega in vegetarijanskega načina življenja ter ustreznega razvoja zavedanja rešiti vseh takšnih ujetosti. V prvem primeru je nevarnost, da bitje (npr. človek) zdrkne na nižjo stopnjo bivanja, v drugem pa more napredovati k vedno večji duhovni svobodi, vse dokler ni vzrok nadaljnjih inkarnacij, namreč vse vezi in ujetosti v materialno življenje, premagan in je tako veriga ponovnih rojstev končana in dosežena nirvana. Človek je sam svoje sreče kovač, usodo drži v svojih rokah.

Karma s svojo zakonitostjo je tista, ki ureja sobivanje samo po sebi bivajočega (sebstva, samoedinega) in telesa, torej človeka, v potekanju ponovnih rojstev. Karma na splošno pomeni tisto, kar je rezultat delovanja: dejanje, delo, predvsem dejanje žrtve, toda tudi še ne vidne, šele v prihodnosti odkrite notranje psihološke posledice nekega dejanja.[35] Zakon karme pomeni, da ima vsako dejanje in vsaka opustitev poleg zunanjih učinkov tudi notranji učinek. Karma tako ob smrti ne izgine skupaj s telesom, čeprav je nanj tako zelo vplivala, ampak opredeljuje človekovo prihodnost po smrti. V tej karmi je nekako shranjeno vse človekovo življenje. Razlikujemo tri vrste karme, od katerih je človekovo življenje odvisno: a) Dela, ki jih je človek v preteklosti izvršil in katerih posledice okuša človek v sedanjem življenju; b) dela, ki jih je človek izvršil v preteklosti, katerih učinke bo moral človek v nekem prihodnjem življenju odstraniti, »se zanje pokoriti«; c) dela iz sedanjega življenja, ki zahtevajo v sedanjem ali prihodnjem življenju neko poravnavo. Dokler je samo po sebi bivajoče obloženo s slabo ali dobro karmo, potuje iz enega življenja v drugo. Samo kdor ni omejen s svetnimi vezmi, je na poti bogov, na poti k brahmanu. Območje brahmana ni več podvrženo procesu ponovnega rojevanja. Pretrganje tega začaranega kroga imenuje hindujec mokša, to je najvišji in zadnji cilj hindujca; najvažnejše je, da je to stanje večno, brez trpljenja, še več, polna blaženost brez konca.[36] To, kar je za hindujca mokša, je za budista nirvana, tisto blaženo stanje, ko je človek iztrgan iz samsare, stalnega vračanja.

London 1987, 300-302; A. Pieris, *La réincarnation dans le bouddhisme. Évalutation chrétienne,* v: *Concilium* (fr.) 249 (1993), 27-34. Po izrazoslovju bi mogli videti podobnost z negativno teologijo Dionizija Areopagita in drugih, vendar po vsebini ne.

[34] Šri Aurobindo pravi: »Budistično razumevanje karme in trpljenja kot dveh neločljivih stvari, to, kar je Budo gnalo k iskanju načina, da bi utrnil voljo do bivanja – je le nekakšna začetna faza in enostranski videz« (n. d., 367). Avtor pripisuje karmi zelo pozitiven in prav nič mehanicističen pomen: »Jaz mora biti veliko večji kakor njegova karma. Zakon obstaja, toda obstaja tudi duhovna svoboda« (347). Glede Šri Aurobindovega pojmovanja hinduizma prim. E. Moder-Frei, n. d., 76-80; prim. tudi pojmovanje karme v *Tibetanski knjigi mrtvih.*

[35] Prim. O. Gächter, n. d., 19.

[36] Prim. O. Gächter, *Streben nach Glück und Leistung. Grundwerte und Verhaltensweisen im Hinduismus,* v: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 47 (1991), 127-130.

5. Zahodne predstave o reinkarnaciji

Težko bi bilo obdelati vse ideologije in pristope, ki se uveljavljajo na Zahodu in vključujejo tudi reinkarnatorično načelo ali princip.[37] To tudi ni naš namen. Dejstvo, da vsak četrti Evropejec veruje v reinkarnacijo, vsekakor lahko pomeni prodor verstev Daljnega vzhoda na tla, ki so veljala za pretežno krščanska.[38] Seveda je ta nauk močno evropeiziran in amerikaniziran, večkrat tudi »pokristjanjen«, torej »prirejen« okusu zahodnega človeka. Govorimo o teozofsko razumljenem budizmu in antropozofsko tolmačenem krščanstvu. Mogoče je že razsvetljenstvo odprlo vrata prvim reinkarnacijskim gledanjem na Zahod. Romantika in evolucijska filozofija pa sta temu nauku o žalostni usodi človekove uklenjenosti v stalno kroženje dodali optimističen pridih; v njem sta videli celo pot odrešenja in samouresničitve.[39] Največkrat ne gre za odkritje prihodnosti onkraj smrti ali večnega življenja (to je v krščanstvu, ki ga zavračajo, dovolj jasno izraženo), ampak za »lažjo« pot, pri kateri se odlaga odgovornost na »prihodnje življenje«.

Tukaj bi omenil ameriški spiritizem, ki se je hitro razširil v Evropo, teozofe, ki so ustanovili svoje društvo s Heleno Petrowno Blavatsky in Henryjem Steelom Olcottom na čelu. Oba sta šla v Indijo in se »spreobrnila« k budizmu. Tako sta dala teozofskemu društvu (ki ne želi biti ne dogmatsko ne sektaško) jasno usmeritev, ki je zavračala krščanstvo (ali bolje: si ga je prikrojila) in visoko cenila vzhodne religije. Njihove predstave (seveda močno prirejene) sta vgradila v teozofski konstrukt, predvsem verovanje v karmo in reinkarnacijo. Sinkretistični konglomerat spiritizma in budizma je med drugim navzoč v delih H. P. Blavatsky *Tajni nauk* (Secret Doctrine), *Odstrta Izis* (Isis Unveiled), *Ključ k teozofiji* (The Key to Theosophy) in A. P. Sinnetts *Esoteric Buddhism* (Ezoterični budizem), *The Occult World* (Okultni svet).[40] Teozofi poudarjajo, da je vse po svojem izvoru in v večnosti »eno z absolutno Enostjo, z nespoznavno božansko bitjo. Ne verjamemo, da je bilo kaj ustvarjeno, ampak verjamemo v periodično, zaporedno pojavljanje vesolja iz subjektivne na objektivno raven bivanja, in to ob rednih časovnih intervalih, ki pa trajajo strahovito dolga obdobja«.[41] Tako je pravzaprav objektivno materialno vesoljstvo in celo določen človek zgolj minljiva iluzija ali slepilo in nič več. Tudi osebna duša se mora razgraditi na sestavne delce, preden more svoje čistejše bistvo za vedno povezati z nesmrtnim duhom. »V budistični filozofiji pomeni uničenje samo razpršitev ma-

[37] Prim. D. Gira, *Pour comprendre »les bouddhismes« en occident,* v: *Lumiére et vie* 38 (1989), 5-17; prim celotni zv. 193, ki nosi naslov *Bouddhismes en occident;* E. Moder-Frei, n. d., 17-58. Nekakšen prerez reinkarnaciji naklonjenih verovanj podaja H. TenDam, *Exploring Reincarnation,* Penguin Books Ltd., London 1990.

[38] Takšen je bil rezultat ankete, ki jo je izvedel leta 1983 Gallupov institut. Prim. telefonsko javnomnenjsko raziskavo o življenju po smrti, ki jo je v Sloveniji izvedel SPEM v sodelovanju z revijo Aura 2.3.1993. Prim. Aura 43/98 str. 20-21. Po tej anketi 46% vprašanih izjavi, da ne veruje v reinkarnacijo, 15,1% da se človek ponovno rodi kot človek ali žival.

[39] Prim. C. Schönborn, n. d., 125. Torwesten pravi, da nauk o preseljevanju duš na neki način dopolnjuje nauk o evoluciji ter mu daje duhovno razsežnost. Prim. H. Torwesten, *Sind wir nur einmal auf Erden?,* 21.

[40] Sveti oficij je v »Responsio de doctrinis theosophicic« (DS 3648) teozofijo in njej podobna naziranja odločno zavrnil.

[41] H. P. Blavatsky, *Ključ k teozofiji.* Skrajšana izdaja (uredila: Joy Mills), Teozofsko društvo v Sloveniji, Ljubljana 1994, 82.

terije, v kakršnikoli obliki ali pojavi je pač bila, kajti vse, kar ima obliko, je minljivo in zato v resnici samo slepilo. V resnici pa to uničenje ni nič drugega kot prehod v univerzalno bit.«[42] Teozofsko pojmovanje reinkarnacije precej spominja na tisto, kar najdemo že v budizmu, čeprav Blavatsky poudarja, da je to spoznanje, ki je bilo vedno in v različnih okoljih (religijah) navzoče na bolj ali manj prikrit način. »Življenjsko kroženje – ali bolje rečeno ciklus zavestnega življenja – se je začelo z ločitvijo umrljivega živalskega človeka na dva spola in se bo končalo z zadnjo človeško generacijo v sedmem krogu in v sedmi rasi človeštva. Če pomislimo, da smo danes šele v peti rasi četrtega kroga, si to trajanje laže predstavljamo, kot pa ga opišemo... Samo s ponovnimi rojstvi se milijoni posameznih egov lahko neprestano izpopolnjujejo in bližajo cilju končne popolnosti in počitka (ki potem traja enako dolgo, kolikor je trajala doba dejavnosti).«[43] »Ko duh (v budističnem izrazoslovju) stopi v nirvano, izgubi objektivno eksistenco, ostane pa subjektivna bitnost. Za objektivno mišljenje to pomeni, da postane absoluten nič; za subjektivno mnenje pa pomeni, da postane ne-stvar; nič takšnega, kar bi mogli s čuti dojeti.«[44] Trajanje, način ali obliko inkarnacije pa ureja karma, ki ji smemo pripisovati pravičnost, modrost in inteligenco. »Kajti karma deluje tako, da nezmotljivo popravi vse človeške nepravičnosti in vse napake narave; strogo poravna vse krivice; to je zakon izravnave, ki nepristransko nagrajuje in kaznuje. Deluje v najstrožjem smislu 'brez ozira na osebo' in si z molitvijo ne moremo izprositi njene naklonjenosti, niti je ne odvrniti.«[45]To je torej najvišji zakon vesolja, začetek in izvor vseh ostalih zakonov. Blavatsky pravi: »Po naši doktrini je tudi vse veliko socialno zlo, razliko med družbenimi razredi in med spoloma v vsakdanjem življenju, neenako razdelitev kapitala in dela – treba pripisati zakonitosti, ki ji na kratko rečemo karma.«[46]

Dandanes smemo govoriti tudi o reinkarnacijski terapiji, ki gradi na hipnozi, sugestiji in avtosugestiji, že doživetih dogodkih (déjà-vu) itd. Pri določenih dokazljivo »prvih« srečanjih, npr. ob nekem potovanju, prevzame nekatere ljudi jasen občutek, da so kraje ali osebe takoj prepoznali. So ljudje, ki opišejo v sanjah ali v globoki hipnozi do potankosti določene kraje, ljudi iz davno minulih časov in kultur, ali razumejo in obvladajo, ne da bi se učili, takratne, danes ne več obstoječe jezike. Njihove izjave je mogoče na temelju zgodovinskih raziskav, delno po natančnih indicih preveriti.[47]

Predvsem Sinnetsovo delo je odločilno pomagalo Rudolfu Steinerju pri oblikovanju njegove smeri. Steinerju je šlo za okultni sistem, v katerem imata prostor tako reinkarnacija kakor tudi krščanstvo.[48] Omenil bi, da ima njegov antropozofski nauk še danes velik vpliv in mnogo privržencev. V svoji antropologiji izhaja Steiner iz vere v reinkarnacijo: človekovo jedro je obdano s telesno lupino, katere sestavni deli so astralno, eterično in fizično telo.[49] S pomočjo kar-

[42] H. P. Blavatsky, n. d., 106-107.
[43] H. P. Blavatsky, n. d., 171-172.
[44] H. P. Blavatsky, n. d., 108.
[45] H. P. Blavatsky, n. d., 172.
[46] H. P. Blavatsky, n. d., 174.
[47] Prepoznanje krajev ali oseb ali vedenja iz preteklih, oddaljenih časov morejo biti povezana tudi z jasnovidstvom, videnji, ki jih ne prejme človek na podlagi prejšnjih življenj, ampak na temelju sporočil, razodetja ljudi iz tistih časov nam, ki živimo tukaj in sedaj. Prim. P. Thomas, n. d., 23-27.
[48] R. Steiner, *Das Lukas-Evangelium.* Rudolf Steiner V., Dornach 1977; o reinkarnaciji in krščanstvu na straneh 192-216.

me in prek vedno novih rojstev more človek oblikovati svojo usodo, se nanjo »dejavno pripraviti« in tako napredovati k višjemu načinu bivanja. Steinerjevo pojmovanje karme in reinkarnacije torej ni deterministično, ampak pripisuje človeku velik vpliv pri samooblikovanju med smrtjo in ponovnim rojstvom: »Smo sužnji preteklosti, toda gospodarji prihodnosti.« Steiner razume sedanjost bolj v luči karme kot dednosti, torej ne to, kar je od drugih podedoval, ampak to, kar je človek v prejšnjih življenjih uresničil, to vpliva na človekovo sedanjost; na to moramo biti tudi pozorni pri vzgoji. To naj bi pri vzgoji upoštevala predvsem »waldorfska šola«.[50]

Zelo »praktično« naravnan je nauk o reinkarnaciji ustanovitelja scientologije L. Rona Hubbarda.[51] Scientologija simpatizira z budizmom in hinduizmom, vsebuje pa tudi globoke razlike, in etične posledice, ki jih scientologija izvaja iz njenega pojmovanja reinkarnacije, so razumljene nebudistično ali celo protibudistično.[52] Gre predvsem za »tehnično«, praktično uporabnost teh »resničnosti« pri oblikovanju in zdravljenju človeka. Tu gre za psihotehniko in teorijo mišljenja. »Sestavni deli« človeka so po njegovem: telo, duša in med njima razum (Mind). Ta zopet sestoji iz dveh delov: analitični razum in nazaj segajoči (reaktivni, dianetični) razum, v katerem je shranjeno vse, kar je bilo prej uresničeno. Tu se kopiči vse, kar je človek doživel na telesni ali duševni ravni. Zdravljenje človeka se začne prav z »brisanjem« te »navlake«. Kdor je vsega tega (predvsem traum) rešen, je »čist« (clear), kar bi lahko primerjali aktiviranju tipke za brisanje na pisalnem stroju ali računalniku. Učinek tega »brisanja« pa moremo čisto empirično ugotoviti z elektrometrom. Cilj scientologije je celotni planet zemljo očistiti (clear) in tako ustvariti svet brez bolezni, zločinov itd. Poleg »očiščenja« je še drugi cilj, postati OT (»delujoči thetan«). Thetan (grška črka) je v scientologiji izraz za osebno jedro, »dušo«, ki potuje iz ene eksistence do druge.

Reči smemo, da sta Steiner in Hubbard vsak na svoj, celo nasproten način, pobudnika okultnega pojmovanja nadčloveka. To pojmovanje s svojo sugestivnostjo lahko pritegne marsikakšnega človeka. Današnje široko razširjenje verovanja v reinkarnacijo na Zahodu je predvsem rezultat razširjenosti teozofsko-antropozofske misli pod okriljem ezoterike in zanimanja za parapsihologijo.[53]

Kljub temu, da smo se v tem prikazu dotaknili glavnih reinkarnatoričnih religij in ideologij le na splošno, zato tudi površno (vsaka ima veliko izrazov, vej, ki imajo svoje specifičnosti), mislim, da smemo iz tega potegniti neke zaključke za krščanski pristop k temu vprašanju. V vseh teh verovanjih in miselnostih je opazen bolj ali manj sovražen ali odklonilen odnos do vsega

[49] Prim. R. Hummel, *Reinkarnation statt Schöpfungsglaube. Zu Rudolf Steiners und L. Ron Hubbards Entwürfen,* v: H. Kochanek (Hrsg.), n. d., 103; prim celotno razpravo 100-118.

[50] Prim. R. Steiner, *Odgoj djeteta sa stanovališta duhovne znanosti,* Društvo prijatelja Waldorfske pedagogije, Zagreb 1990; I. Kosovel, *Nekateri teoretski problemi Steinerjeve filozofije, antropozofije in pedagogike,* v: *Primorska srečanja* 162 (1994), 649-653, tu 650; precej del s področja waldorfske pedagogike imamo tudi v slovenščini.

[51] Temelj scientološke filozofije sestavljajo veda (najstarodavnejši ohranjeni indijski sveti spisi), budistični nauk in moderna tehnologija 20. stoletja. Prim. E. Moder-Frei, n. d., 51-54.

[52] Prim. R. Hummel, n. d., 108.

[53] Prim. J. Wichmann, *Zur Veränderung des Reinkarnationsglaubens in der westlichen Kultur und Esoterik,* v: H. Kochanek (Hrsg.), n. d., 181; prim. celotni prispevek 181-193, predvsem pa 192-193, kjer avtor pokaže na razlike med »izvirnim« pojmovanjem reinkarnacije in karme in »presajenim« na zahodna tla.

tvarnega, svetnega, do telesa.[54] Tem predstavam moramo postaviti nasproti krščansko vero kot tisto, ki uči vstajenje telesa in poudarja človekovo celovitost ter enkratnost. To pa ima za človeka nekatere pomembne posledice.

P. Thomas po pogovoru s tistimi, ki verujejo v reinkarnacijo v Franciji, odkrije te sestavine in razloge za takšno verovanje:

- Verovanje v reinkarnacijo je izraz nestrinjanja, da je s smrtjo vsega konec: življenje se nadaljuje tudi po smrti;
- je izraz telesnega realizma: mrtvi ne morejo ostati (za več časa) brez telesa, če nadaljujejo s svojim obstojem;
- izraža zanimanje za usodo umrlih v času, v katerem je to zanimanje zelo upadlo;
- izraža zavračanje krivice ali neenakosti v današnjem svetu;
- večkrat izrazi željo po razložitvi zla, tudi tistega, ki ni razložljivo: bilo naj bi poprava grehov, ki naj bi jih izvršili v preteklem življenju;
- zavrača kaznovanje v onstranstvu, ki bi bilo dokončno in nepopravljivo: vprašanje pekla;
- poudari spoštovanje do življenja in željo po popolni uveljavitvi vseh različnih možnosti, ki pa presegajo eno samo človeško življenje;
- se zavzema za odgovornost;
- vzpostavlja sorodstvo med ljudmi.[55]

II. Vstajenje kot nasprotje reinkarnacije

1. Vstajenje kot delo osebnega Boga

Temelj krščanskega upanja je osebni Bog, ki se je v Jezusu Kristusu zavzel za grešnega človeka. Vera se ne nanaša na neki brezosebni zakon sveta (kakor: zakon karme), marveč na Boga, ki stopa s človekom v zgodovini v dialog ter deluje v zgodovini človeštva in posameznika. Vera je odgovor na pobudo Boga, ki se v Kristusu in Svetem Duhu sam priobčuje človeku in h kateremu se moremo obračati kot k nekemu Ti-ju.[56]

Kako drugače je to npr. pri teozofih: »V krščanskega boga ne verujemo. Zavračamo predstavo o osebnem ali izvenkozmičnem in antropomorfnem bogu, ki ni nič drugega kot gigantska senca *človeka*, pri tem pa niti ne človeka v njegovem najboljšem smislu. Bog teologije – tako pravimo mi – je skupek nasprotij in logična nemožnost. Zato ga odklanjamo.«[57] Celotno vprašanje človekove usode se zjedri dejansko v vprašanju o Bogu. Verstva in humanizmi, ki učijo reinkarnacijo, in krščanska vera, se razlikujejo v temeljni resnici: v pojmovanju Boga. Tam neopredeljivi božanski princip, tukaj osebni Bog. Krščanstvo je prav na temelju vere v osebnega Boga, Boga Abrahama, Jakoba in Izaka, Boga Jezusa Kristusa, prišlo do spoznanja, da je to Bog živih in življenje ljubeči

[54] Izrazito odklonilen odnos do telesa ima tudi parsizem; prim. H. J. Klimkeit, *Auferstehungsglaube im Parsismus,* v: H. Kochanek (Hrsg.), n. d., 46-62.

[55] Prim. P. Thomas, *La reincarnazione: sí o no?,* Paoline, Milano 1990, 19.

[56] Nasproti neosebnemu bogu postavlja Moder-Frei trinitaričnega Boga, pri katerem so močno poudarjene osebne poteze. Prim. navedeno delo, 166-175. Na straneh 166-259 avtor pokaže razlike med reinkarnatoričnimi verovanji in krščansko vero.

[57] H. P. Blavatsky, n. d., 63.

Bog. Zato je to Bog, ki se svobodno razodeva in sklepa z ljudmi zavezo. Osebni Bog je edini pravi temelj osebnega človeka. Pri tem Bogu je temeljnega pomena svoboden in ljubeč odnos do svojih stvari. Božja ljubezen do ljudi je najgloblji izvir edinstvenosti posameznega človeka. Bog namreč ne ljubi na splošno in na nedoločen način. Bog kliče vsakega človeka po imenu, po katerem ga Bog »pozna« in ga bo »prepoznal« tudi v večnosti. Kristjan vidi svojo prihodnost v luči Božje zvestobe do svoje ljubezni in do stvari, ki jih je iz ljubezni ustvaril. Bog nas namreč ne bi ljubil dovolj, če bi ljubil samo del našega bitja (npr. dušo) in bi se ne zanimal za »drugotno« razsežnost našega življenja, kar naj bi bila po gledanju omenjenih verovanj telo in sedanje stanje.

Vstajenje moremo pravilno sprejeti samo v luči te Božje zavzetosti za posameznega in celovitega človeka. »Vstajenje dejansko narekuje ljubezen in ni zgolj nekakšna oblika preživetja, ki bi bila bolj ali manj tolažilna: predstavlja absolutno nepretrganost ljubečega odnosa med Bogom in ljudmi... Ni nekakšna zakonitost, marveč dar, milost.«[58] Vstajenje je najvišji način, kako se Bog zavzema za posameznega človeka, način tistega zavzemanja, ki se začne že z njegovim »odprtjem« navzven pri stvarjenju, se nadaljuje v sklonitvi k izvoljenemu ljudstvu in predvsem v sestopu pri učlovečenju. Bog je tisti, ki človeka obudi, in ni človek tisti, ki bi dosegel nesmrtnost.

Bog ni jetnik materije in časa, ampak je do njiju povsem suveren; on je njun stvarnik in gospodar. To nista stvarnosti, ki bi se Bogu nekako »ponesrečili«, temveč prostor, kjer se uresničuje Božji načrt in odvija zgodovina odrešenja. Bog je ustvaril svet kot prostor svoje navzočnosti in delovanja.[59] Bog je tako svoboden do svojih stvari, da more »stopiti« vanje, ne da bi se z njimi »stopil«. Bog ostane Bog tudi takrat, ko stopi v svoje stvarstvo, ali kakor pravi Dietrich Bonhoeffer: »Sredi tega življenja onstranski.« Tudi v tem »izstopu iz samega sebe« moremo videti njegovo slavo (prim. Jn 1, 14). Rezultat tega zbližanja zato ni zlitje, temveč communio – občestvo! Njegov »šekinah« in »inkarnacija« (Beseda je meso postala) sta izraz njegove božanske moči, saj je na ta način najbolj pokazal svojo moč, moč svoje ljubezni. Največje nasprotje reinkarnacije je inkarnacija Boga! Svet je prostor, v katerem se odvija zgodovina Božjega odrešenja. Oba: svet in zgodovina imata prostor in cilj v poveličanju, v Bogu. Toda – in tukaj mislim, da je temeljna razlika – tako, da v njem ne izgineta, ampak se dokončno uveljavita (človek šele v poveličanju postane v polnosti človek, se dokončno rodi). V Bogu je prostor za drugačnost, ki je skrbno varovana!

2. Odločilnost Kristusovega velikonočnega dogodka

Krščanska vera v vstajenje ne temelji na neki neosebni zakonitosti, temveč v nekem dogodku, dogodku vstajenja križanega Kristusa. To je neponovljiv dogodek, ki pa odpira vsakemu človeku vstop v večno življenje. Tu se je pokazala Božja moč, ki pomeni zarezo v zakonitosti, ki jo imenujemo postavo greha in smrti. Bog Jezusa Kristusa je tisti, ki *posega* v zgodovino, se v njej dejavno udejstvuje in končno *prekine* kraljevanje smrti in vzpostavi stanje milosti in življenja.

[58] P. Thomas, *La reincarnazione: sí o no?*, Paoline, Milano 1990, 96.
[59] Prim. J. Sachs, *Vstajenje ali reinkarnacija?*, v: *Znamenje* 24 (1994), št. 3-4, 75.

Njegov poseg je torej tako odločilen, da »v nikomer drugem ni odrešenja; zakaj pod nebom nam ni dano nobeno drugo ime, po katerem bi se ljudje lahko rešili« (Apd 4, 12; prim. 2, 36; 10, 42). Torej ne gre za nov poskus (kakršnih je v zgodovini veliko), kako obrniti kolo zgodovine in spremeniti usodo, temveč za *odločilni* dogodek.

Kristus ni poslušen nekemu neosebnemu zakonu (npr. karmi), ampak Očetu in se mu svobodno daruje za naše zveličanje. Kristjan se ne odloča za življenje tako, da se podreja neki usodi, ampak tako, da se priliči križanemu in vstalemu Kristusu. Naše vstajenje je sad osebne Božje odločitve za človeka in človekove osebne pridružitve Jezusu Kristusu, kajti v nikomer drugem ni zveličanja. Kristus dejansko izvrši tisto »najtežje delo«: on uniči smrt in želo smrti, ki je greh; »napravi« nas za »novo stvar«; vzel je nase vso težo smrti in greha. To so dejstva, ki vnašajo veliko razliko med oba pogleda. Teozof npr. išče moči, da bi premagal svoje strasti in sebičnost pri svojem višjem Jazu, božanskem duhu ali Bogu v sebi ter pri svoji karmi,[60] kristjan pa se pusti odrešiti in obdarovati od Boga samega, ki je »zaradi nas in zaradi našega zveličanja prišel iz nebes« (nicejsko-carigrajska veroizpoved).

Tako Kristus ni eden od »primerov« uspelega in herojskega človeka, ampak je edini, je eshatos. On je poslednji, na katerega je bilo vse naravnano, in je prvi, prvenec vstalih od mrtvih, tisti, s katerim se vse šele začenja.

3. Podarjenost in ne dolgovanost vstajenja

Največja zmota reinkarnatoričnih religij ali pojmovanj je v zavračanju krščanskega nauka o odrešenju. »Duša se reši s svojim lastnim naporom. Torej podpira nauk o odrešitvi samega sebe, ki je v popolnem nasprotju z naukom o odrešenju po nekom drugem. Če odpravimo odrešenje po drugem, sploh ne moremo govoriti o Kristusu Odrešeniku.«[61] Za krščansko vero pomeni Kristus višek dosedanje Božje zgodovine s človekom. On je enkratni dogodek samopriobčenja Boga človeku in tako edini odrešenik vsega stvarstva: »Po njegovi krvi imamo odrešenje, odpuščanje grehov po bogastvu njegove milosti. To milost je obilno razlil na nas z vso modrostjo in razumnostjo« (Ef 1, 6-8). To prepričanje je v nasprotju s predstavo, ki pravi, da mora vsak človek čisto sam in iz samega sebe izvršiti lastno odrešenje in dovršitev. In komaj bi jo mogli povezati z (predvsem v antropozofskih krogih uveljavljeno) optimistično vero v napredek, po kateri človeštvo prek vedno novih rojevanj zori in more preseči stanje, ki je polnejše od Jezusovega. Bog nima pravice odpuščati in človekova slabost je prositi ali celo sprejemati od Boga odpuščanje.[62] To, kar more človek s pomočjo milosti ali bolje: kar more milost v človeku doseči v enem življenju, ne more človek s svojimi deli, prizadevanji (karmo) v mnogih! Gre namreč za kvalitetno razliko »del« v obeh primerih. Samo Bog in življenje pri njem je odrešenje in izpolnitev človeka.[63]

[60] Prim. H. P. Blavatsky, n. d., 72.

[61] MTK, *Eshatološka vprašanja,* 9.3.

[62] Prim. H. P. Blavatsky, n. d., 184-187.

[63] Prim. *Katholischer Erwachsenen Katechismus,* 409. Nasprotno pa gospa Blavatsky razlaga, da se teozofom »upira misel, da bi preživeli večji del svojega življenja v moralni ničnosti ter da bi

Milost in karma sta dve stvarnosti, ki izhajata iz popolnoma različnih izhodišč. Milost je namreč zastonjski dar osebnega Boga, je njegova osebna samopodaritev, njegovo prebivanje v človeku (neustvarjena milost) in »učinek« tega prebivanja v človeku samem tako, da smemo govoriti o »novem človeku«, o »Božjem posinovljencu«, o človekovem »pobožanstvenju« (ustvarjena milost). To je torej dar troosebnega Boga osebnemu ustvarjenemu bitju.[64] Pri karmi pa gre za neko popolno pravičnost in modrost, ki vodi »zakon povračila, izravnave«. Poleg tega je teozofu »bog« tisto, »kar je neskončno in nepogojeno, ne more imeti oblike in ne more biti bitje. 'Entiteta' je nesmrtna, vendar samo v svojem bistvu, ne v svojih individualnih oblikah. Ko doseže zadnjo točko v svojem ciklusu, se absorbira v svojo prvobitno naravo; postane duh, ko izgubi svoje ime kot entiteta«.[65] Torej je izhodišče nekakšna neosebna 'entiteta', kateri ustreza zakon, ki je sam na sebi nepresežna veličina. Cilj torej ni uveljavitev posameznika, njegovo poosebljenje, marveč razosebljenje, izginotje v nekem »vse«. Karma, ta najvišji zakon, ki se zdi, da »vlada« tudi božanskemu principu (vsaj kolikor je inkarniran), nič »ne odpusti«, nič ne »nadomesti«, nič »ne povrne«. Karma ne pozna milosti! Karma kot zakon, ki »ne pozna usmiljenja«, postavlja človeka v nemogoče stanje, pred neuresničljive naloge. Tega se pravoverni budist ali hindujec zaveda in zato vidi v karmi vir trpljenja in neizbežnega napora. Zahodna »različica« največkrat to dejstvo odmisli in vidi v reinkarnaciji »milostno naklonjenost«, ki omogoča nove priložnosti v naslednjih življenjih. V karmi lahko prepoznamo prizadevanje človeka za uresničitev lastne odgovornosti. Tu se namreč človek ne more »zanašati« na nekoga drugega, na njegovo pomoč. Toda zdi se, da si na ta način človek nalaga pretežko breme, za katerega ni dovolj samo eno življenje. Tudi kristjan se zaveda odgovornosti, ki pa ima čisto drugačne temelje in razsežnosti. Kristjan se ne zanaša na lastna dela in moč, ampak na njega, ki pravi: »Dovolj ti je moja milost. Moč se v težavah utrjuje« (2 Kor 12, 9).

Vstajenje v krščanskem pogledu pomeni priznanje in podreditev človeka moči milosti. Dovršitev človeka in človeštva ni uresničljiva zgolj po človekovem delovanju, ostaja čisti dar Božjega usmiljenja in dobrote. Končni »rezultat« ne bo »seštevek« človekovih prizadevanj, ampak dar, katerega si ne bi človek s svojimi dejanji nikoli zaslužil! Torej: »Ljudje se ne moremo sami odrešiti, pa tudi nam ni potrebno. Bog nas ni ljubil zato, ker smo mi zaslužili njegovo ljubezen, nasprotno: 'Bog izkazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus umrl za nas, ko smo bili še grešniki' (Rim 5, 8).«[66] Novozavezni nauk sprave je tako postavil na glavo vse običajne predstave o pokori in spravi. Ne darujemo mi Bogu spravne daritve niti nas samih v spravno žrtev, da bi se spravili z njim, temveč on daruje samega sebe, svojega Sina, da bi nas spravil s seboj. Neprekosljivo je to izrazil apostol Pavel v 2 Kor 5, 17-21, ki je nekakšen »povzetek« krščanske vere: »Če je kdo v Kristusu, je nova stvar. Staro je minilo. Glejte, nastalo je novo! Vse pa je od Boga. On nas je po Kristusu spravil s seboj, nam pa naložil službo sprave. Vsekakor pa je v Kristusu spravil svet s seboj, s tem, da ljudem

kdo drug – bog ali človek – opravil za nas najtežja dela in dolžnosti, ker je to silno ponižujoče za človeško dostojanstvo« (n. d., 72); prim. G. Greshake, n. d., 78-87.

[64] Seveda pojem »oseba«, ko ga nanašamo na Boga in človeka, uporabljamo analogno: torej gre za veliko večjo nepodobnost kakor pa podobnost.

[65] H. P. Blavatsky, n. d., 101; prim. 103-109.

[66] B. J. Hilberath, *Heiliger Geist* – heilender Geist, Grünewald, Mainz 1988, 41.

ni zaračunal njihovih grehov, nam pa naložil, da oznanimo besedo sprave. V Kristusovem imenu smo torej poslani, kakor če bi Bog opominjal po nas: v Kristusovem imenu vas prosimo, spravite se z Bogom. Iz njega, ki ni poznal greha, je za nas napravil greh, da bi mi v njem postali Božja pravičnost.« »Bog je in ostane v Jezusu Kristusu in njegovem Duhu resnično, prvenstveno (prinzipiell) delujoči, primarni subjekt. Kakor besedilo lepo pokaže, ljudje ne postanemo lutke (Marionetten), nam ni odvzeta moč, temveč nam je na novo darovana, da bi živeli kot novi ljudje in prevzeli službo sprave kot poslani v Jezusovem imenu.«[67]

Tako vera ni samo nauk o pravi življenjski poti, klic k etičnemu prizadevanju, temveč predvsem in najprej zaupanje: osebni Bog ne kliče človeka samo k odgovornemu delovanju, ampak tudi podarja uspeh. Človekovo eksistenco nosi in rešuje Božja milost, in to na dva načina: vsako dobro delo, vsaka ljubezen ustvarjenega bitja, živi od daru živega Boga; drugič, tudi grešni človek lahko računa na Božjo odrešujočo in opravičujočo naklonjenost. Ta zavest razbremeni človeka etičnega storilnostnega pritiska in ga osvoboditi za sproščeno razpoloženje nesebične ljubezni in neomajnega zaupanja. Paul Zulehner to izrazi z besedami: »Človek ima pravico oditi v smrt kot fragment.«[68] To »fragmentarično« in prigodnostno bitje more Bog obdarovati in dovršiti do takšne mere, da je zmožno uživati večne dobrine. Človek je »zmožen« (capax) Boga zaradi milostne Božje naklonjenosti in ne na temelju zakonitosti emanacije. V tem zadnjem primeru smemo razumeti odrešenje kot osvobajanje božanskega duha iz pajkove mreže telesa ali materialnega sveta. Tedaj lahko dejansko govorimo samo o samoodrešenju in samouresničenju, saj je bog sam ujet v snovnost. V krščanstvu pa ne gre za »ujetost« Boga v materiji, ampak za suvereno podarjanje na temelju stvarjenja, ki sestavlja bistveno drugačnost, in odrešenja, ki je eminentno milostni dar njegovi stvari — človeku.

Reči smemo: če je človek po lastni krivdi zašel v suženjstvo in je svojo svobodo izgubil, si je ne more sam vrniti: nihče namreč ne more dati, česar nima (človek je sposoben na lastno pest samo »izgubljati«!). Človek lahko zopet sprejme samo od stvariteljske ljubezni. Na mesto poskusa »samoodrešenja« (ki sestavlja egocentrični kratki stik) mora stopiti Božja ponudba, da krivdo (moralno) odpusti in svobodo (fizično) vrne. »Krivda« se torej ne kaže prvenstveno kot ujetost duha v materijo, ampak kot samoujetost (egoizem) in zavračanje Božje ljubezni. K sprejemu in prilastitvi Božje osvobodilne ali odrešenjske ponudbe je dovolj eno samo zemeljsko življenje; naslednje namreč ne doda nič novega. Veriga inkarnacij ne more pomeniti nujnega višjega razvoja.

4. Vstajenje »celotnega« človeka

Človek je od Boga ustvarjeno bitje, kar pomeni, da ga je Bog hotel kot takšnega v vsej njegovi realnosti (v njegovi telesno-duhovni razsežnosti, v njegovi moški ali ženski naravi, v njegovi družbeni in zemeljski ukoreninjenosti). Telo ni ječa duše, saj je tudi telo ustvarjeno od Boga.[69] Ves človek je »prav dobra«

[67] B. J. Hilberath, n. d., 42; prim. M. Kehl, *Eschatologie,* Echter, Würzburg 1986, 75-76.

[68] Prim. H. Meesmann, *Izziv vzhoda,* v: *Znamenje* 24 (1994), št. 3-4, 31.

[69] Prim. P. C. Schönborn, *La réponse chrétienne au défi de la réincarnation,* v: *Documentation catholique* 6.5.1990, str. 457.

stvaritev Boga Stvarnika. Temu primerno je človek kot celota določen za poveličanje. To mora biti izhodišče za upiranje tistim predstavam, po katerih lahko duša menja svoje telo kot obleko, »potuje« iz enega telesa v drugo. To pojmovanje namreč pogosto vidi v telesu grob duše, v kareregа je bila ta »vržena« in se v njem nelagodno počuti. »Kakor ljudje z veseljem zamenjajo staro obleko za novo, tako menja duša stara telesa za nova« (Gita 2, 22). Konkreten človek je v celoti duša in je v celoti telo, je utelešen duh in poduhovljeno telo. Telesno razsežnost človeka, ki je določen za poveličanje, je z zelo krepkimi izrazi opisal Irenej prav v nasprotju z gnostiki v delu Adversus haereses! Telo pomeni: »Biti v konkretnih odnosih z Drugim in z drugimi. To pa je za človeka bistveno, neobhodno spada k njegovi identiteti.«[70]

Krščanstvo je religija inkarnacije, učlovečenja, kar pa pomeni nekaj čisto drugega kot re-inkarnacija. Božje učlovečenje vzame resno človeško telesnost ter jo dvigne do neslutene veličine (v poveličanem Jezusu Kristusu je »dvignjena« tudi človeška narava!). Tudi telesnost je Jezus odrešil in namenil za poveličanje. Telo torej ni lupina ali privid, ampak je realnost, ki bistveno spada k človeku. Tako človekova utelešenost spada k bistvu človekove istovetnosti. Ta utelešenost torej ni nekakšna kazen za človeka (ali bolje za duha), kateri bi se najraje ognili, ampak je naša danost, ki nas bo opredeljevala vso večnost. Zveličanje ne bo rešitev iz telesa, temveč rešitev skupaj s telesom, ki bo doseglo svojo najvišjo uresničitev. V poveličanju je torej dovolj »prostora« tudi za telo! Ne izpovedujemo zaman v veroizpovedi: »Verujem v naše vstajenje«, pri čemer mislimo vstajenje telesnega človeka (izvirno se glasi: »Carnis resurrectionem«).[71] Hilberath to dejstvo podkrepi z navedki iz Janezovega evangelija: »V začetku je bila Beseda pri Bogu« in »Beseda je človek (meso) postala«, ter nadaljuje: »Jan 1, 1 in Jn 1, 14 skupaj sestavljata počelo krščanske teologije... V središču teološkega gledanja na stvarnost stoji misel na inkarnacijo, ki zamisel o reinkarnaciji očitno in v počelu (in principio) izključuje«.[72]

V tem omejenem življenju padejo odločitve z vsemi posledicami. Prav dejstvo, da je življenje omejeno, napravlja to življenje, celo vsak dan in vsako uro, pomembno. To je eksistencialni pomen in smisel stavka, da je smrt »konec romanja«. S tem pojmovanjem ni združljivo stališče, kot da je (zaradi mnogih nadaljnjih življenj) sedanje življenje zgolj polje igre in poskusov.

Središče krščanske etike kakor tudi vsebina krščanskega upanja (nebesa) lahko imenujemo z besedo »ljubezen«. Za razliko od idealistične predstave, po kateri je najvišja dovršitev človeka v tem, da preide v višjo celoto ali se z drugim tako popolnoma spoji, da ne ostane nič več »lastnega«, pomeni »ljubezen« v krščanskem pomenu odnos najvišje osebne bližine in hkrati najvišjo samostojnost in svobodo: ljubeči ostane subjekt in se ne preneha svobodno podarjati.

[70] G. Greshake, n. d., 73.

[71] Apostolska veroizpoved (prim. DS 10). Prim. še ostale veroizpovedi (DS 13-36 in naprej).

[72] B. J. Hilberath, n. d., 40-47. Avtor poudarja, da pot odrešenja poteka »od zgoraj navzdol«, od Boga v Jezusu Kristusu in Duhu. Prim. Jn 15, 16; 1 Jn 4, 10. Na str. 46 pa iskrivo dodaja: »Božje učlovečenje ni bila nikakršna kratkotrajna avantura. Učlovečenje namreč ne pomeni, da se je Logos, Sin, trideset let zadrževal v človeškem ogrinjalu na zemlji, da bi nato to zagrinjalo, masko odložil in zopet postal 'ves Bog' (ganz Gott). Jezus Kristus je tudi kot vstali, sedeči na božji desnici, poveličani Sin Očetov, 'pravi Bog in pravi človek'«.

K dovršitvi, na katero kristjan upa, spada dovršitev v tem življenju začetih odnosov. Ti se s smrtjo ne smejo prekiniti, ampak morajo po vstajenju ravno prejeti svojo polnost. Zato je z ozirom na eshatološko dovršitev vsak konkreten odnos enkratnega in večnega pomena. Iz srečanj, ki so časovno omejena, že raste večno življenje. Nasprotno pa velja: Kako more ta zamisel biti uresničena, če se izvršujejo reinkarnacije na čisto različnih spletih odnosov?

Vstajenje v nasprotju z reinkarnacijo ne obljublja nadaljujočega ponavljanja (in v tem pomenu: podaljšanja) bistveno enakega, nepopolnega in umrljivega telesnega bivanja, temveč začetek bistveno novega, popolnega in neumrljivega telesnega bivanja. To ne pomeni drugega telesa iz specifično iste materije, ampak isto telo iz specifično druge, poveličanjske snovi. Naše zemeljsko telo se »prepozna« v »poveličanem telesu«.

Pravzor je telo vstalega Jezusa Kristusa,[73] kateremu naj bi enkrat postala podobna tudi naša. Pri njem ne moremo govoriti o »navideznem« ali zgolj »eteričnem (zračnem) telesu« (prim. Jn 20, 26 sl.), pa tudi ne gre za reinkarnacijo, pa čeprav na neskončno višji stopnji, temveč za poveličanje enega in istega Kristusa, ki nosi »znamenja« zemeljskega življenja. Njegove rane, ki so sedaj poveličane, so jasen dokaz istovetnosti njega, ki se je učlovečil, trpel, umrl in tretji dan vstal od mrtvih. To telo je čisti in popolni izraz duhovne duše, njene volje in ljubezni. To telo je bistveno resničnejše, kakor pa je naše sedanje, ki ima pridih minljivosti in začasnosti (prim. 1 Kor 15, 42 sl.). Z vstajenjem se človek dokončno »rodi« za bistveno in avtentično življenje in v primeru z njim smemo govoriti o zemeljskem življenju kot obdobju »porodnih bolečin«.

Krščanska vera v vstajenje telesa izraža pomembne resnice o človeku in njegovi večni prihodnosti. Predpostavlja, da je človekovo življenje na tem svetu enkratno in neponovljivo.[74] V tej enkratnosti je hoteno od Boga in naravnano na absolutni cilj, ki sestavlja njegovo dovršitev.

Človek je vključen v življenje skupnosti človeštva in samo znotraj teh odnosov je njegov obstoj smiseln. V bližnjem se ne srečujem z identično istim duhom, ki se »skriva« za drugačno pojavnostjo, temveč z bitjem, ki bo v svoji drugačnosti vedno ostalo v razmerju do mene »ti«; bitje, s katerim morem navezati dialoško razmerje.

Vera v človekovo vstajenje ne usmerja v onstranstvo kot tolažbo v tukajšnjem in sedanjem bednem bivanju, ampak poudarja edinstveni pomen tukajšnjega življenja. Tukaj v svetnih razmerah človek gradi svojo zgodovino, ki bo enkrat dospela do cilja in bo dovršitev moje lastne zgodovine. Sedanje življenje je torej odločilno za prihodnje življenje in je hkrati odločilno za prihodnost sveta, kajti pri oblikovanju le-tega odločilno sodeluje. Ta zgodovina človeka in človeštva (v katerem pa posameznik ni le zgolj kolesce) se ne vrti v ponavljajočih se krogih, ampak je usmerjena na prihodnost, ki bo prihodnost preteklosti in sedanjosti.

[73] Prim. H. Beck, *Reinkarnation oder Auferstehung. Ein Widerspruch?*, Resch V., Innsbruck 1988, 35-36; J. G. Piepke, *Auferstehungsglaube im Christentum*, v: H. Kochanek (Hrsg.), *Reinkarnation oder Auferstehung*, 85-96.

[74] Koncilski očetje so v dogmatični konstituciji o Cerkvi prav proti zagovornikom reinkarnacije zapisali: »Ko smo končali edini tek našega zemeljskega življenja« (C 48, 4). Pri tem se sklicujejo na pismo Hebrejcem: »Kakor je ljudem določeno enkrat umreti, nato pa pride sodba« (Heb 9, 27); prim. KKC 1013 in 1007.

5. Enkratnost in neponovljivost posameznika

Človek in vse stvarstvo je delo *osebnega* Boga, ki ustvarja od sebe bistveno različna bitja, ki tudi sama ohranjajo svojo edinstveno, enkratno bivanje. Človek kot oseba, ki je ustvarjena po Božji podobi in sličnosti, v toliko večji meri. Pomemben in neponovljiv je vsak posameznik. Bog se spominja vsakega človeka po njegovem imenu; ime vsakega posameznika je zapisano v »knjigi življenja«. Ko teologija govori o ustvarjenosti celotnega človeka, tudi njegove duše (kreacianizem), v nasprotju z zagovorniki emanacije duše poudarja človekovo enkratnost. Bog se »posveča« vsakemu posamezniku!

Po nauku o reinkarnaciji pa nasprotno ne moremo govoriti o konkretni »osebi«, individuumu! Vprašljiva je tukaj identiteta človeka. V prihodnjem življenju se ne bom pojavil kot jaz z določenimi značilnostmi in imenom, kakor se tudi v sedanjem prav nič ne spominjam tistega bitja, ki mi je »pripravilo« sedanje življenje. Prihodnja (ali pa celo že sedanja) utelesitev bo lahko sestavljena iz »življenj«, usod več ljudi, kar mojo enkratnost še bolj relativizira. Sicer pa posameznik nima prihodnosti; ta prihodnost je v zlitju ali izginitvi v nadosebnem, neosebnem. To pa dosežemo z raz-osebljenjem, saj že v naslednjem življenju ne bom prepoznaten kot jaz, toliko manj pa v večnosti, ko se bo moja identiteta izlila v nadidentiteto, v transpersonalno stvarnost. Šri Aurobindo pravi: »Človekova pot k osvoboditvi in popolnosti pelje skozi čedalje večjo brezosebnost.«[75] Tako je osebnost »le začasna umska, vitalna in fizična tvorba, ki jo dejansko bitje, resnična oseba, dušna bit, postavi v ospredje na površini – to ni jaz v svoji trajni resničnosti«.[76] Uresničenje bitja je v izničenju, razkroju. Reinkarnacija je torej po svojem bistvu razosebljajoča in s svojim ponavljanjem v nedogled tudi utrujajoča. Človek ima občutek, da je v službi neke neosebne stvarnosti, katero bom smel nekoč uživati tako, da bom v njej izginil.[77] Sploh se smem vprašati: Kdo sem jaz, če sem »odigral«, in jih še bom, toliko različnih vlog. Ali ne moremo tako iti nazaj do enega »jaza«, ki se vedno znova uresničuje v mnogih oblikah. Vse se tako zreducira na en skupni imenovalec, ki ga smemo imenovati »vesoljna duša«? Vsi individui so zgolj manifestacije ene »vesoljne duše« in namen reinkarnacij je, da se ta očisti mnogih pojavnih oblik in tako postane »vse« (kar je z ozirom na pojavnost »nič«[78]). Poslednji cilj človeka po gledanju teozofije niso nebesa, kjer kraljuje Bog, ampak postopna preobrazba materije v njen prvobitni element, v duha. Vzhodna verstva seveda ne govorijo o tem poslednjem cilju v tako prozaičnem in neosebnem jeziku (prim. Bhagavadgita 8).[79]

[75] Šri Aurobindo, n. d., 189. Na str. 190 nadaljuje: »Zakaj brezosebno, neskončno, Edino, v katerem najde vsa minljiva in spremenljiva ter raznoterna dejavnost sveta nad seboj svoj trajen in varen miren temelj, je negibljivi jaz, aškara, Brahman. Če to spoznamo, bomo uvideli, da je prva duhovna nujnost povzdigniti svojo zavest in stanje svojega bitja iz končne osebnosti v to neskončno in brezosebno prabit«.

[76] Šri Aurobindo, n. d., 349. Avtor pravi, da neki Janez Kovač (John Smith) v prihodnjem življenju »izgubi« svoje ime in identiteto. Sam Aurobindo dobro poda krščanski nauk o vstajenju, s katerim seveda ne soglaša: »Janez Kovač v svojem novem življenju je isti Janez Kovač kakor v svojem prejšnjem utelešenju« (348).

[77] Prim. primero o deklici iz soli, ki spozna ocean tako, da se v njem raztopi; nav. A. de Mello, *Ptičja pesem,* Župinjski urad Dravlje, Ljubljana 1987, 73.

[78] Prim. H. P. Blavatsky, n. d., 107; 181-184.

[79] Uporabljam srbski prevod P. Jevtića, *Bhagavad-gita,* Grafos, Beograd 1981.

Človek se sprašuje, koliko zagovorniki reinkarnacije vzamejo resno sedanjost in končno samo smrt. Kristjan govori o prihodnosti tega življenja in o sedanjem času kot odločilnem za našo večno usodo. Prihodnost bo prihodnost sedanjosti in večno življenje bo prav moje življenje. Tu je temelj za nauk o odločilnosti sedanjega trenutka; za to je potrebna čuječnost (prim. 1 Tes 5, 6; Mt 25, 13). Sveto pismo pravzaprav vedno znova opozarja na sedanjost kot čas milosti in odločitve (kairos). Odrešenje se uresničuje danes (prim. Lk 4, 21; 19, 5). Človek mora danes odgovoriti na Božji klic (prim. Mr 1, 15). Vsi evangeliji zahtevajo absolutno odločitev. Nikjer ni opaziti možnosti, še druge izbire ali ponudbe glede odrešenja. Zato tudi Pavel opozarja: »Dobro izrabljajte čas, zakaj dnevi so hudi« (Ef 5, 16; prim. Kol 4, 5). Izrecno ponovi pismo Hebrejcem starozavezni izraz »danes« (prim. Ps 95, 7 sl.), ko spodbuja: »Iz dneva v dan drug drugega spodbujajte, dokler še lahko rečemo 'danes'« (3, 13). Tukaj torej ne pride v poštev nobeno zavlačevanje, ker ne prinaša ničesar odločilnega. In če ne prepoznamo enkratnosti tega življenja, je velika nevarnost, da tudi smrti ne bomo videli v vsej njeni tragičnosti in nepreklicnosti.[80] Končno je to življenje le tedaj resno pojmovano, če ga razumemo kot edinstveno možnost odločitve za Boga ali proti njemu. Ta »enkrat za vselej« našega zemeljskega življenja ustreza »enkrat za vselej« odrešenjskega dejanja, ki ga je Bog izvršil po Jezusu Kristusu. Prav v takšnih usodnih odločitvah, ki jih človek sprejema, najbolj izraža in uveljavlja svojo osebno svobodo. Človekovo življenje torej ni nekakšen začasni pojav, ampak za večno življenje določena stvarnost.

Odnos do snovi ni za dušo nekaj nebistvenega ali celo protibistvenega in omejujočega, kar bi bilo potrebno premagati in »osvoboditi«, temveč sestavlja snovno telo bistveno pozitivno prvino, dopolnilo za popolno človeško bitje. Duša ni do telesa tako kakor človek do svojih oblek, katere more, ne da bi okrnil svojo identiteto, sleči ali obleči. Če je telo primeren izraz individualne duše (celo njeno utelešenje), potem ustreza vsaki duši (vsakemu »jazu«) samo eno telo in večje število telesnih eksistenc pomeni večje število individualnih oseb.

Z reinkarnacionizmom se izgublja z muko pridobljeni in uveljavljeni personalizem, katerega sta ogrožala in ga še vedno ogrožata pomasovljajoči komunizem in kapitalizem. Res je, da ezoterična verstva poudarjajo (na Zahodu tudi proti omenjenima tokovoma) duhovno razsežnost, vendar ima človek občutek, da ta duh ni v službi poosebljanja.

6. Enkratnost zgodovine in stvarstva

Svet je dobro Božje stvarstvo, določeno za dovršitev. Svet ohranja tako svojo relativno samostojnost in drugačnost. Svet ostaja in mora ostati svet, vendar v stalni naravnanosti na Boga, svojega stvarnika. Tudi krščanska vera vé, da svet, v katerem živimo, ni popoln; da je obremenjen in pokvarjen po človekovi krivdi in nosi v sebi nerazložljivo trpljenje. To je svet, v katerem je bil Jezus križan. Toda ta svet je predmet Božjega delovanja: iz kaosa naj bi postal kozmos. Zato se mora krščanska vera upirati stališčem, ki na snovni svet že vnaprej gledajo negativno in kot na stvarnost, ki jo je treba odpraviti ali preseči. Odgovor na

[80] Prim. G. Greshake, *Tod – und dann?*, 65.

to je krščanska vera v odrešenje: mi ne verujemo v odrešenje *od* sveta, ampak v naše odrešenje v svetu in skupaj z odrešenjem sveta.

Krščanska vera je po svojem bistvu vera upanja in tako usmerjena k nekemu cilju, ki bo hkrati izpolnitev življenja.[81] Upanje je izraz zaupanja, da je moje življenje in zgodovina sveta v rokah ljubečega Boga, Boga, ki se zavzema za svoje stvarstvo. Seveda pa upanje ni potuha naši lenobi, marveč spodbuda k zavzetemu (angažiranemu) življenju. Zgodovino človeštva in posameznika moramo razumeti kot »pot«: stvarstvo je na poti k dovršitvi. Krščanska vera bi bila tako nezdružljiva z gledanjem, v katerem bi celotno bivanje bilo umevano kakor neka brezkončna veriga ponovnih rojstev. V reinkarnaciji je človek prepuščen samemu sebi, svojim sposobnostim, katerih omejenosti se dobro zaveda. Vendar pa ne smemo odreči temu gledanju nekih prvin upanja, še posebej če ga primerjamo z zgolj tosvetnimi upanji.

Kristjan jemlje zgodovino kot enkratno in edino priložnost za uresničenje lastnega življenja. To je v nasprotju z »re«, s »ponovitvijo«, ki jo pomeni beseda re-inkarnacija, zopetnje utelešenje. Biblična zgodovina je naravnana na prihodnost kakor puščica in ni združljiva s cikličnim, ponavljajočim se kroženjem.[82] Tudi evolucionistično pojmovanje stvarstva in zgodovine, ki sestavlja zahodno različico budizma, je ujeto v nekakšno vnaprej določeno, samodejno, brezdušno potekanje. Za kristjana pa je pomemben in odločilen »*danes*« in »*sedaj*«!

Velika ekološka zavest gibanj, ki se napajajo pri vzhodnih verstvih, je vsekakor velik korektiv za tisto krščanstvo, ki je pozabilo na svojo odgovornost do stvarstva, ki mu je bilo zaupano, vzbuja pa misel, da gre bolj za »pozornost« do tistega, kar se v naravi skriva, kakor pa do narave same.

Krščanska vera sicer ne daje nekakšnega zgolj teoretičnega odgovora na vprašanja teodiceje. Daje pa enoumne pobude za praktično zadržanje do trpljenja. Pozna prakso križanega in vstalega Jezusa Kristusa, ki je edina učinkovita in naj bi bila tudi edina učinkovita »terapija« v sedanjem času! Vsa vprašanja, s katerimi se človek obrača na Boga, dobijo svoj »nemi« odgovor na Kristusovem križu. Verniki so poklicani, da človeško trpljenje po svojih močeh lajšajo in tam, kjer trpljenja ne morejo odpraviti, trpečih ne pustijo samih, temveč so z njimi solidarni. Zato krščansko ne bi bilo sprejemljivo, če bi trpljenje samo razlagali (s sklicevanjem na karmo), ali trpljenje zavestno dopuščali (apatičnost), da ne bi zakona karme motili ali podirali. Pri obravnavanih gledanjih se človek ne more znebiti občutka, da je vse zgolj naloženo ali usojeno. Če je kdo nesrečen ali trpi po krivici, je pač tako, je normalno, je posledica nečesa, kar se je zgodilo v preteklosti in je potrebno popraviti.[83] V smislu načela pravičnosti zahteva »krivda« ustrezno »pokoro«. Samozakrivljena ujetost v materijo je zahteva po trpljenju v novem zemeljskem telesu, s čimer je mogoče doseči (moralno) oprostitev krivde in hkrati rešitev iz objema materije (samoodrešenje, samoosvoboditev).

[81] Prim. F. J. Nocke, *Ist die Idee der Reinkarnation vereinbar mit der christlichen Hoffnung auf Auferstehung?*, v: H. Kochanek, n. d., 278-281.

[82] Prim. G. Greshake, n. d., 67.

[83] Prim. P. Thomas, *La reincarnazione: sí o no?*, 13.

Sklep

Moj namen v pričujoči razpravi ni bil ta, da podam celovito podobo tako razvejanega nauka o reinkarnaciji ali, kakor zahteva Šri Aurobindo, prerajanju. Tudi nisem hotel podati nekakšne aprioristične obsodbe tega nauka. Zavedam se tudi pomanjkljivosti v prikazu, k čemur je prispevala omejenost prostora in premajhno poznanje. Hotel sem opozoriti na različna izhodišča pri vprašanju človekove dokončne usode po smrti. Nalašč sem upošteval skrajna stališča glede tega vprašanja, da bi tako prišla do izraza izvirnost in drugačnost krščanske eshatologije. Prav na to drugačnost, ki v mnogih primerih pomeni tudi nezdružljivost, mnogi naši sodobniki pozabljajo, ko nekritično vnašajo te prvine v krščanstvo ali pa krščanstvo prilagajajo verstvom, katerim je reinkarnacija pomembna sestavina. Prepričan sem, da takšna prilagajanja ali »brisanja meja« prav nič ne pripomorejo k »ekumenskemu« zbliževanju. Če se osredotočimo na hinduizem in budizem, moramo priznati, da sta to dve religiji »s tisočerimi obrazi«, ki, vsaka na svoj način, iščeta »osvoboditev iz tesnob našega bivanja«. Hinduizem predvsem »v oblikah asketičnega življenja ali v globokem premišljevanju ali v tem, da se z ljubeznijo in zaupanjem zatekajo k Bogu«. V različnih oblikah budizma pa tako, da »priznavajo do poslednjih korenin segajočo nezadostnost tega spremenljivega sveta in učijo pot, po kateri morejo ljudje s pobožnim in zaupljivim srcem ali doseči stanje popolne osvoboditve ali dospeti — bodisi z lastnim prizadevanjem bodisi oprti na višjo pomoč — do najvišjega razsvetljenja« (N 2). Ti »žarki Resnice« naj bi prebudili našo zvestobo »vsej resnici« (prim. 1 Kor 15, 3-4). Tu je vsebovano najvišje spoznanje (gnoza) o človeku.[84]

Povzetek: **Ciril Sorč, Vprašanje reinkarnacije v luči krščanskega nauka o vstajenju in večnem življenju**

Vprašanje reinkarnacije ni več zgolj »teoretično vprašanje«, ampak je tudi izziv za krščanskega teologa in oznanjevalca, saj se to verovanje v mnogovrstnih različicah vedno hitreje naseljuje tudi v našem okolju. Razpravo sem razdelil na dva dela. V prvem sem skušal predstaviti nauk o reinkarnaciji kot odrešenjski nauk, ki išče pot iz brezizhodnosti življenja. Z vprašanjem reinkarnacije se je srečevala že prva Cerkev in nekateri so skušali videti že v Svetem pismu nekakšne nastavke za takšno učenje. Danes pa nam je poznan nauk o reinkarnaciji predvsem v hinduizmu in budizmu. Veliko zanimanje za Daljni vzhod pa je »odkrilo« to prvino in jo »presadilo« na zahodna tla. Tako »prirejeno« pojmovanje reinkarnacije najdemo v teozofiji, antropozofiji, scientologiji in različnih gnozah, ki skušajo posredovati zahodnemu človeku »novo, planetarično, vesoljno zavest«. V drugem delu razprave sem prikazal krščanski nauk o vstajenju kot nasprotju reinkarnacije, saj je vstajenje delo osebnega Boga; je sad Kristusovega velikonočnega dogodka; je podarjeno; zadeva celotnega človeka in upošteva posameznikovo enkratnost ter neponovljivost ter vključuje tudi zgodovino in stvarstvo. Nalašč sem upošteval skrajna stališča glede vprašanja reinkarnacije,

[84] Krščanska gnoza, v smislu Klemena Aleksandrijskega, predpostavlja vero, a je ne nadomešča, kakor to dela gnoza v navadnem smislu.

da bi tako prišla do izraza izvirnost in drugačnost krščanske eshatologije. Prav na to drugačnost, ki v mnogih primerih pomeni tudi nezdružljivost, mnogi naši sodobniki pozabljajo, ko nekritično vnašajo te prvine v krščanstvo ali pa krščanstvo prilagajajo verstvom, katerim je reinkarnacija pomembna sestavina. Prepričan sem, da takšna prilagajanja ali »brisanja meja« prav nič ne pripomorejo k ekumenskemu zbliževanju.

Summary: **Ciril Sorč, Reincarnation in the Light of Christian Teachings on Resurrection and Eternal Life**

The question of reincarnation is no more just a »theoretical question« but presents a challenge to the Christian theologian and preacher since this belief in its different variants is gaining a foothold in Slovenian environment as well. The treatise is divided into two parts. In the first part the teachings of reincarnation are presented as a salvation doctrine trying to find a way out of hopelessness. Already the early Church was faced with the question of reincarnation and certain beginnings thereof were even tried to be found in the Bible. Nowadays the teachings of reincarnation are especially known in Hinduism and Buddhism. The great interest in the Far East, however, has »discovered« this element and has »planted it« to the Western soil. Thus an »adapted« conception of reincarnation can be found in theosophy, anthroposophy, scientology and different gnostic teachings trying to convey to the Western man »a new, planetary, universal conscience«. The second part of the treatise describes Christian teachings on resurrection as an opposite of reincarnation since resurrection is the action of a personal God, a fruit of Jesus Christ's paschal events and a gift, it concerns the whole person and considers the uniqueness and unrepeatability of every individual and also encompasses the history and the creation. Intentionally, extreme standpoints on reincarnation were considered so as to more distinctively express the originality and difference of Christian eschatology. This difference, which often also means incompatibility, is frequently disregarded by the contemporaries introducing these elements into Christianity or adapting Christianity to religions comprising reincarnation as an important element. The author believes that such adapting and »cancelling of dividing lines« do nothing to promote ecumenical rapprochement.

Vinko Škafar

Katehumenat nekdaj in danes

Že pred Drugim vatikanskim cerkvenim zborom so patrologi in pastoralni teologi na pobudo pastoralnih delavcev začeli raziskovati in pisati o katehumenatu v prvi Cerkvi in o pomembnosti ponovnega uvajanja katehumenata za odrasle v Evropi in drugih nekdanjih »krščanskih« deželah sveta. Med koncilom in v pokoncilskem času se je razpravljanje o katehumenatu na stari celini pomnožilo in sočasno začelo postopno uvajati katehumenatsko pastoralo. Cerkveni zgodovinar H. Jedin je zatrdil, da je bila prav katehumenatska pastorala »ena od najpomembnejših dejavnosti zgodnje Cerkve«.[1] Zdi se, da je tudi na tem področju lahko zgodovina učiteljica življenja. Zato bom najprej povzel različne razprave o katehumenatu v zgodnji Cerkvi in nato govoril o katehumenatu v koncilskih in pokoncilskih cerkvenih dokumentih, na kratko predstavil uvajanje odraslih v krščanstvo v zadnjih desetletjih in sklenil s poudarkom o primernosti poenotene katehumenatske pastorale pri nas.

I. Zgodovina katehumenata

Katehumenat ali uvajanje odraslih v krščanstvo v novi zavezi ni opisan kot celovit proces, čeprav imamo v evangelijih celo vrsto katehez, ki jih lahko razumemo samo s ključem katehumenata. Obenem pa smo v začetku Cerkve priče krščevanja takoj po krajšem oznanjevanju (kerigmi), posebno za tiste, ki so prihajali iz judovstva. V apostolski dobi srečujemo različne postopke, kar je izpričano v Apostolskih delih (prim. Apd 2, 14-41; 8, 36-39; poglavja 10 in 11; 13, 16-42; 16, 13-15.30-33 itd.). V tej prvi dobi kljub temu ni jasne razlike med (prvim) oznanilom (kerigmo) in sistematičnim poučevanjem (katehezo). V vsakem primeru pa je za krst bila potrebna vera. Kljub temu pa lahko rečemo, da je v apostolski dobi kateheza (sistematično poučevanje) prihajala po krstu.

G. Groppo[2] deli katehumenat v prvi Cerkvi na čas pred Konstantinovim ediktom (313) in čas po njem. Prej prepovedana in večkrat preganjana Cerkev je dobila pravico javnosti, nato privilegiran status, po letu 392 pa je krščanstvo postalo edina dovoljena religija v cesarstvu.

[1] H. Jedin, *Velika povijest Crkve*, I, KS, Zagreb 1972, 305.

[2] G. Groppo, *Katehumenat v prvi Cerkvi*, v: F. Škrabl (priredil), *Katehetsko-pedagoški leksikon*, KC, Ljubljana 1992, 292-300; prim. P. Cavello (a cura), *Catechesi e iniziazione christiana*, Dehoniane, Bologna 1990, 51-58.

1. Katehumenat pred Konstantinovim ediktom

a) Nastanek katehumenata

Katehumenat je pastoralnoliturgična cerkvena ustanova, potrjena od cerkvene oblasti, ki se je razvila znotraj krščanskega občestva ob koncu 2. stoletja in se naglo razširila v vseh Cerkvah v 3. stoletju in v prvi polovici 4. stoletja. Namen katehumenatske ustanove je bil skupaj pripravljati odrasle, ki so se želeli spreobrniti h krščanstvu, »bodisi da bi dopolnila njihovo spreobrnjenje na področju pravovernosti (ortodoksije), bodisi da bi jih pripravila na prejem zakramentov krščanskega uvajanja (krst, birma, evharistija). Sredstva za dosego tega cilja so bila sestavljena iz organičnega niza naukov (imenovanih kateheze) in iz skupka obredno liturgičnih vaj (polaganje rok, eksorcizmov). Oboje je spremljala zavzeta učna doba krščanskega življenja«.[3]

Potek (itinerarij) katehumenskega uvajanja odraslih v krščanstvo pozna tri stopnje: a) daljno ali pripravniško, b) neposredno ali »izvedbeno« in c) mistagoško, ki je bila po krstu. Vsaka od teh stopenj je imela svoje načine, čas in vsebine, ki so se razlikovale po različnih cerkvah, toda vedno so težile k istemu cilju, ki ga je Tertulijan povzel v reku: »Kristjan se ne rodiš, kristjan postaneš«.[4]

Ohranjeni viri jasno kažejo na ozko povezavo med ustanovo katehumenata in misijonskim delovanjem Cerkve: prva pomeni le dosleden razvoj drugega. Načini se razlikujejo od cerkve do cerkve, povsod pa spremljajo krščansko uvajanje novospreobrnjencev vsi verniki skupnosti.

b) Pripravniška stopnja katehumenata

Uvajanje odraslih v krščanstvo je potekalo po stopnjah, ki niso bile samo neka zasebna dejanja, marveč nekaj občestvenega.

Hipolitovo *Apostolsko izročilo (Traditio apostolica)* vsebuje najstarejšo in najpopolnejšo ureditev katehumenata za rimsko Cerkev (okoli leta 215). V *Apostolskem izročilu* (pogl. 15-22) odgovorni za občestvo postavijo odrasle, ki želijo postati kristjani, na prvo preizkušnjo (prvi »izpit«) glede pristnosti in trdnosti te njihove želje in jim zastavijo tri vrste vprašanj. »Prva vrsta se nanaša na nagibe (motivacijo) za spreobrnjenje. Treba je preizkusiti njihovo pristnost. Ne zadovoljijo pa se z odgovorom kandidatov; zahtevajo potrditev od tistih, ki so jih evangelizirali in so jih spremljali na poti k spreobrnjenju. To so botri ali poroki vere bodočega kristjana. Druga vrsta vprašanj se nanaša na življenjski položaj kandidatov, na njihovo družinsko (poročen ali neporočen) in družbeno (suženj ali svoboden) stanje. Tretja pa zadeva poklic in zaposlitev (vsaka se namreč ne sklada s krščansko vero).[5] Namen teh zadnjih dveh vprašanj je ugoto-

[3] G. Groppo, n. d., 298.

[4] Tertulijan, *De anima,* 1; prim. T. Z. Tenšek, *Povijesno-dogmatsko utemeljenje katehumenata,* v: Hrvatska biskupska konferencija, *Pristup odraslih u krščanstvo, Upute za ostvarivanje katehumenata u našim prilikama,* Zagreb 1993, 93.

viti, ali obstajajo objektivne možnosti za uspešno poslušanje kateheze in izpolnjevanje moralnih obveznosti, ki izvirajo iz vere«.[6]

Po ugodni prvi preizkušnji (»izpitu«) je začel kandidat za krst dolgo dobo (na splošno triletno, lahko so jo tudi skrajšali) oblikovanja (formacije), med katero je oseba, ki jo je skupnost na to službo pripravila in jo pooblastila, spreobrnjence uvajala v krščanski nauk in življenje. Ta oseba se je imenovala »doctor audientium« (učitelj poslušajočih). Bila je lahko tudi iz laiških vrst, bila pa je uradni učitelj občestva.[7]

Kandidati za krst so se na tej stopnji že lahko imenovali kristjani, sodelovali so pri bogoslužju, v cerkvi so imeli svoje stalno mesto, poslušali so svetopisemska berila in homilije. Skupnost je molila zanje, katehist je nanje polagal roke, odslovljeni so bili (dimissio) pred prinašanjem darov, ker niso mogli sodelovati pri evharističnem bogoslužju zaradi obveznosti varovanja skrivnosti (disciplina arcani) oziroma zaradi nesposobnosti razločevanja skrivnosti vere po svetih znamenjih.[8]

c) Neposredna (izvedbena) stopnja[9]

Po običajni triletni dobi doktrinalnega in moralnega oblikovanja so katehumeni lahko stopili v drugo stopnjo, tj. v neposredno pripravo na krst, ki je trajala nekaj tednov pred veliko nočjo. Ta stopnja je bila pravzaprav del krstnega uvajanja. Pripravnik je napisal formalno prošnjo za prejem krsta. Sledila je druga preizkušnja (»izpit«), ki je zadevala njegovo moralno življenje. Na Zahodu so kandidate za krst v neposredni stopnji imenovali »izbrani« (electi) in tudi »prosilci« (competentes), na Vzhodu pa »razsvetljeni« (fotizómenoi). Tako je prav postni čas v zgodnjem krščanstvu bil močan verski in liturgični čas poglobljene in stroge priprave s poučevanjem in različnimi asketskimi in liturgičnimi vajami,

[5] G. Groppo, n. d., 299. Od kandidatov se na samem začetku zahteva, da opustijo poklic, ki bi bil nezdružljiv s krščanskim življenjem: »Če je nekdo lastnik javne hiše, naj to opusti, sicer naj bo zavrnjen. Če je kdo kipar ali slikar, naj ne izdeluje malikov, sicer bo zavrnjen. Če je nekdo igralec v gledališču, naj to opusti ali naj bo zavrnjen. Če je opravljal poučevanje otrok, je bolje da to delo opusti; če pa nikakor ne najde drugega dela, se mu dovoli poučevati. Tako voznik, ki sodeluje na tekmah, kot tudi udeleženec iger naj to opusti ali naj bo zavrnjen. Gladiator in kdor se z gladiatorji ukvarja; kdor je sodelavec v borjenju z zvermi, odgovoren pri gladiatorskih igrah, naj to opravilo opusti ali naj bo zavrnjen. Kdor je poganski svečenik ali čuvar malikov, naj to opusti ali naj bo zavrnjen. Podrejeni vojak ne ubija nikogar. Če dobi takšen ukaz, ga ne izpolni, naj ne naredi zaprisege. Ako tega ne sprejme, naj bo zavrnjen. Kdor izvršuje oblast z mečem ali upravitelj mesta, ki oblači škrlat, naj to opusti ali naj bo zavrnjen. Katehumeni ali verniki, ki hočejo postati vojaki, naj bodo zavrnjeni, ker so zasmehovali Boga. Prostitutka ali kdorkoli je vpleten ali zagovarja stvari, ki jih raje ne omenjamo, naj bodo zavrnjeni, ker so nečisti. Tako naj ne bo sprejet v preizkušnjo mag, čarovnik, astrolog, napovedovalec prihodnosti, razlagalec sanj, mazač, kdor prenaša kovance in izdelovalec amuletov, vsak od teh mora to opravilo opustiti ali naj bo zavrnjen. Priležnica določenega moža, če je njegova sužnja, če je vzgojila svoje otroke in če je povezana samo z njim, naj posluša (Besedo), če ni, naj bo zavrnjena. Mož, ki ima priležnico, naj jo pusti in se po zakonu poroči samo z ženo. Če to zavrača, naj bo zavrnjen. Če smo karkoli opustili, bodo sami poklici pokazali, saj imamo vsi istega Božjega Duha« (Hipolit Rimski, *Traditio apostolica*, št. 15-16; prevod L. Uran, *Katehumenat nekdaj in danes,* skripta, Ljubljana 1990, 19; prim. *Testi e documenti,* v: R. Falsini, *L'iniziazione cristiana e suoi sacramenti,* O. R., Milano 1990, 225-226.

[6] G. Groppo, n. d., 299.

[7] Prim. G. Groppo., n. d., 299.

[8] T. Z. Tenšek, n. d., 95.

[9] T. Z. Tenšek, n. d., 96-97.

in to ne samo za pripravnike na krst, marveč za vse vernike, ki so imeli tako priložnost osvežiti svoje krščansko življenje. »Izbrani« so bili tudi ločeni od drugih katehumenov, poslušali so drugo vrsto katehez in so bili deležni vsakodnevnega polaganja rok in škofovih eksorcizmov.

Temeljni cilj te priprave je bil sprejem življenja po evangeliju. To so dosegali po osebnem prizadevanju kandidata in po klicanju Božjega daru, ki človeka od znotraj oblikuje. Zato je poleg osebne molitve in osebnega prizadevanja bila potrebna molitev vse skupnosti, ki je bila nujno vključena v duhovno rojstvo novih članov. Posebno mesto so v tej neposredni pripravi imele zarotilne molitve. Po Hipolitovem *Apostolskem izročilu* so se ti eksorcizmi opravljali vsak dan. V Rimu so se v 4. stoletju opravljali tri zaporedne postne nedelje in so jih imenovali skrutiniji (scrutinia).[10] Obred je bil precej zapleten. Po starem antropološkem pojmovanju zlo-satan prežema vse stvari, tudi človeka. Človeka je torej potrebno osvoboditi in očistiti delujoče navzočnosti zla. Sam obred je vseboval globok odrešenjski pomen. Človek se namreč zla, ki je v njem, ne odrešuje sam. Gre za Božji poseg, ki deluje v človeku po posredovanju Cerkve. Temeljno sredstvo tega procesa je bil post, ki je imel spokorno in asketsko, predvsem pa očiščevalno nalogo, da je ustvaril primerno držo in razpoloženje za prejem milosti. Tu je še pomembno omeniti, da so »izbrani« imeli izrecno nalogo obiskovati bolnike in opravljati druga dobra dela. To so strogo nadzirali, bili pa so tudi preizkušani z »izpiti«.

V petek in soboto pred veliko nočjo je bilo še posebej slovesno srečanje pred krstom. Molili so zadnje zarotilne molitve in opravljali zelo pomenljive obrede. Ves obred je bil naravnan na odpoved hudemu duhu, kar je pravzaprav bilo prvo slovesno dejanje krstnega bogoslužja.

d) Vsebina krščanskega poučevanja[11]

Že od samega začetka krščanstva je bil narejen okvirni program vsebine krščanskega poučevanja, ki so ga prenašali in ga je bilo potrebno sprejeti pred vstopom v Cerkev. O tem govori apostol Pavel, ko piše: »Spominjam vas pa, bratje, na evangelij, ki sem vam ga oznanil in ste ga tudi sprejeli ter vztrajate v njem. Po tem ste na poti zveličanja, če se ga trdno držite, kakor sem vam ga oznanil« (1 Kor 15, 1-2; prim. tudi Gal 1, 6-7; 2, 2-9).

Ta temeljni nauk se je imenoval »nauk apostolov«, ki je kot prvo oznanilo vere (kerigma) v osnovi vsebovan v novozaveznih spisih. To prvo oznanilo se postopno razširja in bolje strukturira v nizu naukov, tj. katehezi. V davnini je to poučevanje vedno povezano s krstom, bodisi kot priprava ali dopolnilo. Prvoten načrt poučevanja je kristološki. Začenja se z oznanjevanjem Janeza Krstnika in se nadaljuje do Kristusovega vstajenja, vrača se na pričevanja Stare zaveze,

[10] Prim. F. Ušeničnik, *Katoliška liturgika,* Ljubljana 1945, 445: »Skrutinij pomeni najprej 'preiskavo' (scrutari, slov. preiskovati), torej poizvedovanje, ali je kandidat zares vreden prejeti sv. krst. Pomeni potem izpraševanje o znanju verskih resnic (Joannes Diac., pozneje papež, + 526). Dalje pomeni vse obrede pri pripravljanju na sv. krst (zlasti eksorcizme). Leon Veliki je dejal: Baptizandi electi exorcismis scrutandi et frequentibus sunt praedicationibus imbuendi. Nazadnje pa pomeni tudi shode kandidatov sv. krsta na določene dni (prim. Joannis Diac., *Epist. ad Senarium,* 1. 492, v: PL 59, 402; Leo, *Epist. 16, ad episc. Sicil.* c. 6, v: PL 54, 702; *Ordo Rom. VII*)«.

[11] T. Z. Tenšek, n. d., 97-100.

posebno psalmov in nekaterih starozaveznih likov, ki so pojmovani kot prapodobe (typoi) »tistega, ki mora priti«.

Zakramenti uvajanja (krst, birma in evharistija) so v krščanski davnini bili tesno povezani. Takoj po krstnih obredih je bila evharistija, in to prav po krstu. Krstno bogoslužje se je navadno končalo z evharističnim slavjem, razen v primeru krsta v sili zaradi hude bolezni ali krsta otrok, kjer so odložili evharistijo. Sicer pa se je ta praksa na Vzhodu ohranila do danes.[12] »Vzhodne Cerkve še danes ohranjajo živo zavest enote uvajanja v krščanstvo, ko podelijo sveto obhajilo vsem novokrščencem in birmancem, tudi malim otrokom« (KKC 1244).

Iz kanoničnih in apokrifnih spisov 1. in 2. stoletja zvemo, da se poučuje moralni, doktrinalni in liturgični nauk. Naslednji korak je narejen v 2. in 3. stoletju, ko se kateheza strukturira kot zgodovina odrešenja (historia salutis) s tipološko razlago knjig Geneze in Eksodusa.[13] Ta kateheza se pojavlja kot vseobsegajoča, bistveni in zadovoljiv pouk, tako v dogmatičnem kakor v moralnem pomenu. Zakramentalnost se razlaga med obredom in v dneh, ki sledijo po krstu, v tako imenovani mistagogiji. Ta struktura in vsebina dosežeta najobsežnejši in najbogatejši izraz v 4. stoletju. V pokonstantinski dobi ob slabitvi katehumenata odpada tudi vsebina kateheze.

Kateheza je bila strogo povezana z bogoslužjem. Sklepne kateheze katehumenata so bile osredinjene na razlago simbola vere, očenaša (symbolum et oratio Dominica) in zakramentov uvajanja. Vera in molitev se prenašata z življenjem in razlaganjem.

Temelj kateheze je bilo Sveto pismo. V nekaterih Cerkvah je obstajala v sistematičnem razlaganju nekaterih svetopisemskih knjig, v drugih ob izbranih odlomkih, toda vedno je vključevala vso zgodovino odrešenja. Sv. Avguštin tako pravi, da je treba paziti »od In principio Deus creavit... (1 Mz 1, 1) vse do naših dni«.[14] Podobno je bilo v Jeruzalemu po pričevanju romarice Egerije: »Prešli smo vse Pismo, razlagajoč najprej literarni in nato duhovni pomen«.[15] Cilj tega pouka je bil, da se pokaže, kako Stara zaveza dobiva svojo izpolnitev v Kristusu in Cerkvi. Katehumen, prihajajoč iz poganstva in sprejemajoč novo vero, se ni učil nove zgodovine, judovske in krščanske, ki je postala tudi njegova zgodovina, toliko zaradi dogodkov kolikor zaradi njihovega pomena. »Ko novokrščenec zapušča poganstvo, je spodbujen, da razširi tudi svoje lastno zgodovinsko obzorje. Morda se mu prvič dogaja, da razmišlja v okvirih vsesplošne (celostne) zgodovine«.[16]

Razlaga veroizpovedi (simbola), torej tistega quid credendum (kar je treba verovati), pojmovanega kot sinteza Svetega pisma, je bila vrh doktrinalnega oblikovanja (formacije). Imenovali so jo traditio symboli (izročitev veroizpovedi),[17] ki je pomenila gesto, s katero Cerkev kot z baklo izroča svojo vero katehumenu. Vključevala je tudi redditio (vračanja oziroma izgovarjanje vero-

[12] Prim. *Katekizem katoliške Cerkve* (=KKC), Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993, 1318.

[13] Prim. M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica,* Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1981, 37-52; prim. T. Z. Tenšek, n. d., 98.

[14] Navedeno v T . Z. Tenšek, n. d., 99, op. 9.

[15] Egeria, *Dnevnik,* 46; prim. Z. Tenšek, n. d., 99.

[16] A. Momigliano, *Il conflitto fra paganesimo e christianesimo nel secolo IV,* Torino 1968, 95; prim. T. Z. Tenšek, n. d., 99.

[17] Apostolski simbol vere je spadal pod t.i. »disciplina arcani«, ki so se ga katehumeni učili na pamet tik pred krstom (traditio in redditio symboli) in ga niso vnašali v cerkvene spise, češ da ne sme

izpovedi), ki ga je katehumen moral izgovoriti na pamet pred skupnostjo in pred škofom kot svojo izpoved vere. Obrazec veroizpovedi je bil v uporabi izključno v krstnem bogoslužju, postopno je prišel v evharistično slavje na Vzhodu šele v 5. in v začetku 6. stoletja, na Zahodu pa v različnih dobah pozneje. V Rimu je uveden šele v 11. stoletju. Razlaga očenaša, Gospodove molitve in quid credendum je lahko bila v različnih časih. Očenaš se je npr. v Afriki razlagal takoj po razlagi simbola, v Milanu v času sv. Ambroža po krstu, ker so mislili, da samo tisti, ki je krščen, lahko izgovarja Oče naš in Boga kliče odslej oče.

e) Vračanje oziroma izgovarjanje obrazca veroizpovedi (redditio symboli)

Vračanje (redditio) oziroma javno izgovarjanje obrazca veroizpovedi (symbolum fidei) in morebiti očenaša je bilo sklep katehumenata, nato je sledil krst. Med krstnim obredom in naslednje dni se je pouk nadaljeval v mistagoških katehezah.[18] V njih se je razlagalo tisto, kar se je zgodilo med obredom prehoda in s slavjem prejetih skrivnosti, in vse to v živem kontekstu časa. Zakramente so prejemali in razlagali v prepričanju, da se njihovo razumevanje lahko uresniči samo z življenjem, kot jasno pravi sv. Ciril Jeruzalemski: »Vi ste postali sposobni razumeti skrivnosti...«[19]

f) Krstni obredi

Hipolitovo *Apostolsko izročilo* je najpomembnejše in najbolj podrobno pričevanje tudi o krstnem obredu v začetku 3. stoletja. Seveda se Hipolitovo poročilo navezuje na prejšnja izročila, nanaša pa se na (morda rimsko, verjetneje aleksandrijsko) mestno skupnost, v nasprotju z arhaičnim kmečkim okoljem, ki ga opisuje *Nauk dvanajsterih apostolov.*[20] Drugi dokumenti, ki so bogati z informacijami, so predvsem Tertulijanova razprava *O krstu* (De baptismo), sirijski apokrif *Tomaževa dela* in *Didascalia siriaca.*

Na temelju teh besedil, piše Tenšek,[21] lahko približno rekonstruiramo krstni obred. Redno bi se moral dogajati v velikonočni vigiliji, delivec je škof. Bila so različna maziljenja, ki so jih različno razlagali. Vsaj eno je bilo povezano s podeljevanjem Svetega Duha. Po blagoslovu vode se je novokrščenec odpovedal hudemu duhu v znamenje zavračanja poganskih bogov. To je bil najbolj slovesen in najbolj dramatičen trenutek obreda pred krstom. Vsak kandidat je moral osebno narediti to gesto, ki je pomenila prehod iz enega načina življenja in mišljenja v drugi, iz ene v drugo skupnost. V Mopsvestiji je obred potekal takole: bosonog kandidat, oblečen v vrečasto obleko, je pokleknil, razprostrl roke v znamenje molitve in izgovarjal tele besede: »Odpovem se Satanu, vsem njegovim angelom, vsem njegovim delom, vsemu njegovemu služenju, nečimrnosti in vsemu njegovemu svetnemu zapeljevanju; in obljubljam: verujem in se krstim

biti zato zapisan, ker je last samo vernikov in da ne bi mogli do njega priti neverujoči (prim. T. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature,* I., KS, Zagreb 1976, 39).

[18] O mistagoških katehezah prim. A. G. Hamman, *Uvajanje v krščanstvo,* v: *Korenine naše vere,* Družina, Ljubljana 1993, 77-151.

[19] Ciril Jeruzalemski, *Mistagoška kateheza* 1, 1.

[20] *Didache, Nauk dvanajsterih apostolov,* Beseda evangelija, Ljubljana 1973.

[21] Prim. T. Z. Tenšek, n. d., 101.

v imenu Očeta, Sina in Svetega Duha«.[22] Nato je škof mazilil krščenca z oljem in govoril: »Zaznamovan je (ta in ta) v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha«.[23] Boter je stal za novokrščencem, ga pokril z lanenim ogrinjalom, z znamenjem svobodnega človeka, in ga dvignil. Po maziljenju je »vojščak resničnega kralja in prebivalec nebes«.

Krst je v normalnem obredu obstajal iz trojnega potapljanja. Vsako posamezno je sledilo po odgovoru novokrščenca krstitelju, ki je postavljal vprašanja o trinitarični veri.[24] Obred se je končal s poljubom miru vse skupnosti. V 4. stoletju so se ti obredi daljšali in širili, ker pa je bilo več kandidatov, so se v nekaterih Cerkvah nekateri obredi začeli že v petek.

Najprej so krstili otroke, nato kandidate za življenje v devištvu (o tem je pričevanje za sirijsko Cerkev), nato ženske in moške. Občutljivo je vprašanje o krstu otrok. Čeprav nimamo o tem besedil v novozaveznih spisih, je splošno prepričanje, da je krst otrok obstajal od apostolske dobe. Izrečna pričevanja o krstu otrok imamo šele za naslednja stoletja. Za otroke ni bilo nekega posebnega obreda — saj je bil narejen šele po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru — marveč se je uporabljal obred za odrasle s primernimi dodatki in prilagoditvami.

V vseh tipih krstnega obreda je bil navzoč boter. Njegova vloga je bila poroštvo za primerno življenje in vedenje kandidata v času vstopa v katehumenat, nato pa spremljanje in pomoč katehumenu v dobi priprave in končno pričevanje o primernosti za prejem krsta. Porok in boter nista bila redno isti osebi. Porok je pričeval o primernosti kandidata pri vstopu v katehumenat, boter pa ga je predvsem spremljal v času priprave na krst. Za otroke so vlogo botrov sprejemali starši, za sužnje pa njihovi gospodarji.

2. Od Konstantina do Drugega vatikanskega cerkvenega zbora

Kristjani so se razveselili svobode, ki so jo prejeli z milanskim ediktom (313), saj so lahko svobodno izpovedovali svojo vero, vendar pa je ta sprememba prinesla tudi nove težave, posebno ko je krščanstvo postalo uradna državna vera. Množično vstopanje poganskih množic v krščanstvo je pomenilo nujno poplitvenje in oddaljevanje od evangeljskih vrednot.

V prvem obdobju po milanskem ediktu se je na temelju dotedanje cerkvene prakse zelo poglobila teološka misel o zakramentih uvajanja, ki pa se žal v praksi pogosto ni mogla uveljaviti; pomeni pa izjemno teološko bogastvo za zakramente uvajanja tudi danes.[25] Ta čas je zapustil obširno zbirko predkrstnih in mistagoških katehez. Omenimo samo glavne in najbolj znane očete tega obdobja: Ciril Jeruzalemski (+ 386), Teodor Mopsvestijski (+ 428), Gregorij Nacianški (+ 390), Ambrož Milanski (+ 394), Janez Zlatousti (+ 407) in sv. Avguštin (+ 430).

Glavne težave te dobe so: pomanjkanje motivov za spreobrnjenje, odlaganje krsta in redna uvedba krsta otrok.

[22] Teodor Mopsvestijski, *Hom. XIII* = Druga krstna homilija, Uvod, v: Les Homelies catechetiques de Theodore de Mopsueste (prevod R. Tonneau-R. Deverreesse), Studi e testi 145, Città del Vaticano 1949, str. 367. Prim. T. Z. Tenšek, n. d., 101.

[23] Teodor Mopsvestijski, n. d., 399 sl.

[24] Prim. Hipolit Rimski, *Traditio apostolica,* 21.

[25] A. G. Hamman, n. d., 77-151.

a) Pomanjkanje motivov za spreobrnjenje

Dobrohotno razmerje Konstantina do Cerkve seveda ni na mah spremenilo družbeno-političnega položaja krščanskih občestev, kljub temu pa se je razmerje ljudstva in državne oblasti do krščanstva precej naglo, gotovo že v času ene generacije, temeljito spremenilo. Posledice cerkvene svobode in pozneje celo privilegiran položaj so se močno čutili na pastoralnem področju. Evangelizacija je bila olajšana in ni pomenila več nevarnosti. Ker so se množila spreobrnjenja, je doživel spremembe tudi katehumenat. Številna so »spreobrnjenja« le zaradi koristi, nagibi, da kdo postane kristjan, niso vedno evangeljski. Namesto nadnaravnega smotra: Kristusove zmage nad smrtjo, so bili sedaj motivi predvsem človeški: pripadati skupnosti, ki ima ugled in veljavo in tudi dobro izhodišče za dosego višjega družbenega položaja. Nekdo postane kristjan npr. tudi zato, ker bi se rad poročil s kristjanom. Z vstopom v katehumenat so se kandidati že imenovali »kristjani« in imeli že s tem dostop do raznih javnih služb. Zato take sv. Ambrož obsoja: »Glejte, nekdo, ki pride v Cerkev ter išče časti pred krščanskimi vladarji, se dela, da prosi za krst, v resnici se priklanja, poklekuje, vendar ne pripogiba kolen v Duhu. Da bi imel nevesto, kar bi krščanski starši zavrnili, se nekateri pogani nekaj časa pretvarjajo, da imajo vero, potem pa se izkaže, da so jo izpovedovali samo na zunaj, v svoji notranjosti pa so jo zavračali«.[26]

Na različna sprenevedanja odgovarja sv. Avguštin, ko svetuje pomembnost razločevanja: »Ali nekdo hoče postati kristjan, ali hoče pridobiti neko prednost pri komerkoli... ali ker noče prizadeti ali izgubiti naklonjenosti prijatelja, hlini, da je kristjan... Gotovo je koristno pozanimati se predhodno pri tistih, ki ga poznajo, o dušnem stanju katehiziranca ali o motivih, ki so ga navedli k želji po krščanskem pouku... Če se je katehiziranec predstavil z nepravilnim namenom, z željo po materialnih ugodnostih, ali da bi se izognil sitnostim, v vsakem primeru laže«.[27]

b) Odlaganje krsta

Ker imajo v tem času katehumena uradno za kristjana, čeprav ni še »fidelis« (vernik), se kljub obsodbi škofov širi obžalovanja vredna navada, ostati v nedogled katehumen, odlagajoč krst na konec življenja. Cilj ni več krst, ampak ime »kristjan«. V tem ozračju izgubi katehumenat del svojega pomena in pastoralne vrednosti. »Naslov katehumena ima v mnogih primerih le še anagrafičen pomen. Katehumenat kot pastoralna ustanova zorenja novospreobrnjencev v veri izgine in za njim ostane bolj ali manj določen katehumenski status«.[28]

Prav ti odrasli katehumeni, ki niso kazali nobene želje za prejem krsta, so najhujši pastoralni problem 4. stoletja. Na Zahodu se je zato začela uveljavljati praksa »klicanja katehumenov«. Cerkveni očetje pogosto vabijo katehumene, ki odlašajo prejem krsta, da bi se spreobrnili in dali krstiti.[29]

[26] Sv. Ambrož, *Ps 118*, 48 sl.
[27] Sv. Avguštin, *Sermo* 47, 17.
[28] G. Groppo, n. d., 301.
[29] Sv. Bazilij, *Homilija XIII:* »Pazi, da ne boš presenečen, ko boš odlašal dlje, kot bo trajalo tvoje življenje«. Gregor Nacianški, *Oratio 40*, 11: »Dajmo se krstiti danes, da ne bi bili jutri k temu

c) Skrajšani katehumenat na postni čas

Ker je pravi katehumenat izginil, je Cerkev izrabila postni čas kot najboljšo možnost za predkrstno uvajanje. V začetku postnega časa se je začela intenzivna predkrstna priprava s slovesnim vpisom imena. To je nekakšen povzetek obreda vstopa v katehumenat. Ponekod se je celo ta čas še krajšal.

Za vstop v prvo dobo se ni več zahtevalo pravo spreobrnjenje, kot je bilo v 3. stoletju, temveč ga zahtevajo šele na začetku druge dobe, in tako se praktično katehumenat skrči na postni čas ali še na krajše obdobje. »Vse doktrinalno uvajanje in moralni pouk, ki sta bila v 3. stoletju raztegnjena na nekaj let, se zdaj skrčita na kratko dobo štiridesetih dni. Liturgično-pastoralna ustanova, ki je sicer koristna, vendar precej manj vredna in pastoralno in pedagoško manj vplivna, zasede zdaj tisto mesto, ki ga je imel katehumenat kot postopno zorenje začetne odločitve za vero«.[30] Pozitivno pa je bilo to, da je prišlo do ovrednotenja postnega časa kot močnega obdobja za zamenjavo nekdanje katehumenatske pastorale.

Postopno pa so pogosteje krstili otroke, ki so v poznejših stoletjih v »krščanskem« svetu skoraj edini prejemniki krsta.

d) Zaton in oživljanje katehumenata

Izginjanje katehumenata je povezano s prevladovanjem krščevanja otrok, čeprav je Cerkev do 10. stoletja tudi v Evropi sprejemala v svojo sredo nove narode in krščevala veliko število odraslih.

Tudi pri krščevanju otrok ostajajo skrutiniji (shodi), pri katerih sodelujejo starši, posebno matere. Te priprave so bile povezane tudi z različnimi obredi uvajanja, nekakšno krščevanje po stopnjah. Ker so bili otroci navadno še majhni, so jih spremljali starši in bili tako deležni katehez.

V misijonskih deželah pa so se znova in znova pojavljali glasovi proti naglici pri podeljevanju zakramentov, posebno odraslim, vendar se zdi, da dolgo ni bilo pravega posluha in uspeha.

Prve resne in uspešne obnove katehumenata zasledimo šele v 17. in 18. stoletju, vendar to ni obrodilo stalnejših sadov. Šele ob koncu 19. in v 20. stoletju[31] se je v misijonih postopno uveljavila katehumenatska pastorala, ki je postopno ustanavljala katehumenat s poudarki, da se mora pripravljati na krst po stopnjah, ki jim mora ustrezati kateheza, in da ta priprava mora trajati določen čas, v katerem poteka resno uvajanje, ki vodi k aktivnemu krščanskemu življenju.

Prav obnovljen katehumenat v misijonskih deželah in nekateri poskusi v Evropi (predvsem v Franciji) so bili temelji, da se je na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru pričelo govoriti o obnovi katehumenata.

prisiljeni. Ne zamujajmo dobrot, kot da bi se nam zgodila nesreča. Ne čakajmo, da bi imeli več grehov, da se nam bodo odpustili v večjem številu. To bi v odnosu do Kristusa pomenilo nevredno mešetarjenje: naložiti si več, kot zmoremo nositi, tvegati, da bi svojo lastno ladjo pripeljali do konca in v brodolomu ostali brez milosti, tako bi v želji doseči več, izgubili vse.«

[30] G. Groppo, n. d., 300.

[31] M. D. Gondal, *L'iniziazione cristiana,* Queriniana, Brescia 1992, 35: »Nel secolo XIX il vocabolario dell'iniziazione torna in uso«. Že v 18. stoletju so kapucinski misijonarji v Afriki začeli uvajati neke vrste katehumenata, vendar pa je šele ustanovitelj belih očetov in kardinal Karel Marcial Alemand Lavigerie (1825-1892) dosegel uveljavitev katehumenatske pastorale v Afriki.

II. Katehumenat v koncilskih in pokoncilskih cerkvenih dokumentih

Eden izmed posebnih darov in novosti Drugega vatikanskega cerkvenega zbora je vsekakor ponovna uvedba katehumenata kot redne pastoralnoliturgične ustanove.[32]

1. Koncilska obnovitev katehumenata za odrasle

Preprosta omemba v konstituciji o svetem bogoslužju *Sacrosantum Concilium* (razglašena 4. 12. 1963), da naj se obnovi katehumenat za odrasle, ki naj bo tako časovno razdeljen, da bo primeren za vzgojo in posvečen z zaporednimi svetimi obredi (B 64), v odloku o misijonski dejavnosti Cerkve *Ad gentes* (razglašen 7. decembra 1965) že dobi kratko teološko razlago. Četudi odlok naroča, naj novi *Zakonik cerkvenega prava* jasno določi pravni položaj katehumenov, so v besedilu odloka navedeni vsi bistveni teološki momenti, pomembni za pravo pojmovanje katehumenata. Kot prvo je omenjeno, da je treba tiste, »ki so od Boga sprejeli vero v Kristusa, z bogoslužnimi obredi pripustiti v katehumenat« (M 14). Tako predpostavlja, da so kandidati že pred pripustitvijo v katehumenat »sprejeli vero v Kristusa«, tj. da so slišali prvo oznanilo (kerigmo), in se sklicuje na »misijonarski značaj Cerkve« (C 17). Katehumenat po odloku mora zraven kateheze (tj. organičnega niza naukov), kar pomeni razlago verskih resnic in zapovedi, vključevati tudi uvajanje v bogoslužje in primerno dolgotrajno navajanje na krščansko življenje. Katehumene je zato treba ustrezno uvesti v skrivnost odrešenja in »z vajo v evangeljskem načinu življenja in z obhajanjem svetih obredov, razvrščenih v določenem časovnem zaporedju, navaditi na življenje vere, bogoslužja in ljubečega občestva Božjega ljudstva« (M 14).

Po vzoru prve Cerkve odlok tudi priporoča prenovitev postnega in velikonočnega bogoslužja, da »bo srca katehumenov pripravljalo na obhajanje velikonočne skrivnosti, ko se med praznično slovesnostjo s krstom prerodijo v Kristusu« (M 14).

Odlok zelo poudarja pri katehumenatskem uvajanju v krščanstvo poleg katehistov in duhovnikov tudi skrb vsega občestva vernikov, posebno še botrov, da bodo katehumeni že takoj od začetka čutili, »da spadajo k Božjemu ljudstvu« (M 14).

Novi *Zakonik cerkvenega prava* upošteva koncilska navodila in na več mestih govori o katehumenih in katehumenatu. V drugi knjigi, ki govori o Božjem ljudstvu, je poudarek na posebni povezanosti katehumenov s Cerkvijo. Katehumeni namreč »po nagibu Svetega Duha z izrečno voljo zaprosijo, da se vanjo (v Cerkev) včlenijo, in se tako že z željo samo kakor tudi z življenjem vere, upanja in ljubezni, ki ga uresničujejo, povežejo s Cerkvijo, ki zanje že skrbi kot za svoje«.[33]

Predvsem pa v poglavju o misijonski dejavnosti Cerkve, kjer je govor o učiteljski službi Cerkve, daje *Zakonik cerkvenega prava* smernice za katehumenat. Naročeno je, da je treba »po končanem predkatehumenatu z bogoslužnimi obredi sprejeti tiste, ki izrazijo voljo v katehumenat, in njihova imena vpisati

[32] R. Falsini, *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti,* O. R., Milano 1990; H. Bourgeois, *Teologia catecumenale,* Queriniana, Brescia 1993; C. Floristan, *Il catecumenato,* Borla, Roma 1993.

[33] *Zakonik cerkvenega prava (Codex iuris canonici* = ZCP), Ljubljana 1983; ZCP, kan. 206, par. 1.

v posebno knjigo«.[34] *Zakonik* tudi naroča globalen potek katehumenske priprave na prejem zakramentov uvajanja. »Katehumene je treba s poukom in vajami v krščanskem življenju ustrezno uvesti v skrivnost odrešenja in jih uvajati v življenje vere, bogoslužja in dobrodelnosti Božjega ljudstva ter v apostolat«.[35] Pravila za urejanje katehumenata v posameznih deželah pa spadajo na škofovsko konferenco.[36]

Katekizem katoliške Cerkve govori o katehumenatu kot o redni pastoralnoliturgični cerkveni ustanovi na več mestih in tudi izrecno o katehumenih.

»Postati kristjan – to se že od apostolskih časov dalje dogaja po nekem postopku in nekem uvajanju z več stopnjami. To pot (itinerarij) je mogoče prehoditi hitro ali počasi. Vedno mora vsebovati nekatere bistvene prvine: oznanjevanje Božje besede, sprejetje evangelija, ki ima za posledico spreobrnjenje, izpoved vere, krst, izlitje Svetega Duha, pristop k evharističnemu občestvu«.[37] Seveda se je to uvajanje v krščanstvo v teku stoletij zelo spreminjalo, čeprav je v prvih stoletjih Cerkve imelo dolgo obdobje katehumenata in vrsto pripravljalnih obredov, »ki so liturgično razčlenjevali pot katehumenske priprave in se končali z obhajanjem zakramentov uvajanja v krščanstvo«.[38] Krst otrok pa zahteva »po svoji naravi pokrstni katehumenat«.[39]

KKC še poudarja, da je cilj katehumenata pomagati katehumenom, »da v odgovor na Božjo pobudo in v povezanosti s cerkveno skupnostjo dozorijo v svojem spreobrnjenju in svoji veri«.[40]

2. Obrednik Uvajanje odraslih v krščanstvo

Sad spremenjenega bogoslužnega odnosa do katehumenata pa je obrednik *Uvajanje odraslih v krščanstvo,*[41] ki omogoča pastoralnoliturgično prenovo v duhu Drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Obrednik, ki je eden izmed zelo pomembnih sadov pokoncilske liturgične prenove, upošteva zraven današnjega teološkega razvoja predvsem izročilo Cerkve in zato katehumenat za odrasle deli na »več stopenj« (B 64). Dana je tudi posebna možnost, da se v misijonskih deželah vključi »tudi tiste sestavine uvajanja, ki jih imajo posamezni narodi, kolikor je... mogoče te sestavine prilagoditi krščanskemu obredu« (B 65; prim. B 37-40).

Predhodna navodila Obrednika tisto, kar koncilska besedila navajajo kot časovno razdeljenost (B 64), imenujejo »stopnje« ali korake, po katerih katehumen napreduje:

a) Prva stopnja: ko se odloči za začetno spreobrnitev, hoče postati kristjan in ga Cerkev sprejme za katehumena.

[34] ZCP, kan 788, par. 1.
[35] ZCP, kan 788, par. 2.
[36] Prim. ZCP, kan 788, par. 3.
[37] KKC 1229.
[38] KKC 1230.
[39] KKC 1231.
[40] KKC 1248.
[41] *Ordo initiationis christianae adultorum,* 1972, slovenski prevod *Uvajanje odraslih v krščanstvo* (= UOK), Ljubljana 1978. R. Falsini (a cura), *L'iniziazione cristiana degli adulti,* Modelo tipico per la formazione cristiana, O. R., Milano 1992; H. Bourgeois, *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti,* Elle Di Ci, Leumann, Torino 1987.

b) Druga stopnja: ko je že napredoval v veri, že skoraj dovršil katehumenat in začne bližnjo pripravo na prejem zakramentov.

c) Tretja stopnja: ko na koncu duhovne priprave prejme zakramente, s katerimi postane kristjan (prim. UOK 6).

Vsaka od teh stopenj začenja posebno »dobo« iskanja in zorenja oziroma na te dobe pripravlja:

a) Prva je doba, ko pripravnik še išče, Cerkev pa mu oznanja evangelij v predkatehumenatu. Konča se s sprejemom v katehumenat.

b) Druga doba se začne s sprejemom v katehumenat in lahko traja več let. Obsega katehezo in z njo združene obrede, konča pa se na dan vpisa imena.

c) Tretja doba je razmeroma kratka – redno se ujema s postno pripravo na velikonočne praznike in zakramente. Namenjena je bližnji pripravi.

d) Zadnja doba traja ves velikonočni čas in je namenjena poglabljanju v skrivnosti (mistagogija). To je čas krščanske »prakse« in zbiranja sadov, čas stikov in tesnejše povezave z občestvom vernikov.

Štiri dobe so torej po vrsti: 1. doba predkatehumenata, ki je namenjena prvi evangelizaciji (kerigmi), 2. doba katehumenata, v katerem opravimo celotno katehezo, 3. doba bližnje priprave na prejem zakramentov in 4. doba poglabljanja v skrivnosti (mistagogija) za novo izkustvo zakramentov in občestva (UOK 7).

a) Prva doba: predkatehumenat

Predhodna navodila pravijo, da je predkatehumenat zelo pomemben in ga zato »redno ne smemo opustiti« (UOK 9). Glavna vsebina predkatehumenata je predstavitev Kristusa. Tisto, kar mi včasih imenujemo katehumenat, je v veliki meri še »prva evangelizacija in predkatehumenat«. Obrednik pravi, da smemo predkatehumenat skleniti, ko so položeni temelji duhovnega življenja in ko se je katehumen že toliko približal Bogu, da čuti potrebo po spreobrnjenju» (UOK 10). To je tudi čas, ko naj bi pripravnikom omogočili stike »s krščanskimi družinami in skupnostmi« (UOK 11).

b) Druga doba: katehumenat

Če je prva doba, tj. čas predkatehumenata (prve evangelizacije, kerigme), pravilno izvedena, lahko upamo, da je kandidat sposoben za drugo dobo. Obrednik pravi, da smejo biti sprejeti v katehumenat tisti, ki že imajo začetno vero v živega Boga in v »Kristusa, Odrešenika« (UOK 68). Opravljeno mora biti prvo oznanilo evangelija, dosežena začetna stopnja spreobrnitve in vere ter čuta za Cerkev, predhodna povezava z duhovnikom ali z nekaterimi člani cerkvenega občestva.

aa) Sprejem v katehumenat

Sprejem v katehumenat mora biti pripravljen, kar pomeni, da je treba, preden pripravnike sprejmemo med katehumene, »za vsakega presoditi nagibe za spreobrnitev in jih prečistiti, če bi bilo potrebno« (UOK 69). Sprejem naj bi opra-

vili ob udeležbi občestva ali vsaj dela občestva, ki ga sestavljajo prijatelji in sorodniki, kateheti in duhovniki in tudi »krščanski spremljevalci« (UOK 70, 71).

bb) Obredi v času katehumenata

Obrednik predvideva v času katehumenata opravila Božje besede, prilagojena času cerkvenega leta. »V tej dobi bodo katehumeni deležni katoliškega nauka, s katerim se jim z vseh strani razjasni vera, dviga srce k Bogu, spodbuja udeležba pri bogoslužju, vnema apostolska dejavnost in celotno življenje usmeri v Kristusovem duhu« (UOK 99).

Obrednik ima zelo lepe molitve, ki naj bi jih večkrat molili, morda ob koncu katehumenskega srečanja. Krajše »zarotilne« molitve (eksorcizmi) v »primerni prosilni obliki naj katehumenom prikažejo prave pogoje duhovnega življenja: boj med mesom in duhom, pomembnost odpovedi vsemu hudemu, ki z njo dosežemo srečo Božjega kraljestva, in potrebnost Božje pomoči« (UOK 101; 109-118). Priporočene so tudi »blagoslovne molitve« (UOK 102; 119-124).

c) Tretja doba: bližnja priprava in njeni obredi (čas očiščevanja in razsvetljevanja)

Ob koncu katehumenata, ki naj bi bil ob začetku postnega časa, ko začnemo bližnjo pripravo na prejem zakramentov uvajanja, opravimo »vpis imena« ali »izbiro« (UOK 133) (ritus electionis et inscriptionis nominis). Ta obred naj bi se navadno opravil na prvo postno nedeljo. Z njim je Cerkev katehumena izbrala in vpisala med »izbrane«. »Z obredom 'vpisa imena' se konča katehumenat in zato tudi oblikovanje duha in srca« (UOK 134). »Škof, duhovniki, diakoni, kateheti, botri in celotno krajevno občestvo naj vsak na svoj način po skrbnem premisleku povedo svoje mnenje o vzgoji in napredku katehumenov. Izbrane naj podprejo z molitvijo, da jih bo celotna Cerkev res vodila h Kristusu« (UOK 135).

Z »vpisom imena« ali» izbiro« se začenja bližnja priprava, ki je namenjena duhovni prenovitvi »izbranih« katehumenov. »Temu so namenjeni spokorni shodi (skrutiniji). Ti skrutiniji, ki naj bi jih opravili med mašo tretje, četrte in pete postne nedelje, nič drugega kot bolj na katehumene naravnane kateheze ob postnih mašnih berilih iz leta A, shoda ob izročitvi veroizpovedi in Gospodove molitve («traditio symboli et orationis Dominicae») ter obredi neposredne priprave« (UOK 152). Z obredi (trije spokorni shodi, skrutiniji), s shodom ob izročitvi veroizpovedi in Gospodove molitve ter obredi neposredne priprave, kjer je predvideno maziljenje s krstnim oljem (UOK 206-207), »dopolnimo duhovno in katehetično pripravo izbranih, ki traja ves postni čas« (UOK 153). Na veliko soboto naj bi med posebnim obredom »vrnili« veroizpoved (UOK 199), kar pomeni, da pokažejo, da jo res znajo.

Obhajanje zakramentov uvajanja

Tretjo dobo (prim. UOK 7 c) sklenemo z zakramentom uvajanja, ki pomeni tretjo stopnjo poti katehumenata (prim. UOK 6 c; UOK 208-234). Obrednik priporoča, da bi vse tri zakramente uvajanja podelili »izbranim katehumenom« v sveti noči velikonočne vigilije (prim. UOK 208).

Novokrščenci naj prejmejo obhajilo »pod obema podobama hkrati z botri, botrami, starši in zakonci ter kateheti laiki« (UOK 234). Pred obhajilom lahko novokrščence mašnik, preden reče »Glejte Jagnje Božje«, še posebej opozori na dragocenost te skrivnosti, ki je »vrh vseh obredov uvajanja in središče celotnega krščanskega življenja« (UOK 234).

d) Četrta doba: poglabljanje v skrivnosti (mistagogija)

Zadnja doba (prim. UOK 77 d) in »zadnja stopnja« (UOK 37) katehumenata traja ves velikonočni čas in je namenjena poglabljanju v skrivnosti (mistagogiji) »za novo izkustvo zakramentov in občestva« (UOK 7). Nove kristjane naj bi pozorno in prijazno podpiralo celotno občestvo vernikov, predvsem pa botri in dušni pastirji (prim. UOK 235). To je čas poglabljanja novih kristjanov v skrivnosti (»tempus mystagogiae neophytarum«) (UOK 37). »Osebno in novo doživetje zakramentov in občestva je značilnost in smisel te dobe, zato so glavna priložnost za mistagogijo maše ob zakramentih uvajanja v krščanstvo oziroma maše velikonočnih nedelj« (UOK 40).

Obrednik je praktičen in predlaga, naj bi za sklep časa poglabljanja v skrivnosti (mistagoške kateheze) ob koncu velikonočnega časa, blizu binkoštne nedelje, imeli kakšno posebno opravilo. V skladu s krajevnimi običaji naj bi dodali še zunanje slovesnosti (prim. UOK 237). Svetuje pa tudi, da naj se za obletnico krsta novokrščeni spet zberejo, se Bogu zahvalijo, se pogovorijo o duhovnih skušnjah in si načrpajo novih moči (prim. UOK 238). Škofu pa obrednik naroča, naj vsaj enkrat na leto zbere tiste, ki so bili pred kratkim krščeni, in jim vodi evharistično slavje (prim. UOK 239).

Obrednik pa tudi predpostavlja »preprosti obred uvajanja odraslega v krščanstvo«, ki je brez stopenj (prim. UOK 240-277) in »obred uvajanja odraslega v smrtni nevarnosti ali v smrtni uri« (prim. UOK 278-294). Ne pozabi pa tudi na tiste, ki so bili krščeni kot otroci, niso pa obiskovali krščanskega nauka in niso prejeli zakramentov birme in obhajila (prim. UOK 295-305) in na uvajanje v krščanstvo otrok, ki so v veroučni starosti (prim. UOK 306-369). V Dodatku pa še prinaša navodila za »sprejem veljavno že krščenih v polno občestvo katoliške Cerkve« (UOK 1-31).

Obrednik je prava »magna charta« za prihodnost, saj je neizčrpen teološki, predvsem pa pastoralnoliturgični priročnik tudi za odrasle, ki so bili krščeni, pa niso bili poučeni (prim. UOK 295-305) in za uvajanje v krščanstvo otrok, ki so v veroučni starosti (prim. UOK 306-313).

III. Pokoncilska katehumenatska pastorala

1. Katehumenat v Evropi

Dogajanja pred drugo svetovno vojno, med njo in neposredno po njej so prinesla v Evropi spoznanje, da raste število nekrščenih odraslih Evropejcev, ki ponovno razmišljajo o krščanstvu. Po vseh deželah so se k Cerkvi vračali odtujeni posamezniki, čeprav v večini evropskih dežel še nihče ni pomislil na ustanovo, ki ji danes ponovno pravimo katehumenat.

V Franciji, seveda pa tudi drugod, so ugotovili, da so župnije pogosto nemočne in da usihajo. Novi spreobrnjenci v župnijah ne dobivajo tistega, kar bi potrebovali. To bi lahko dosegli samo v tistih župnijah, ki bi zares bile misijonarske. Postopno so ugotavljali, da obhajajo cerkveno bogoslužje s tistimi, ki so sicer bili katehizirani, toda niso bili evangelizirani, da podeljujejo zakramente tistim, ki še niso evangelizirani, da v Cerkev sprejemajo otroke, ki so takoj nato izpostavljeni vplivu poganskega in razkristjanjenega okolja, v župnije sprejemajo tudi posamezne odrasle spreobrnjence in se ne potrudijo, da bi jih skupnost sprejela. Oznanjevanje dosega tiste ljudi, ki so na katehumenski stopnji, čeprav jim tako oznanjamo, kot da nas poslušajo spreobrnjenci. Leta 1956 so Francozi ustanovili pri Centralnem nacionalnem katehetskem uradu posebno komisijo za katehumenat. Istega leta so ugotovili, da 80% tistih, ki so bili odrasli krščeni, preneha z versko prakso, kar pomeni, da pri krstu ni bilo pravega spreobrnjenja. Zato je razumljivo, da so prav francoski teologi na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru in tudi pri sestavljanju novega obrednika za uvajanje odraslih v krščanstvo imeli zelo pomembno vlogo.[42] Že štiri leta pred izidom rimskega obrednika, leta 1968, je pariška škofija izdala poseben obrednik za krst odraslih »ad experimentum«.[43]

Poleg povezovanja v okviru Francije je postopno prišlo tudi do povezovanja z drugimi evropskimi Cerkvami, ki so čutile potrebo po koordiniranem delu pri uvajanju odraslih v krščanstvo. Leta 1968 je tako prišlo v Parizu do prvega evropskega študijskega dneva o katehumenatu.[44] Tu so ugotovili, da se je v 12 letih, odkar so se začeli aktivno ukvarjati s katehumenatom, položaj bistveno spremenil. Medtem ko je leta 1956 vztrajalo v krščanstvu samo 20% odraslih novokrščencev, je bilo takih čez 20 let 80%. Opazili so tudi pomembnost botrov pri evangelizaciji, prav tako tudi pomembnost katehumenskega bogoslužja. Ugotovili so tudi prav zaradi dela z odraslimi katehumeni, da je bilo napačno krščevanje otrok nevernih staršev in da ni bilo dobro, da so podeljevali zakrament zakona nevernikom, ki so sicer bili krščeni. Spoznali so tudi, da številne župnije nadaljujejo s cerkveno prakso, ki je bila dobra v preteklem stoletju, nima pa več moči, da bi sprejela v svojo sredino katehumene. Ti novi kristjani čutijo, da potrebujejo vero v malih skupnostih, ki jim pomagajo med spreobrnjenjem.

V pokoncilskem času je na področju katehumenatske pastorale tako na praktični kot teoretični ravni prišlo do velikih premikov v Evropi in drugod. Voditelji in sodelavci evropskih katehumenatskih skupin so se začeli povezovati in organizirati srečanja, kjer poskušajo skupno iskati odgovor na nove izzive katehumenatske pastorale. Evropski protagonisti katehumenatske pastorale so izdali zbornik *Začetki vere, Katehumenatska pastorala danes v Evropi,*[45] ki je izšel najprej v francoščini in nato v španščini, angleščini, nemščini in italijanščini.

V zborniku, ki ga na kratko predstavljamo, je Peter Ball,[46] pripadnik anglikanske Cerkve in član stolnega kapitlja v Londonu, napisal razpravo *Spreobrnjenje v Evropi danes.* Govori o svetopisemskem spreobrnjenju, ki ima kljub temu, da je nekaj individualnega in osebnega, skupne prvine, ki so globoko za-

[42] Prim. A. Smerkolj, *Francoski Red uvajanja odraslih v krščanstvo,* v: *CSS* 12 (1978), 18-19.
[43] A. Smerkolj, *Katehumenat,* v: *Obnovljeni život* 30 (1975), 455.
[44] Prim. A. Smerkolj, *Katehumenat,* 445.
[45] *Aux commencements de la foi: Pastorale catéchumenale en Europe aujourd'hui,* Paulines, Paris 1990. It. *Agli inizi della fede, Pastorale catecumenale oggi, in Europa,* Paoline, Milano 1991.
[46] P. Ball, *La conversione in Europa oggi,* v: *Agli inizi della fede,* 15-36.

koreninjene v svetopisemskem oznanilu, krščanski zgodovini in človeški izkušnji. Našteva številne vzroke za spreobrnjenje in se nato zaustavi ob katehumenatu, ki ga razloži s pomočjo novega katoliškega obrednika *Uvajanje odraslih v krščanstvo.* Poudarja pomembnost stopenj spreobračanja. Zdi se mu, da je katehumenska izkušnja spreobračanja v sekularizirani družbi izziv predvsem zaradi občestvenega vidika katehumenata, kar je pastoralna novost. Vsi člani občestva so povabljeni, da bi sprejeli in spremljali nove brate in sestre v molitvi. Poudarja pomembnost botrov.

Henri Bourgeois,[47] profesor na Katoliški univerzi v Lyonu, je napisal članek *Katehumenatska pastorala in krstna ozaveščenost danes v Evropi.* Četudi je v Evropi veliko krstov, je krstna zavest zelo slaba. Sprašuje se o krstu in osebni identiteti. Govori o odgovornosti zavzetih kristjanov pri uvajanju odraslih v krščanstvo. Zanj je katehumenat velika priložnost za prihodnost Cerkve v Evropi.

Tretje poglavje je prispeval Jean-Pierre de Meulder,[48] iz župnije v bruseljskem predmestju, z veliko izkušnje pri delu s katehumenatom. V razpravi *Katehumenat, evropska resničnost* kaže izjemno poznavanje katehumenatske problematike v Evropi in svetu in končuje svojo tehtno razpravo s trditvijo, da je bila Evropa krščanska in da o tem ostajajo v Evropi sledovi, včasih žal samo spomini. Prav katehumeni so zanj veliko upanje za Evropo, znamenje drugačne cerkvene prihodnosti.

Peto poglavje je napisal švicarski dominikanec Jean-Bernard Dousse,[49] odgovoren za katehumenat v ženevskem kantonu, soodgovoren za ves francoski del Švice, in sicer z naslovom *Katekumenatsko krščansko uvajanje.* Poudarja znano Tertulijanovo trditev: »Kristjan se ne rodiš, kristjan postaneš.« Za to pa je potreben čas.

V petem poglavju je Philippe Gueneley,[50] prej odgovoren za katehumenat v Franciji, dal zelo dober pregled *Zgodovine katehumenatske pastorale v 20. stoletju v Evropi.* V njem piše o evropskih srečanjih o katehumenatu. Pred letom 1950 ni ohranjenih podatkov o katehumenatu v Evropi. Po različnih deželah se je katehumenat različno razvijal. Ponekod so ga začenjale redovne skupnosti, npr. v Franciji. V Italiji, Španiji in na Portugalskem so imele prvenstveno mesto župnije.

Jesús López,[51] eden od odgovornih za katehumenat v Madridu, animator enega občestva in več katehumenatskih skupin, je napisal poglavje *Katehumenatska pastorala in druge sorodne (analogne) pastorale.* Začne s Katoliško akcijo, v kateri nastanejo »tečaji krščanstva« (cursillos), ki jim posveča veliko prostora. Dalje govori o »neokatehumenatu«, ki ga je začel Kiko Arguello, ki je izšel iz kursilja. Nato še razmišlja »o prenovi v Duhu«, temeljnih občestvih (comunita' ecclesiali di base) in o katehezah za odrasle, kjer omenja katehumenski projekt in skupnost Ayala v Madridu. Razpravo povzema s stičnimi točkami:

[47] H. Bourgeois, *Pastorale catecumenale e coscienza battesimale oggi in Europa,* v: *Agli inizi della fede,* 37-67; Isti, *Teologia catecumenale,* Queriniana, Brescia 1993. Avtor zelo poudari vlogo katehumenskih spremljevalcev.

[48] J. P. De Meulder, *Il catecumenato, una realtà europea,* v: *Agli inizi della fede,* 69-87.

[49] J. B. Dousse, *L'iniziazione cristiana catecumenale,* v: *Agli inizi della fede,* 89-107.

[50] P. Gueneley, *La storia della pastorale catecumenale nel XX secolo in Europa,* v: *Agli inizi della fede,* 109-134. Queneley poroča o dvanajstih Evropskih študijskih dnevih, ki so bili v letih 1968-1989.

[51] J. Lopez, *Pastorale catecumenale e altre pastorali analoghe,* v: *Agli inizi della fede,* 135-174.

koncilska pobuda, katehumenatska zasnova, občestvena odgovornost, evangelizacija, škofijska katehumenatska ustanova, skupna naloga vseh kristjanov.

Ernst Werner,[52] odgovoren za študijski in pastoralni center v Bonnu, in župnik Dietrich Zimmermann sta napisala članek, ki ima naslov *Vprašanja, ki jih postavlja katehumenatska pastorala Cerkvi.*

Angelo Giuliani,[53] urednik italijanske izdaje zbornika, profesor zgodovine katehetike, je napisal razpravo *Italijanska situacija,* v kateri želi, da bi kateheza postala kateheza »spremljanja« in ne »poučevanja«, bolj kateheza vključevanja v občestvo kot pa strogega zasebnega oblikovanja. Na kratko prikazuje novosti v današnji Evropi, kjer omenja tri točke: emigracijo, politične spremembe v Vzhodni Evropi in vedno tesnejše vezi med deželami Evropske skupnosti in vsemi prebivalci Evrope.

V sklepu je poudarjeno, da katehumenatska pastorala ni arheologija, ki bi jo nekateri, ki žalujejo za preteklimi časi, radi obnovili, ampak sedanja resničnost, ki jo zahteva današnji čas od Cerkve v Evropi. Katehumeni se ne razlikujejo od drugih ljudi, ki jim Cerkev posveča svojo pozornost. To so ljudje našega časa, ki vnašajo v samo Cerkev neko novost, ki lahko Cerkvi pomaga, da bi postala pristnejša in bolj današnja. Katehumeni so sicer v Cerkvi dobro sprejeti, toda znamenja, ki bi ga morali dati Evropi, nimajo tistega pomena, ki bi ga morala imeti. Cerkev v Evropi bo morala še bolj upoštevati katehumenske izkušnje, ki lahko obogatijo vso Cerkev. Katehumeni sami so še vedno preveč zadržani, premalo »nadlegujejo« in zato njihovo pričevanje ne prinaša tistih rezultatov, ki bi jih lahko.

Kljub temu da ostajajo številna vprašanja, spreobrnjenci in kristjani, ki jih spremljajo, razglašajo, da so težave nekaj drugotnega in da je bistvena pot, ki jo Duh odpira danes v človeštvu prav po katehumenatu.

2. Katehumenat na Hrvaškem

Zaradi dokajšnje podobnosti in prejšnjega skupnega bivanja v isti državi je morda koristno, da na kratko podam vsaj mozaični pregled katehumenata na Hrvaškem.

Zdi se, da je spodbuda o katehumenatski pastorali na Hrvaško prihajala iz Slovenije. Leta 1975 je v *Obnovljenem življenju* izšel referat Antona Smerkolja *Katehumenat,*[54] ki ga je imel na spomladanskem zasedanju Jugoslovanske škofovske konference. Smerkolj najprej navaja francoske izkušnje s katehumenatom, nato pa govori o katehumenatu v Sloveniji in o naših sedanjih nalogah na področju katehumenata.

Že naslednje leto je Bono Z. Šagi objavil v *Bogoslovski smotri* razpravo *Priprava odraslih na krst,*[55] kjer pravi, da so na Hrvaškem navzoča posamezna izkustva, ki pa v javnosti še niso bila registrirana.[56] Poudaril je, da ni cerkvenega

[52] E. W.D. Zimmermann, *Problemi posti alla Chiesa della pastorale catecumanale,* v: *Agli inizi della fede,* 175-190.

[53] A. Giuliani, *La situazione italiana,* v: *Agli inizi della fede,* 191-202.

[54] A. Smerkolj, *Katehumenat,* 454-460.

[55] B. Z. Šagi, *Priprava odraslih na krštenje,* v: *Bogoslovska smotra* 58 (1978), 44-55.

[56] B. Z. Šagi, n. d., 45. Šagi omenja, da je začel v varaždinski župniji Sv. Vida nekakšen katehumenat že leta 1966 in od takrat vsako leto pri velikonočni vigiliji krščuje odrasle katehumene.

bogoslužja brez zakramentov in ne zakramentov brez cerkvenega bogoslužja, da je zaradi izoliranosti zakramentalizacije potrebno: redefinirati objektivnost zakramentov in jih tesno povezati v Cerkvi — zakramentu, truditi se za obnovo smisla za zakrament (sensus sacramenti), zakramentalno življenje povezovati z vsem sodobnim človeškim življenjem, organsko razvijati vezi zakramentalne pastorale z vso dejavnostjo Cerkve in vzpodbuditi vse Božje ljudstvo za obhajanje zakramentov. To pa se najbolje doseže z obhajanjem v skupnosti ob dejavnem sodelovanju vseh članov skupnosti.

Tomislav Ivančić, ki je zavzet evangelizator odraslih na Hrvaškem in drugod, je v svoji razpravi *Pospeševanje in uresničevanje krščanskega izkustva v evangelizaciji odraslih*[57] pisal o katehumenatu, ko je omenjal spodbudo Pavla VI. *O evangelizaciji, Evangelii nuntiandi*[58] in predvsem Janeza Pavla II. in njegovo Apostolsko spodbudo *O katehezi v našem času, Catechesi tradendae.*[59]

O problematiki katehumenata v mestu je dokaj izčrpno in tehtno pisal zagrebški pastoralni teolog Josip Ladika.[60] Njegov mlajši kolega Josip Baloban je pozneje objavil svojo kritično in analitično razpravo *Katehumenat v okoliščinah razkristjanjene družbe.*[61] Četudi govori o hrvaških razmerah, se v številnih točkah popolnoma ujema s stanjem na Slovenskem. Referat je razdeljen na tri dele. V prvem delu, ki ima naslov »Religijsko-sociološka upravičenost govorjenja o katehumenatu«, najprej govori o zmanjševanju vplivne moči krščanstva in nato o pojavu stopnjevane in distancirane vernosti. Tu postavi dve tezi. Prva: »Katoliška Cerkev v Evropi je soočena s pojavom, za katerega so značilni vse večja privatizacija in individualizacija religije in vere ter sočasno distanciranje od Cerkve, ki se opaža v vseh razsežnostih cerkvenosti«.[62] Druga teza: »Obstoj stopnjevane cerkvenosti v Katoliški Cerkvi v Jugoslaviji je empirično dokazljiv pojav, ki se najbolj izraža v distancirani cerkvenosti in v delnem poistovetenju s Cerkvijo«.[63] Iz tega sklepa, da je »katehumenat ena od primarnih nalog današnje Cerkve«.[64] Katehumenat tudi teološko utemeljuje in razpravo konča s praktičnimi in pastoralnimi nasveti, spodbudami in nasveti. Postavlja si vprašanje o (ne)zadostni zavesti o potrebi katehumenata v Cerkvi na Hrvaškem. Sprašuje se o upravičenosti ustanavljanja katehumenata in razmišlja o katehumenatu na župnijski in mestni ravni.[65]

Zvonko Pažin je v *Vjesniku Djakovačke i srijemske biskupije* objavil zelo zanimivo poročilo *Katehumenat v osiješki dekaniji,*[66] kjer prikazuje katehumenat pod naslovi: katehumenat na dekanijski ravni, voditelji, trajanje katehume-

[57] T. Ivančić, *Promicanje i ostvarivanje kršćanskog iskustva u evangelizaciji odraslih,* v: *Kateheza* 3 (1981), 3, 7-14.

[58] Pavel VI., Apostolska spodbuda *O evangelizaciji današnjega sveta, Evangelii nuntiandi* (= OE), Ljubljana 1976, 44.

[59] Janez Pavel II., Apostolska spodbuda *O katehezi v našem času, Catechesi tradendae* (= OK), CD 5, 23.

[60] J. Ladika, *Katehumenat na razini grada,* v: *Kateheza* 3 (1983), 3, 7-14.

[61] J. Baloban, *Katehumenat u okolnostima dekristijanizirajućeg društva,* v: Isti, *Pastoralni izazovi Crkve u Hrvata,* KS 1992, 132-151.

[62] J. Baloban, n. d., 135.

[63] J. Baloban, n. d., 136.

[64] J. Baloban, n. d., 137.

[65] J. Baloban, n. d., 142-148.

[66] Z. Pažin, *Katehumenat u osječkom dekanatu 1989-1991,* v: *Vjesnik Djakovačke i srijemske biskupije* 123, 46 (1993), 1- 2, 19-20.

nata, profil katehumenov, ustroj katehumenskih srečanj, priročniki in vsebina, katehumensko bogoslužje (vpis imena, skrutiniji tretje, četrte in pete postne nedelje, izročitev Vere in Očenaša, spokorno bogoslužje, slavje zakramenta uvajanja, čas mistagogije), statistika, rezultati, anketa.

Hrvaški škofje so leta 1993 poenotili katehumenatsko pastoralo na Hrvaškem, kar izpričuje priročnik, ki ga je izdala Hrvaška škofovska konferenca (HŠK) z naslovom: *Uvajanje odraslih v krščanstvo* in podnaslovom: *Navodila za uresničitev katehumenata v naših razmerah.*[67] Priročnik vsebuje poleg predgovora, ki ga je napisal predsednik liturgičnega sveta HŠK Anton Tamarut, *Uvodno besedo hrvaških škofov* (str. 7-10) in nato *Liturgičnopastoralni vodnik* (str. 13-66), ki po splošnih navodilih prinaša predstavitev katehumenata: stopnje uvajanja odraslih v krščanstvo, predkatehumenat, katehumenat, obredna slavja, kateheze v času katehumenata (15 katehez pred krstom), čas očiščevanja in razsvetljevanja (obredna slavja v postnem času), osrednje katehumenske kateheze v postnem času (10 katehez), slavje zakramentov uvajanja, čas mistagogije (obredna slavja, pouk in življenje v veri), mistagoške kateheze (4 kateheze). Priročnik prinaša še obrazca obeh veroizpovedi, glavne krščanske zapovedi, resnice in temeljne molitve pri obhajanju evharistije ter vzorec za spokorno bogoslužje. V priročniku sta tudi obrazca obeh prošenj: prošnja za sprejem v katehumenat in prošnja za sprejem med izbrane katehumene, kar je voditelju katehumenata v oporo. Na koncu priročnika so še tri razprave: Z. T. Tenšek, *Zgodovinsko-dogmatična utemeljitev katehumenata* (str. 91-105), J. Baloban, *Pastoralnoteološka upravičenost pomembnosti katehumenata v hrvaških škofijah* (str. 106-118) in M. Šimunović, *Eklezialno-župnijska zakoreninjenost katehumenata* (str. 119-130).

Ta kratka predstavitev nam kaže, da imajo hrvaški dušni pastirji zelo posrečen priročnik za lastno uporabo, za sodelavce in tudi za katehumene. Z njim je na ravni HŠK katehumenatska pastorala poenotena.

3. Katehumenat na Slovenskem

Predvojna Slovenija ni poznala nekrščenih odraslih. Že med drugo svetovno vojno, predvsem pa v času po njej nekateri ne dajejo krstiti svojih otrok. Če so jih pa dali krstiti, niso poskrbeli, da bi prejeli druge zakramente. Po letu 1960, posebno po letu 1965, bi se nekateri nekrščeni radi zaradi vernega partnerja cerkveno poročili. Tako se pojavijo prva obhajila in prve birme odraslih. Najprej so jih duhovniki pripravljali posamično, pozneje pa v nekaterih župnijah po mestih in industrijskih središčih s tečaji za katehumene (Ljubljana, Kranj, Koper in Zagorje). V Ljubljani so se dogovorili župniki vseh mestnih župnij in pošiljali vse odrasle kandidate za prejem zakramentov uvajanja v stolnico, kjer sta bila navadno dva tečaja vsako leto.[68] Jeseni leta 1973 so v ljubljanski stolnici začeli z enoletnim seminarjem za katehumene, kar imenuje A. Smerkolj »težka pot«.[69] »Za enoletni seminar smo se odločili iz dveh razlogov. Prvi

[67] Prim. op. 4.

[68] Prim. A. Smerkolj, *Odrasli, ki se pripravljajo na prejem prvih zakramentov,* v: *CSS* 6 (1972), 44: »V letu 1971 je bilo samo v nadškofijski kapeli v Ljubljani in v stolnici birmanih 589, v škofijski kapeli v Mariboru 234, v Kopru 48, skupno 871«.

[69] A. Smerkolj, *Skušnje zadnjih let pri uvajanju odraslih v krščanstvo,* Ljubljanska stolnica, v: *CSS* 8 (1974), 110.

je bil, ker smo videli, da marsikdo od teh, ki so tečaj opravili, ni postal zares kristjan. Drugi razlog je bil seveda rimski *Obrednik za uvajanje odraslih v krščanstvo*«.[70] A. Smerkolj je čez dve leti lahko zapisal, da kljub večjemu osipu obstajajo ugodne izkušnje, saj večina tistih, ki konča seminar, ki traja od oktobra do binkošti prihodnje leto, ostanejo kristjani.[71] A. Smerkolj je tudi pošiljal nekdanjim katehumenom tedensko župnijsko pismo, kjer je redno prav njim namenjal eno stran. Tisti, ki so želeli, so imeli tudi mesečna srečanja. Pozneje so tudi nekatere druge ljubljanske župnije začele s seminarjem za katehumene (Sv. Peter, Šiška in pozneje uspešno vse do danes Marijino oznanjenje).

Izid rimskega latinskega obrednika *Uvajanje odraslih v krščanstvo (Ordo initiationis christianae adultorum,* 1972) je povezal liturgične in pastoralne strokovnjake zaradi njegove izrazito pastoralne pomembnosti in neizkušenosti v tej veji pastoracije[72] pri pripravi slovenskega prevoda, ki je izšel šele leta 1978. Slovenska izdaja rimskega obrednika je omogočila uvajanje odraslih v krščanstvo na širši in bolj poenoteni ravni. Že leta 1974 je sicer pastoralna revija *Cerkev v sedanjem svetu* posvetila eno številko *Novemu redu uvajanja odraslih v krščanstvo.*[73] Štiri leta pozneje pa je posebna številka *Cerkve v sedanjem svetu* spregovorila o trajnem katehumenatu.[74]

S slovensko izdajo rimskega obrednika *Uvajanje odraslih v krščanstvo* so bile dane osnove za katehumenat, kakor ga je nakazal Drugi vatikanski cerkveni zbor in izpeljala pokoncilska liturgična obnova. Duhovniki so se še številneje, čeprav posamično lotili oblikovanja katehumenatske pastorale na Slovenskem. V tem obdobju sta k nam prišla neokatehumenat in prenova v Duhu, ki jih Jesus Lopez, v primerjavi s katehumenatsko pastoralo, imenuje »analogne pastorale«.[75] Kakšen je odnos med katehumenatsko pastoralo in »analognimi pastoralami«, bo treba še raziskati.

Do večjega premika je prišlo v letu 1987/88 na goriškem pastoralnem območju, ko je skupina duhovnikov poglobila problematiko UOK in izdelala primeren program, ki se je izkazal za uspešnega. »Sad tega prizadevanja je bila knjižica *Uvajanje odraslih v krščanstvo — Katehumenat* (Koper 1988)«,[76] ki je še zmeraj uporabna in se jo uporablja po vsej Sloveniji. V pričujoči knjižici so poleg naslovov srečanj priobčene tudi glavne točke in nekaj dosegljive literature, iz katere so lahko voditelji katehumenata črpali snov za srečanje. V naslednjih letih so na podlagi tega programa nastale tudi celotne kateheze, ki so prišle zelo prav tistim, ki se ukvarjajo se katehumenatom. »Te kateheze so sedaj osno-

[70] A. Smerkolj, *Skušnje zadnjih let...,* 110.

[71] A. Smerkolj, *Katehumenat,* 457.

[72] M. Smolik, *Rojevanje slovenskega obrednika za uvajanje odraslih v krščanstvo,* v: *CSS* 12 (1978), 18.

[73] V CSS 8 (1974) so sodelovali: T. Smerkolj, *Ne le novi obrednik — predvsem nova miselnost* (97-98); M. Smolik, *Zgodovina katehumenata* (99-100); T. Smerkolj, *Ureditev katehumenata po novem obredniku* (103-107); A. Metlikovec, *Uvajanje otrok, ki so v katehetski dobi* (107-109); A. Rojc in T. Smerkolj, *Skušnje zadnjih let pri uvajanju odraslih v krščanstvo* (109-111). Dve desetletji je bila knjiga *Pot k veri* (Maribor 1972) neuraden priročnik za uvajanje odraslih v krščanstvo.

[74] V CSS 12(1978) so objavili svoje prispevke: A. Metlikovec, *Kvalitativen zasuk v pastoralnem prizadevanju* (1-2); A. Smerkolj, *Vodilne misli Reda uvajanja odraslih v krščanstvo* (2-5); J. Bohak, *Katere premike v naši pastorali predpostavlja permanentni katehumenat?* (5-7); V. Škafar, *Župnija in permanentni katehumenat* (8-11); J. Benedetič, *Delo s starši — priložnost za uvajanje permanentnega katehumenata* (11-13); R. Podberšič, *Delo z zaročenci in zakonci v luči katehumenata* (13-17).

[75] J. Lopez, n. d., 135.

[76] V. Paljk, *Nove razsežnosti katehumenata v novih razmerah,* v: *CSS* 26 (1992), 176.

va dela s katehumeni v koprski škofiji. S pridom jih uporabljajo tudi drugod po Sloveniji.«[77] Štiriintrideset tem, toliko jih je v tem programu, se primerno prilega katehumenatu, ki traja eno pastoralno leto od septembra do junija s tedenskimi srečanji.

Voditelji katehumenata v koprski škofiji so hitro začutili, da je pastoralno leto (od septembra do junija s tedenskimi srečanji) kratko časovno obdobje, in so zato na *Prvem škofijskem zborovanju za duhovno in pastoralno prenovo škofije* predlagali, naj katehumenat traja poldrugo leto: od začetka posta do binkošti naslednjega leta (47 srečanj).[78]

Do novega premika na področju katehumenatske pastorale na Slovenskem je prišlo v pastoralnem letu 1993/94, ko je bila oblikovana medškofijska skupina za katehumenat, ki od takrat skrbi za »pospeševanje katehumenata v Sloveniji in za čimbolj usklajeno delo na tem področju«.[79] Medškofijsko skupino za katehumenat, ki je po svojem predstavniku vključena v Slovenski katehetski svet, čaka v neposredni prihodnosti zahtevno delo pri animiranju in usklajevanju katehumenatske pastorale na Slovenskem. Najprej bo potrebno razširiti in uskladiti potek (itinerarij) katehumenata v posameznih škofijah in nato za Slovensko škofovsko konferenco oblikovati predlog za poenotenje kriterijev katehumenatske pastorale za vse tri slovenske škofije.

Sklep

Zgodovinski pregled katehumenata v prvi Cerkvi, pokonstantinski čas osiromašenega uvajanja v krščanstvo s skrajšanjem in opuščanjem katehumenata in ponovno uvajanje katehumenata so za Cerkev na Slovenskem izziv, da pot uvajanja odraslih v krščanstvo, ki jo je v zadnjih letih prehodila, nadaljuje še bolj organizirano in poenoteno. Ta poenotenost se nanaša tako na časovno trajanje kot tudi na tematiko katehez in liturgično uvajanje po stopnjah. Najbrž je prišel tudi čas, ko bo dobro razmisliti in predložiti SŠK, da bi izdala navodila oziroma liturgičnopastoralni vodnik za uvajanje odraslih v krščanstvo, da bi se tako odločili za take modele katehumenata, ki bodo omogočali, da se bodo odrasli novokrščenci lahko odločili za zrelo in odgovorno krščansko življenje v cerkveni in družbeni skupnosti.

Glede prihodnosti katehumenata v Cerkvi na Slovenskem bo pomembno, da se na temelju analiz dosedanje katehumenatske pastorale ustanovi katehumenat povsod tam, kjer ga še ni bodisi na župnijski, dekanijski, mestni ali področni ravni. Tako bo Cerkev pokazala, da razpoznava »znamenja časa«, če bo še bolj organizirano današnjim iskalcem ponudila Kristusa kot edinega Odrešenika.

Katehumenatska pastorala mora uvajati odrasle krščence v vse razsežnosti krščanskega in cerkvenega življenja, kar pomeni, da odrasli novokrščenci ne sprejmejo samo vseh verskih resnic, cerkvenega bogoslužja, moralnih norm Cerkve, ampak da se tudi uvajajo v sprejemanje obstoječih cerkvenih struk-

[77] V. Paljk, *Katehumenat v Cerkvi na Slovenskem*, v: CSS 28(1994), 163.

[78] Prim. *Škofija Koper, Prvo škofijsko zborovanje za duhovno in pastoralno prenovo*, (gradivo), Mirenski Grad, 28. 11. 1992, 26; V. Paljk, *Katehumenat v Cerkvi na Slovenskem*, 163. Paljkova razprava je pastoralno zelo uporabna.

[79] V. Paljk, n. d., 168.

tur, po katerih se razodeva Cerkev, v katero želijo biti krščeni. Zelo pomembno je pomagati katehumenom, da pridejo do eklezialne zavesti.

Pri tem je potrebno ozaveščanje vse Cerkve, posebno pa še vsestranska usposobljenost tistih laiških kristjanov, ki bodo usposobljeni spremljevalci kandidatov v času predkatehumenata, med katehumenatom in tudi po prejemu zakramentov uvajanja v krščanstvo.

Zato pa morajo tudi župnijske skupnosti, kjer naj bi se ponavadi dogajala katehumenatska pastorala, začutiti, da so nosilke nove evangelizacije in tudi katehumenatske pastorale. Zato je pomembno ozaveščanje in sprejemati drugega, predvsem pa spremljati katehumene na poti njihove vere, ker se bodo lahko samo tako vključili v živo krščansko občestvo. Vsaka župnijska skupnost naj bi postala podobna »vodnjaku na vasi, h kateremu se vračajo vsi žejni« (KL 27). Zato prav glede katehumenatske pastorale čaka velika odgovornost župnijsko skupnost, v kateri naj bi se uresničevala tudi katehumenatska pastorala.

Povzetek: **Vinko Škafar, Katehumenat nekdaj in danes**

Povod za članek Katehumenat nekdaj in danes so dale spremenjene razmere na Slovenskem, kjer je vse več nekrščenih odraslih, ki iščejo Kristusa in se približujejo Cerkvi. Zgodovinski prerez katehumenata in sedanje izkušnje v Evropi so izziv tudi za Cerkev na Slovenskem, da bi katehumenatsko pastoralo bolj povezali in poenotili na ravni vseh slovenskih škofij.

Summary: **Vinko Škafar, Former and Modern Catechumenate**

The article has been occasioned by altered circumstances in Slovenia where a growing number of unchristened adults seek Jesus Christ and approach the Church. A historical review of catechumenate and a description of the present experience in Europe should induce the Church in Slovenia to join and standardize their catechumenate efforts in all three dioceses.

France Škrabl

Kateheza odraslih – prvenstvena oblika kateheze

Filozofi in pedagogi (npr. Platon in Komensky) so že davno poudarjali potrebo po izobraževanju človeka »od zibelke do groba«. Ta zahteva pa se je začela uresničevati šele v novejšem času, ko je človeštvo na znanstvenem, tehničnem in družbeno-kulturnem področju doživelo hitre in globoke spremembe. Zaradi teh sprememb smo danes priče izredno velikega prizadevanja za nenehno izobraževanje odraslih. To izobraževanje ni le posredovanje že končno izoblikovanih vsebin, marveč proces nenehnega osvajanja védenja, sposobnosti in spretnosti, ki jih odrasli potrebuje pri vsakdanjem življenju in delu. Tako je nenehno izobraževanje odraslih posledica hitrega razvoja, hkrati pa postaja pogoj za razvoj moderne družbe.[1]

Vse to pa je spodbudilo hiter razvoj andragogike, znanosti o vzgoji in izobraževanju odraslih; veja te znanosti pa je tudi versko izobraževanje odraslih.

Cerkev danes vedno bolj spoznava, da katehetski pouk, ki je usmerjen le na šoloobvezne otroke, ne zadostuje več; kristjan namreč v vsaki dobi življenja potrebuje primerno duhovno hrano. Zato si Cerkev vedno bolj prizadeva za nenehno versko izobraževanje odraslih.[2] Poznamo celo vrsto iniciativ od priprave zaročencev na zakon do predavanj o veri in drugih vprašanjih.[3] V Cerkvi poznamo različne nazive za izobraževanje odraslih: versko, religiozno, teološko, krščansko, katehetsko, cerkvenostno, kateheza odraslih ipd. Ker cerkveni dokumenti, ki so izšli po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru, uporabljajo predvsem pojem kateheza odraslih, bomo v tem razmišljanju tudi mi uporabljali predvsem ta izraz.

Kateheza odraslih je danes v Cerkvi še vedno pereč problem; še vedno je premalo udejanjena v praksi; marsikje je versko znanje odraslih na osnovnošolski ravni. Nekateri odrasli kristjani postajajo zaradi pomanjkljivega verskega znanja vedno bolj obrobni in oddaljeni. Ta ugotovitev velja tudi za mnoge slo-

[1] Prim. L. Borello, *Nenehno oblikovanje,* v: F. Škrabl (pr.), v: *Pedagoško-katehetski leksikon,* KCK, Ljubljana 1992, 442.

[2] Prim. H. Renöckl, *Der christliche Beitrag zur menschlichen Bildung,* v: *Christlich-pädagogische Blätter* 109 (1991) 2, 76-82.

[3] Skorajda vse evropske škofovske konference so izdale katekizme za odrasle in uvedle veliko raznih pobud za versko izobraževanje odraslih. Tudi v posameznih slovenskih škofijah so bile ustanovljene pastoralne službe, ki se ukvarjajo s katehezo odraslih, poleg tega pa v ljubljanski nadškofiji uspešno deluje poseben referat za versko izobraževanje odraslih. Katehetski center v Ljubljani pa je izdal prevod belgijskega katekizma za odrasle: Les éveques de Belgique, *Livre de la foi,* Ed. Desclée, Tournai-Paris 1987 (slov. prevod: Belgijski škofje, *Verujem,* KC, Ljubljana 1989).

venske kristjane. Nekateri med njimi v preteklosti niso imeli možnosti za globlje versko izobraževanje, drugi pa se zaradi takšnih ali drugačnih razlogov niso mogli dejavno vključiti v cerkvenostno življenje. Ti odrasli danes niso zmožni v polnosti živeti krščanske vere in delovati v nastajajoči pluralni slovenski družbi.

Kaj storiti v takšnem položaju? Cerkev v Sloveniji je pred velikim izzivom. Upamo, da bo na ta izziv tudi ustrezno odgovorila!

V pričujočem sestavku bomo razmišljali o pastoralni odločitvi za katehezo odraslih, o nagibu za to odločitev in njenem pomenu ter o metodologiji katehe-ze odraslih danes.

1. Pastoralna odločitev za katehezo odraslih

1.1. Predkoncilsko obdobje

Kateheza odraslih je tako stara kot Cerkev. Že v prvi Cerkvi naletimo na katehezo odraslih v okviru katehumenata. Z množičnim krščevanjem otrok in z upadanjem zanimanja za katehumenat (5. st.) pa začne pešati tudi kateheza odraslih. V 16. stoletju se zaradi velikega verskega neznanja kristjanov znova pojavlja potreba po katehezi odraslih; Tridentinski koncil obvezuje župnike, da morajo imeti ob nedeljah krščanski nauk za odrasle (prim. Sess. 22. cap. 8). Tudi v začetku tega stoletja večkrat slišimo opozorilo o velikem verskem neznanju kristjanov in zaradi tega se znova začenjajo navajati določbe tridentinskega koncila (prim. okrožnica *Acerbo nimis* /1905/, kjer se govori o dolžnosti poučevanja vernikov /št. 11-12/, se obžaluje versko neznanje krščanskega ljudstva /št. 1-4/ in se končno poudarja katehizacija odraslih /št. 16/). Tudi Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917 govori o potrebi verskega izobraževanja odraslih / prim. kan. 1332/. V dekretu *Provido sane* /1935/ se ponovno poudarja tridentinski predpis, ki zadeva katehizacijo odraslih zaradi njihovega verskega neznanja / št. 3/. O potrebi verskega izobraževanja odraslih je govoril tudi *Mednarodni katehetski kongres* leta 1950 v Rimu, še posebno sklepni govor papeža Pija XII. 14.10.1950.[4]

Od Tridentinskega koncila naprej se v uradnih stališčih Cerkve jasno kaže zahteva po krščanskem nauku za odrasle. Ta nauk ima za cilj: oblikovanje dobrega kristjana, ki pozna nauk Cerkve, svoje verske dolžnosti in je praktičen vernik.

Kljub vsem tem poudarkom v tedanji Cerkvi še vedno prevladuje kateheza otrok in doraščajočih, kateheza odraslih je še vedno v podrejenem položaju. Tudi katekizmov za odrasle skorajda še ne poznamo.[5]

1.2. Koncilsko in pokoncilsko obdobje

Drugi vatikanski koncil, posebno pa še pokoncilske cerkvene listine pomenijo pravi zasuk na področju kateheze odraslih. Gre za globalno spremembo

[4] Prim. *Acta Congressus Catechistici Internationalis MCML,* Typis Poliglottis Vaticanis 1953, 5. del, De institutione religiosa adultorum.

[5] Več o verskem izobraževanju in katehezi odraslih v predkoncilskem času glej: A. Barth, *Erwachsenenkatechese,* v: J. Höfer in K. Rahner (ur.), *Lexikon für Theologie und Kirche,* 3. zv., Herder, Freiburg 1959, 1057-1061; E. Alberich, Odrasli (kateheza), v: F. Škrabl (pr.), n. d., 455-458.

njenega pojmovanja. Ta zasuk ni samo kvalitativen: ne poudarja se več kateheza za odrasle, ampak kateheza odraslih, t.j. kateheza, pri kateri odrasel človek ni le predmet, ampak nosilec verskooblikovalnega procesa. Takšna kateheza resno upošteva potrebe, kulturo in verska vprašanja današnjega odraslega človeka. Tako npr. *Konstitucija o svetem bogoslužju* pravi: »Obnoviti je treba katehumenat za odrasle« (64); o potrebi uvedbe katehumenata govori tudi *Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve* (14). Kateheza odraslih se ne pojmuje več kot razširjanje kateheze otrok na odrasle, ampak kot bistvo in značilnost kateheze na splošno. Katehezi odraslih se začne pripisovati osrednje in poglavitno mesto v katehezi.[6]

Prvenstveno opredelitev za katehezo odraslih dobiva prepričljivo potrditev v *Directorium Catechisticum Generale* (slov. prevod: Splošni katehetski pravilnik /SKP/, 1971), ki pravi, da je kateheza odraslih njena poglavitna oblika, h kateri so naravnane vse druge oblike kateheze (prim. št. 20). Tudi *Codex iuris canonici* (slov. prevod: Zakonik cerkvenega prava, Ljubljana 1983) postavlja katehezo odraslih na prvo mesto, ko pravi: »Župnik je po svoji službi dolžan oskrbeti katehetsko vzgojo odraslim...« (kan. 776). Tudi *Ordo initiationis christianae adultorum* (slov. prevod: Uvajanje odraslih v krščanstvo, Ljubljana 1978) pomeni nov pomemben korak pri uveljavljanju kateheze odraslih; ne toliko ali ne samo zaradi konkretnih napotkov pri izvrševanju te vrste kateheze, pač pa mnogo bolj zaradi ponovnega odkritja katehumenata in celotne pastoralne in katehetske razsežnosti, ki je s tem povezana.

Najbolj zgovoren kazalec nove miselnosti neposredno po koncilu je bil slavni in osporavani *Holandski katekizem za odrasle*,[7] ki ni bil znan le zaradi ostrega nasprotovanja njegovi vsebini, ampak je pomenil tudi pomemben preobrat in je bil izraz novih katehetskih potreb na področju krščanskega izobraževanja odraslih.

Odločitev o prvenstveni obliki kateheze odraslih so sprejele tudi mnoge druge uradne listine. Tako daje npr. ameriški *National Catechetical Directory the Linght of Faith 1977* katehezi odraslih prvenstveno mesto (št. 188). Tudi slovenski kateheti so na 11. tednu izpopolnjevanja leta 1981 bili mnenja, da je treba dati prednost katehezi odraslih. »Povsod (na Mirenskem Gradu in v Mariboru) je bilo skoraj enoglasno mnenje katehetov, da je treba tudi pri nas dati katehezi odraslih prvenstveno mesto.«[8] Poslanica škofovske sinode Božjemu ljudstvu leta 1977 prikazuje katehumenat v tradicionalni obliki in še posebno poudarja, da je katehumenat odraslih vzorec za kakršnokoli obliko kateheze.[9] R. Giacomelli celo pravi, da se je sinoda »posvetila predvsem razmišljanju o katehezi odraslih«.[10]

Tudi komisija za katehetski pouk španske škofovske konference pravi, da je kateheza odraslih potreba prve vrste in da ji je treba »dati poseben poudarek«.[11]

[6] Prim. A. Exeler, *Wesen und Aufgabe der Katechese,* Herder, Freiburg 1966; J. Colomb, *Le service de l'Evangile, Desclée*, Paris 1966; G. Moran, *Vision and Tactics. Toward an Adult Church*, Herder & Herder, New York 1968.

[7] *Krščansko oznanilo.* Holandski katekizem za odrasle, Obzorja, Maribor, 1971.

[8] Prim. F. Škrabl, *Kateheza odraslih – znamenje časa*, v: *CSS* 15 (1981) 7-8, 97. Tudi vsi predavatelji na 11. tednu izpopolnjevanja slovenskih katehetov na Mirenskem Gradu leta 1981 so dali prednost katehezi odraslih, prim. *CSS* 15 (1981) 98-118.

[9] Prim. *Messaggio al popolo di Dio*, (slov. prevod: Kateheza v našem času s posebnim ozirom na otroke in mladostnike. Poslanica 4. škofovske sinode Božjemu ljudstvu, Ljubljana 1978), št. 8.

[10] R.Giacomelli, *Quale catechesi,* Dossier Sinodo 1977, LDC, Torino 1978, 89.

Apostolska spodbuda *Catechesi tradendae* (slov. prevod: Catechesi tradendae, Ljubljana 1980) pa pravi: »Če zasledujemo naprej vrsto tistih, ki jim je kateheza namenjena, moramo omeniti eno od znova in znova ponavljajočih se skrbi sinodalnih očetov, ki jo z vso odločnostjo in nujno nalagajo izkušnje z vsega sveta: gre za osrednje vprašanje kateheze odraslih. Ta je poglavitna oblika kateheze, ker se obrača na tiste, ki imajo največje odgovornosti in so sposobni živeti po krščanski blagovesti v njeni najbolj razviti obliki« (43). »Ne moremo biti mirni,« pravi papež Janez Pavel II., »če ne rešimo problema kateheze odraslih. Priznati je treba, da je brez sodelovanja skupnosti odraslih..., utopija misliti na evangelizacijo v današnjem svetu.«[12]

Potrebo po katehezi odraslih so poudarili leta 1988 tudi jugoslovanski škofje.[13]

Zaradi še nedovoljne praktične uresničitve te oblike kateheze po svetu se je tudi *Mednarodni katehetski svet* v Rimu posvetil proučevanju problema kateheze odraslih v današnjem času. Na temelju izkušenj in študij je leta 1990 izdal listino *La catechesi degli adulti nella comunità cristiana* (slov. prevod: Kateheza odraslih v krščanski skupnosti (KOKS), Ljubljana 1991). V njej je rečeno: »Kateheza odraslih se bo torej v posameznih skupnostih uspešno udejanjala samo v okviru organskega pastoralnega načrta. Ta načrt ima jasna in strokovna navodila. Upošteva ustvarjalno sodelovanje pri vseh vidikih življenja in poslanstva skupnosti.

To določa dve temeljni celostni usmeritvi:

— kateheza odraslih pri vsej svoji samostojnosti upošteva potrebo po povezanosti v celoto z liturgijo in vzgojo za posnemanje; prav tako z vzgojo za diakonijo ali dobrodelnost;

— kateheza odraslih ne izključuje in ne podcenjuje kateheze drugih starostnih dob, ampak se usklaja z njimi in se izraža kot kateheza krščanske zrelosti in kot cilj kateheze drugih obdobij.

Zaradi te njene vloge pri rasti vse skupnosti na poti vere ima kateheza odraslih vsekakor prvo mesto« (29).

Namen te listine je bil spodbuditi katehezo odraslih v luči potreb današnjega časa in nove evangelizacije. Listina ni niti izčrpen pravilnik niti praktičen program kateheze odraslih, ampak le neke vrste smernica, ki naj se upošteva pri pripravljanju nacionalnih, škofijskih ali župnijskih pastoralnih načrtov.

2. Nagibi in pomen pastoralne odločitve za katehezo odraslih

Poglavitni nagibi za katehezo odraslih so naslednji: družbeno-kulturni, psihološko-pedagoški in teološko-pastoralni.

[11] Comision Episcopal de enseñanza y catequesis. *La catequesis de la comunidad. Orientaciones pastorales para la catequesis en España, hoy*, EDICE, Madrid 1983 št. 37 in 38.

[12] Papa Giovanni Paolo II., *Ai vescovi e al clero del Piemonte, 3. novembre 1984*, v: Osservatore Romano, 4. november 1984, 1.

[13] Prim. Jugoslovanski škofje, *Veselo oznanjevanje evangelija in vzgoja v veri.* Cerkveni dokumenti 39., Družina, Ljubljana 1989, št. 13, 60. Zanimivo je, da pismo slovenskih škofov o katehezi leta 1988 govori o obnovi družinske kateheze, ne govori pa o potrebi kateheze odraslih na splošno, prim. *Pismo slovenskih škofov o katehezi.* Dodatek, v: Jugoslovanski škofje, n. d., 80.

2.1. Družbeno-kulturni nagibi

Danes na splošno ugotavljamo, da postajajo družbeno-kulturne spremembe[14] vedno močnejše. Te spremembe pospešuje velika dinamičnost (hitro širjenje znanja, družbeno obveščanje, industrializacija, pluralizem, migracija in urbanizacija). Človek ne opravlja več enega poklica, ampak nenehno spreminja svoje poklicno delo. Na področju naravoslovnih znanosti je bilo v 19. stoletju več odkritij in iznajdb kot prej v vseh tisočletjih človeške zgodovine. Življenje danes postaja naloga, ki zahteva nenehno spopolnjevanje. Študij se podaljšuje na vse življenje. Celotno življenje je povezano z neprestanim posodabljanjem in nenehnim izobraževanjem. To velja za vsa področja človekovega življenja: za gospodarstvo, za tehniko, znanost, kulturo itn. Samo človek, ki se nenehno izobražuje, je lahko kos nalogam, pred katere je postavljen v vsakdanjem življenju.

Na osebni, socialni in politični ravni se javljajo neuspehi in neuravnovešenost. Zanimiv je pojav zastarelosti znanja in strokovne usposobljenosti za določeno delo, ki je posledica hitrega kulturnega, znanstvenega in tehničnega razvoja. Drugače rečeno, gre za nesorazmernost med sposobnostmi in znanjem človeka in zahtevnimi nalogami, ki jih mora opravljati.[15]

Odnosi na ravni starši-otroci, učitelji-učenci, vzgojitelji-vzgajanci postajajo vedno težji in bolj zapleteni. Starejše generacije mnogokrat ne znajo vzgajati mlajših, govorimo o krizi vzgojne funkcije odraslih.

Ker je v mnogih primerih praktično prekinjen dialog med starši in otroki, učitelji in učenci, je komunikacija in izmenjava idej med mladimi in odraslimi zelo težka, vsaj tako kažejo mnogi primeri. Odgovornost za takšno stanje imajo predvsem odrasli, ker so že bili mladi, mladi pa še niso bili odrasli. Če odrasli hočejo, da bodo svoje smernice posredovali mladim, je potrebno, da se tudi sami nenehno vzgajajo in izobražujejo.[16]

2.2. Psihološko-pedagoški nagibi

Tudi na psihološko-antropološki ravni so nekateri pomembni nagibi, ki spodbujajo nenehno izobraževanje:

Preseči je treba pojmovanje odraslega, ki neomajno poudarja avtonomijo (neodvisnost), racionalnost in sposobnost gospodarjenja. Naučiti se je treba medsebojne odvisnosti, pripraviti se je treba na sprejemanje in dojeti smisel omejitev (trpljenje, smrt).[17] Lewinson pravi, da je treba v nas samih spraviti mladega in ostarelega človeka, moškega in žensko, sebe in druge, jasnost in nejasnost. To nalogo integriranja polov bivanja moramo nenehno uresničevati.[18]

[14] Dobro analizo položaja Cerkve v današnji družbi najdemo v knjigi L. A. Elchinger, *Prenavljajmo Cerkev,* Ljubljana, KCK 1995, 7-16.

[15] Prim. E. Alberich, *Stanje in motivi kateheze odraslih v današnji Cerkvi*, v: *CSS* 15 (1981) 7-8, 101; A. Leon, *Psicopedagogia degli adulti,* Editori Riuniti, Roma 1984, 104-110.

[16] Prim. P. Lengrand, *Introduzione all'educazione permanente,* Armando, Roma 1974, 85-86.

[17] Prim. *Centre National de L'enseignement Religieux*, Paris 1986, 147-154.

[18] *Prim. Centre National,* n. d., 149.

Z vidika krščanske antropologije je potrebno uskladiti evangeljsko zahtevo, da postanemo kot otroci (prim. Mt 18, 1; 6-10) s Pavlovo zahtevo, da dosežemo odraslo dobo (prim. 1 Kor 2, 1-2).

Zdi se, da pojem rasti daje ključ za interpretacijo navidezne različnosti. Ko sv. Pavel pravi: postanite odrasli in ko Jezus pravi: postanite otroci, je treba reči, da oba mislita isto stvar: rast.[19]

Prizadevanje za človeško in psihološko zrelost je naloga, ki traja celo življenje, in je temelj za progresivno rast v veri.

Pojem enkrat za vselej odraslega, oblikovanega, vzgojenega človeka in zrelost kot statična stvarnost je anahronizem. Danes pojmujemo zrelost bolj kot dinamično in nenehno dozorevanje.[20]

Antropološki pojem nedovršenega človeka je danes vedno bolj aktualen. Tudi današnja znanost uvaja pojem biološko nedovršenega človeka. Lahko rečemo, da človek nikoli ne doseže prave zrelosti, ker je njegovo življenje nenehen proces rasti in učenja. Nenehno se mora učiti, da preživi. Psiholog Georges Lapassade pravi, da se človek rodi prezgodaj. Isto misel zagovarja tudi švicarski biolog Adolf Portmann. Zato se človek vedno vzgaja in nikoli ni popolnoma uveden v življenje.[21]

Celotno življenje posameznika ni nič drugega kot proces, s katerim se rojeva: resnično bomo popolnoma rojeni šele v trenutku smrti.

Psihološki pojem zrelosti označuje sposobnost dozorevanja. Ko je človek star petindvajset let, ima pred seboj celo življenje. Takrat je zrel za zorenje.[22]

Človek je bitje, ki se nenehno uči v stalnem odnosu do ljudi, sveta in stvarstva. Kot oseba poseduje mnogovrstne danosti in s tem, ko jih razširja, bolj intenzivno živi. Proces razvoja je vedno odprt.

Nenehno izobraževanje na noben način ne pomeni preprosto količinske razširitve izobraževanja v odraslo dobo, ampak gre za kakovostnejše izobraževanje v vseh razsežnostih kot odgovor na zahteve današnje družbe, ki se spreminja iz statične v dinamično.

Izobraževanje namreč ni v prvi vrsti pridobivanje znanja, ampak razvoj posameznika, ki ga vsak dan spodbujajo različne izkušnje osebnega življenja.[23] Tudi to dejstvo vpliva na človeka, da se nenehno vzgaja in izobražuje.[24]

Pedagoška antropologija danes poudarja dejstvo, da človek postane človek le z učenjem. Človeška oseba raste v tolikšni meri, kolikor je v interakciji z okoljem, ki ga podpira pri njegovem razvoju.[25] Učenje spodbuja človeka k ustvarjalnosti, osebni avtonomiji, k dejavnosti in odgovornemu sodelovanju.

S tem se presega splošno mnenje, da se odrasel človek ne more več učiti. Nasprotno, dokazana je sposobnost odraslega, da se lahko uči, seveda na njemu lasten način in v njemu lastnem ritmu. »V nasprotju z veljavnimi predsodki, da so vsi, ki so starejši od 50 let, že skoraj slaboumni, so izidi pokazali povsem dru-

[19] Prim. M. Philibert, *L'échelle des ages*, Seuil, Paris 1968, 256-257.

[20] Prim. A. Leon, n. d., 20.

[21] Prim. E. Alberich, n. d., 101; E. Faure (ur.), *Rapporto sulle strategie dell' educazione,* Armando, Roma 1973, 246-247.

[22] Prim. M. Oraison, *Vivere da adulto. Immaturità e maturazione*, Cittadella, Assisi 1976, 42-43.

[23] Prim. P. Lengrand, *Introduzione all' educazione permanente,* Armando, Roma 1974, 79.

[24] Prim. Mednarodne konference in programi, ki jih je izdelal UNESCO: Elsiňor 1949, Montreal 1960, Tokio 1972, Nairobi 1976 in Pariz 1985.

[25] Prim. E. Ebacher, *Education de la foi,* Fides, Montreal 1979, 31.

gačno podobo. Človekove sposobnosti, če je telesno zdrav in duševno aktiven, se tja do visoke starosti skoraj ne spreminjajo, oziroma se ne zmanjšujejo. Šele ko se pojavi biološko odmiranje organizma, ki povzroča zmanjševanje porabe kisika v možganih, lahko govorimo o zmanjševanju sposobnosti. Zaradi boljših zdravstveno-higienskih in prehrambenih razmer se človekovo življenje podaljšuje, s tem pa tudi obdobje ohranjenih sposobnosti in aktivne delovne dobe. Tako so gerontopsihologi že pred desetletji pomaknili nekakšen 'uradni začetek starosti« z nekdanjih 60 na 70 let. Pa še takrat moramo biti previdni, kajti proces je pogosto zelo počasen in individualno zelo različen.'[26]

Učenje je za odraslega človeka lahko težka izkušnja, kajti učenje je povezano s spreminjanjem; spreminjanjem mišljenja in vedenja. To pa se seveda upira odraslemu človeku, ki je večkrat tako samozavesten in zaverovan v svoje prepričanje.

Posebno pozornost zaslužijo tisti projekti, ki se v primerni obliki lotevajo celostnega problema nenehne vzgoje in izobraževanja. Včasih so se odrasli izobraževali zato, da bi izpopolnili svojo kulturo, danes pa se izobražujejo zato, ker to zahtevajo okoliščine, v katerih živijo. Zato je nenehno izobraževanje nujno potrebno.[27]

2.3. Teološko-pastoralni nagibi

Na teološko-pastoralnem področju poznamo več nagibov, ki govorijo o potrebi in nujnosti kateheze odraslih. V prvi vrsti je njihovo pomanjkljivo versko znanje, ki povroča krizo identitete posameznikov in cerkvenih skupnosti, kar vse otežuje dejavno življenje po veri.

Včasih so se pastoralni delavci in kateheti opirali na domnevo, da s katehezo otrok najbolj pomagajo odraslim, da pridejo do zrele vere. Bili so prepričani, da bodo otroci, ko bodo odrasli, že uvedeni v krščanstvo.

To je bilo mogoče tedaj, ko je družbeno in kulturno okolje še pomagalo ohranjati sprejeto krščansko vzgojo. To pa se danes ne dogaja več. Za današnji čas je značilen pluralizem svetovnih nazorov, ki zelo otežuje izbiro in ohranjanje krščanskega pogleda na svet, posebno še življenje po veri. Izkušnja kaže, da s tem, ko katehiziramo otroke, ne dosežemo zaželenega cilja; mnogo odraslih vernikov namreč ne pride do krščanske zrelosti.

To se opaža tako pri posameznikih kot pri krščanskih skupnostih; pri obojih je versko znanje v zadnjih desetletjih izredno nazadovalo. Mnogi kristjani imajo pomanjkljivo versko znanje in so nesposobni, da bi se na primeren način soočali z abstraktnimi družbenimi in cerkvenostnimi vprašanji. Marsikje doslej ni bilo možnosti za sistematično versko izobraževanje odraslih; tam je danes med odraslimi verniki na področju krščanskega vedenja in ravnanja mnogo infantilizma.

Nekateri odrasli danes doživljajo krizo vere in krščanske identitete; čeprav redno obiskujejo cerkev, ne znajo odgovoriti na vprašanje: Zakaj sem kristjan? Kaj danes pomeni biti kristjan? Ta kriza identitete se kaže na različne načine,

[26] J. Trček, *Slovenec, Sobotna priloga* 18.03.1995, 28. O teh ugotovitvah imamo tudi v slovenščini svetovno znano študijo Petra Russela, doktorja fizike in psihologije. Avtor je bil že večkrat v Sloveniji. Vsi taki revolucionarni pojavi pridejo k nam s približno 10- do 15-letno zamudo. Stereotip o neuporabnih starejših pa je prišel k nam z zakasnitvijo kar približno 25 let, pravi J. Trček.

[27] Prim. E. Faure (ur.), n. d., 227-228.

npr. s pasivnostjo kristjanov v socialnem življenju;[28] z nesposobnostjo integriranja vere in življenja odraslega človeka; s šibko pripadnostjo Cerkvi in umikom v zasebno versko življenje; s pomanjkanjem veselja, da je kristjan; z izgubo bistvenih prvin vere itn.

Nekateri kristjani se zapirajo pred okoljem, v katerem živijo. Ne želijo se udejstvovati niti v Cerkvi niti v družbi. Pri tem pojavu gre za pomanjkanje kritičnega duha, za strah pred resničnostjo, za beg pred odgovornostjo, za pomanjkanje iniciative in za neprimeren odnos do sveta. Takšni ljudje niso usposobljeni za sodelovanje z neverujočimi.

Največji razkorak se pojavlja med njihovo versko kulturo in poklicno usposobljenostjo. V poklicnem življenju so zelo dejavni in polni raznih iniciativ, na verskem področju pa so infantilni.

Versko stanje mnogih kristjanov je v popolnem nasprotju z modernimi zahtevami po splošnem človeškem napredku in prizadevanju za uresničitev človekovega dostojanstva in pravic. Nova zavest o dostojanstvu človekove osebnosti zahteva, da človek jemlje v svoje roke temeljne odločitve svojega življenja in si prizadeva, da bi postal zrel človek in zrel kristjan.

Zaradi pomanjkljivega verskega znanja se nekateri kristjani ne znajdejo v družbenem in političnem življenju.[29]

Mnogi odrasli se čutijo nesposobne, da bi vzgajali nove rodove. Med njimi in mladimi ne pride do pravega verskega dialoga. Starši čutijo posebne težave na področju verske vzgoje.

Nadalje naletimo danes na mnoge pomanjkljivosti na ravni cerkvene skupnosti. Cerkvena skupnost ne more biti živa, če v njej ni zrelih odraslih kristjanov. V marsikateri cerkveni skupnosti v Sloveniji, žal, primanjkuje zrelih odraslih ljudi, ki bi morali biti najbolj aktivni člani družbe in Cerkve. Brez zrelih odraslih ljudi ni mogoče v polnosti uresničiti krščanskega občestva.

3. Metodologija kateheze odraslih danes

3.1. Pluralna družba in kateheza odraslih

Naša družba postaja vedno bolj pluralna. Če hočejo kristjani v tej družbi ohranjati krščanske vrednote, morajo biti zreli kristjani; Cerkev pa jim mora pri njihovem verskem dozorevanju pomagati.

V preteklosti smo poznali kulturno in versko homogenost, danes pa se srečujemo z različnimi kulturnimi in teološkimi izbirami. Tudi Cerkev postaja družbeni segment med drugimi kulturami. Sedaj nastaja položaj, v katerem ima Cerkev kot ustanova v družbi konkurenco raznih ideologij. Seveda je v takšni družbi vpliv Cerkve vedno manjši.

Cerkev je vedno bolj izrinjena iz družbenega življenja. Zdi pa se, da se vedno bolj uveljavlja v malih skupnostih, ki postajajo vedno bolj dejavne.

Priče smo nastajanja družbe odraslih. Na temelju najbolj tipičnih socialnokulturnih sprememb ugotavljamo navzočnost nove humanistične zavesti, ki

[28] Prim. V. Potočnik, *Religiozna problematika odraslih*, v: *CSS* 15 (1981) 98-99; F. Garelli, *La religione dello scenario*, Il Mulino, Bologna 1986, 36-57.

[29] Prim. A. Exeler in Emeis, *Reflektierter Glaube*. Perspektiven, Methoden un Modelle der theologischen Erwachsenenbildung, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1972, 24-68.

spodbuja ljudi današnje dobe, da se čutijo odgovorne za svojo usodo in usodo sveta. Gre za močan proces humaniziranja sveta.

Razširjenost tega pojava pa je močno odvisna od geografskega, kulturnega, družbenega in ekonomskega položaja okolja. Jasno je, da gre proces humanizacije nepovratno naprej. Naši sodobniki se čutijo dvakrat odrasli: odrasli v odnosu do otrok zaradi psihološke zrelosti in do preteklih rodov, ki so bili zanje večkrat naivni.

Zato nobenega odraslega ne moremo imeti za otroka: iz zavesti odraslosti izvira želja po avtonomiji, po odločanju o svoji usodi in od tod odklanjanje vsake indoktrinacije in paternalističnega varuštva.

V takšnem okolju mora biti Cerkev pozorna na znamenja časa in razmišljati o svojem delovanju in načrtovanju v pluralni družbi. Prizadevati si mora za branje znamenj časa. Objektivno vrednotenje teh znamenj je prav gotovo težko, ker so zelo različna. Vendar pa je že samo prizadevanje za njihovo branje zelo koristno.

Pluralna družba postavlja Cerkev pred različne pastoralne odločitve. Na prvem mestu je prav gotovo potreba po oblikovanju pričevalnih in zrelih vernikov. Cerkev se mora vrniti k zgledu prve Cerkve, ko je uvajala vernike v dejavno in pričevalno vero. V današnjem teološko-pastoralnem razmišljanju se pojavlja zahteva, da cerkvena skupnost preraste ekleziocentrizem, ki je pogostokrat vzrok za oddaljevanje med Cerkvijo in modernim svetom. Cerkev prihodnosti naj bi bila bolj angažirana v svetu in bolj evangeljsko pričevalna. Zato je potreben tudi premik iz centripetalne k centrifugalni pastorali, k pastorali, ki usmerja kristjane k pričevanju in k službi svetu. Cerkev danes ne bi smela imeti prvenstvene naloge ohranjati sama sebe, ampak bi morala biti predvsem v službi človeštva, graditi bi morala Božje kraljestvo že na tem svetu. Takšno prizadevanje predpostavlja prenovljeno gledanje na odnos Cerkev – svet. Premagati je treba dualizem in sprejeti koncilsko naravnanost: Cerkev za svet (prim. C 1, 5).

Odrasla Cerkev verujočih v pluralni družbi bi se morala nujno deklerikalizirati, da bi laiki lahko bolj postali nosilci odgovornosti in se bolj vključili v pastoralno delo Cerkve. Seveda ima hierarhija svoje poslanstvo in kot takšna mora odgovorno opravljati svoje delo, vendar pa ne sme dajati vtisa, da je le ona Cerkev, kot se to včasih dogaja.

Laiki morajo biti soodgovorni za Cerkev. K temu jih še posebno spodbuja koncilska misel o Božjem ljudstvu in pokoncilska teologija, ki predstavlja laikat v novi luči; ponovno ovrednoti sensus fidelium in nakaže nove perspektive služb in karizem v strukturi Cerkve. To novo gledanje hoče prerasti neprimerno dualistično razdelitev krščanske skupnosti na klerike in laike (na hierarhijo in laikat), poudarja skupnostno naravo Cerkve ter govori o različnih službah (med njimi prav gotovo tudi o hierarhični) v službi celotne cerkvene skupnosti. Poglabljanje teh vidikov, se zdi, je pogoj za postavljanje solidnih temeljev za versko oblikovanje odraslih.[30]

Ta novi položaj postavlja pred katehezo nova vprašanja, npr. kako danes uvesti katehumenat ali misijonarsko katehezo.

[30] Prim. F. Škrabl (pr.), *Čemu kateheza odraslih?*, v: *Sejavec* (1980) 180-184; D. Emeis, *Anthropologische und sozial-kirchliche Voraussetzungen der kirchlichen Erwachsenenbildung*, v: E. Feifel idr., *Handbuch der Religionspädagogik*, 3. zv. Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn und Benzinger Verlag Zürich – Einsiedeln und Köln 1975, 361-367.

3.2. Odrasli kot nosilci kateheze

Sociološko stanje, o katerem smo govorili, in pastoralni imperativi morajo najti svoj prostor tudi v katehezi. Dosedanja pastoralna praksa je bila usmerjana predvsem k oblikovanju t.i. praktičnih vernikov. Mnogi župniki ali drugi pastoralni delavci so videli svoj uspeh ali ideal svojega dela v velikem številu obiskovalcev cerkve. Spremenjene razmere v družbi in prenovljeno gledanje na cerkveno pripadnost nas spodbujajo, da na pastoralno delo ne gledamo samo pod tem vidikom, ampak da poudarjamo tudi verski dinamizem, ki se izraža v službi do sočloveka in do sveta. Povedano z drugimi besedami: pastoralno delo Cerkve si mora prizadevati za dejavne kristjane, ki bodo sposobni inkarnacije svoje vere. Ta cilj danes mnogi teologi postavljajo kot prvi cilj pastoralno-katehetskega dela. Danes se vedno bolj poudarja, da je odrasel človek normalen naslovnik in nosilec pastoralne dejavnosti Cerkve. Zakramenti, tudi zakramenti uvajanja, predpostavljajo odrasle osebe, zavestno in odgovorno verne. To potrjuje tudi zgodovina Cerkve.

Danes kateheti enoglasno zagovarjajo prvenstvo kateheze odraslih, ki so v polnem smislu naslovniki krščanskega sporočila, kajti samo odrasli so zmožni resničnih odločitev glede vere. Četudi po krstu postanemo člani Cerkve, je potrebno dati poudarek pastorali razvoja vere, ki smo jo prejeli pri krstu.

Pozornost, ki jo posvečamo odraslim, ni le izraz našega prizadevanja za njihovo osebno krščansko zrelost, ampak je njihova zrelost pogoj za versko dozorevanje otrok in mladih. Kateheza otrok in mladine ne more biti učinkovita brez verske zrelosti odraslih.

Seveda načrt, ki daje prednost katehezi odraslih, ne sme zanemariti kateheze otrok. Če bi to storili, bi napravili veliko napako. Kajti otroci lahko sprejmejo krščansko sporočilo, lahko verujejo, vendar pa še niso zmožni vere v polnosti uresničevati.

Odrasli, zreli kristjani bi morali biti nosilci kateheze v družini. Samo odrasli v veri v polnem smislu besede lahko vzgajajo svoje otroke v veri. Saj je najbolj učinkovita vzgoja zgled staršev. Otroci živijo skupaj z odraslimi, jih opazujejo in posnemajo.

Glavna težava je v tem, da je v družinah malo praktičnega življenja po veri. Družina pogosto uniči vse tisto, kar se otroci naučijo pri katehezi. Zato je treba najprej katehizirati družino, da se bodo kali vere, ki so jo otroci prejeli pri krstu, in spodbude, ki jih otroci dobijo pri verouku, mogle uresničevati.[31]

Odločitev za prvenstvo kateheze odraslih vsekakor ne pomeni, da pastoralni delavci ne bodo skrbeli tudi za tiste vernike, ki niso tesno povezani s Cerkvijo.[32] Tudi njim morajo posvečati pastoralno skrb. Prizadevati si morajo, da bo vsaka krščanska skupnost gojila misijonsko razsežnost in skrbela tudi za katehumenat. V določenih primerih mora kateheza postati celo prva evangelizacija.

[31] Prim. M. Klevišar in F. Škrabl (pr.), *Verska vzgoja otrok,* KCK, Ljubljana 1993. Knjiga govori o verski vzgoji v družini od rojstva do petnajstega leta. Ta vzgoja temelji na splošnih in še posebno verskih izkušnjah, ki jih otrok dobi v prvih letih svojega življenja v družini. O širših vprašanjih pastorale družine pa govori knjiga: B. Liss, *Družinska pastorala,* Spodbude in pripomočki, KCK, Ljubljana 1989.

[32] Prim. A. Šuštar, *Kateheza obrobnih in oddaljenih kristjanov,* v: *CSS* 15 (1981) 112-116.

3.2.1. Razvojne dobe odraslega in njihove značilnosti

Pri katehezi odraslih je zelo pomembno, da poznamo značilnosti posamezne dobe odraslega človeka. Vsaka doba ima svoje psihološke in religiozne značilnosti, ki jih je treba nujno upoštevati pri pastoralno-katehetskem delu.[33]

Prva doba: Mlad odrasel (od 18. do 35. leta)

Značilnosti: odločitve – ljubezen – poklic – delo.

Krščansko življenje: čas oddaljevanja od Cerkve, pomanjkljivo sodelovanje.

Pastoralno-katehetska dejavnost: zelo pomanjkljiva, malo učinkovitih iniciativ.

Pastoralno-katehetske potrebe: 1. odkrivanje in poglabljanje vere v odnosu do življenja; 2. krščanski pogled na ljubezen in družino (zakonsko življenje, očetovstvo, materinstvo, ločitev, splav, načrtovanje rojstev, verska vzgoja otrok, zakramentalno življenje); 3. krščanski pogled na delo.

Druga doba: zrelost, srednja leta (od 35. do 65. leta)

Značilnosti: polnost življenja, zrelost, gotovost; občasne krize; odgovornost, očetovstvo, materinstvo; občutek omejitev.

Krščansko življenje: mnogi zopet postanejo »praktični verniki«, pripravljeni za sodelovanje v Cerkvi; veliko možnosti.

Pastoralno-katehetske potrebe: pomoč pri premagovanju krize; iskanje smisla življenja; krščansko oblikovanje; pojmovanje življenja v luči vere; prizadevanje za boljši svet; odkrivanje potrebe po sodelovanju pri bogoslužju.

To obdobje je za katehezo odraslih najbolj pomembno.

Pozna odrasla doba: tretje obdobje (po 65. letu)

Značilnosti: pojemanje fizične in psihične moči, upokojitev in oddaljevanje iz javnega življenja, osamljenost, trpljenje, bolezni, pa tudi veliko možnosti za posvečanje drugim in sebi.

Krščansko življenje: navadno je sodelovanje pri liturgiji in socialnem delu zelo intenzivno.

Pastoralno-katehetske potrebe: pomoč pri rasti v veri, čustveno, intelektualno in duhovno spodbujanje, pomoč pri sprejemanju omejitev življenja, sodelovanje pri občestvenem cerkvenostnem življenju, priprava na smrt.

3.2.2. Pomembnost poznavanja odraslega kot nosilca kateheze

Zgodovina izobraževanja odraslih je v veliki meri zgodovina napačnih metod dela z odraslimi. Pri delu z njimi so se namreč velikokrat uporabljale metode, ki jih uporabljamo v šoli ali pa pri pedagoškem delu z otroki.

Tudi pri katehezi ali verskem izobraževanju odraslih so se dogajale podobne napake. Mnogokrat je Cerkev, namesto da bi se predstavila kot resnična učna

[33] Prim. V. Dermota, *Kateheza v različnih obdobjih odraslega človeka*, v: *CSS* 15 (1981) 104-106; T. Hauser, *Die verschiedenen Lebensphasen im Erwachsenenalter*, v: E. Feifel (ur.), *Erwachsenenbildung*, Benzinger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972, 99-140; J. Colomb, *Al servizio della fede*, Manuale di catechetica, 2. zv., LDC, Torino 1970, 387-462.

skupnost, ustvarjala učne skupine, kjer so nekateri poučevali, drugi pa so morali poslušati in izpolnjevati tisto, kar so slišali.[34] Večkrat se dogaja, da se v Cerkvi odrasli obravnavajo kot otroci. To pa je za odrasle danes še posebno ponižujoče.

Prav tako je treba opozoriti, da se pogosto ignorira zahteve, ki jih v življenju odraslega človeka postavljajo različna obdobja. To pride še posebno do izraza v tretji starostni dobi. Lahko rečemo, da v Cerkvi sicer obstaja pastorala ostarelih in skrb za ostarele, ni pa oblikovanja ostarelih.[35]

3.2.3. Nekatere značilnosti oblikovanja odraslih

Tukaj bomo v shematični obliki predstavili nekatere značilnosti, ki so pomembne za oblikovanje in izobraževanje odraslih.

Z ene strani odraslemu teče čas zelo hitro in želi hitro doseči rezultate. Hitro se želi naučiti snovi, ki jo mora obvladati. Z druge strani pa je ritem učenja upočasnjen. Njegove učne sposobnosti se namreč zmanjšujejo.

Odrasli si prostovoljno prizadeva za učenje. To prinaša koristi (močan motiv za učenje) in tudi škodo (opuščanje učenja, če začne motiv zanj upadati).

Sposobnost prilagajanja spremembam, integriranje novih spoznanj je vsebina vsakega učnega procesa. Na splošno pa se odrasli upira spremembam: ima izkušnje, dosegel je določeno trdnost v svoji osebnosti in kulturi, njegov upor pogojujejo različni dejavniki, posebno grožnje osebni gotovosti. Te težave se stopnjujejo s starostjo. Bolj kot v sposobnosti za učenje je težava v prilagajanju.

Treba je reči, da je motiviranje v teoriji učenja izredno pomembno. Odrasli se čuti na splošno motiviran za izobraževanje, če vidi v njem pomoč in korist. Ta korist mora biti neposredno razpoznavna. Pri odraslem je motivacija predvsem v potrebi, da razreši problemski položaj (npr. v poklicu, v družini ali v vzgoji...). Odrasli mora sam izkusiti, da se lahko uči, s tem premaga nezaupanje do sebe.

Odrasli mora biti sposoben, da nova spoznanja, do katerih je prišel z učenjem, integrira v lastno izkušnjo. Ta integracija zahteva, da napravi pomembne sklepe za svoje življenje.[36]

3.3. Cilji kateheze odraslih

V splošni strukturi metodološkega procesa predstavljajo cilji temelj celotnega operativnega načrtovanja. V skladu s cilji se izbirajo tudi vsebine, metode, sredstva, čas realizacije, predagoški delavci ipd. V okviru kateheze odraslih je pomembno določiti naravo ciljev in imeti jasna merila za njihovo izbiro.

Pri določanju ciljev nam pomaga didaktika, ki se ukvarja z vzgojnim programiranjem in z učnimi procesi v šoli. Cilj je namen ali smoter, ki ga z določenim didaktičnim procesom želimo doseči. Cilji se dosegajo na kognitivni, afektivni in operativni ravni.

[34] Prim. F. J. Hungs, *Theologische Erwachsenenbildung als Lernprozess,* M. Grünewald, Mainz 1976, 23.

[35] Prim. F. J. Hungs, n. d., 38.

[36] Prim. Mucchielli, (ur.), *Les methodes actives dans la pedagogie des adultes,* 2. iz., Les Editions ESF, Paris 1975, 17.

Pomen ciljev je odvisen od vlog in nalog, ki jih imajo v vzgojnem procesu. Te naloge M. Pellerey predstavlja takole: jasno usmerjati programatične izbire pedagoških delavcev; usmerjati pozornost učencev na najbolj pomembne prvine šolske dejavnosti; lajšati komunikacijo med učitelji in starši, kar omogoča objektivno presojo dela učiteljev in učencev.[37]

V skladu s splošnimi didaktičnimi cilji poznamo tudi pri katehezi odraslih štiri merila, ki jih navadno uporabljamo pri določanju ciljev: položaj in potrebe oseb, položaj in potrebe družbeno-kulturnega okolja, položaj in možnosti pastoralnih delavcev, cilji kateheze odraslih.

Danes je za katehezo odraslih temeljni imperativ, da izhaja iz vprašanj odraslih. Ta vprašanja mora skrbno interpretirati.

Zato je potrebno dobro poznati osebe, izobraževalni proces je treba vključiti v osebno življenje vsakega posameznika. Vsakdo mora poglabljati svojo vero v luči Svetega pisma in v odnosu do svojega življenja.

Pri tem ima velik pomen poznavanje in analiza okolja (kulturnega, družbenega, psihološkega, političnega, ekonomskega in religioznega).

Poznavanje in analiza pomagata določati konkretne cilje kateheze odraslih: versko izobraževanje, uvajanje v krščansko vero ali splošni človekov napredek.

Določati cilje pomeni opredeliti konkretne naravnanosti, ki omogočajo tem osebam, da v svojem okolju razrešujejo probleme in obvladujejo položaj, v katerem se nahajajo (v družini, v poklicu, v družbi, v Cerkvi ipd.).

Pomanjkanje pozornosti do pastoralnih delavcev je vzrok, da ciljev v katehezi ne dosežemo; ne zato, ker so nedosegljivi, ampak ker ni ljudi, ki bi bili sposobni načrte uresničevati. Zato je treba cilje določiti v skladu s konkretnimi osebami, ki jih bodo uresničevali.

E. Alberich našteva naslednje cilje kateheze odraslih: prizadevanje za spreobrnjenje, poglabljanje v Jezusa Kristusa, prizadevanje za rast vere, upanja in ljubezni ter uvajanje v življenje Cerkve.[38] Skratka, doseganje teh ciljev naj bi pripomoglo k zreli veri odraslega kristjana. Zrelost bi morala postati pomembno izhodišče in merilo za katehezo odraslih. Ta kateheza se namreč pogosto skrči na zadovoljevanje potrebe po varnosti (npr. nekatere neokatehumenatske skupine), kar lahko katehezi odraslih zmanjšuje pomen.

Cilji kateheze odraslih se navadno določajo na treh ravneh: individualni (za kakšno zrelost posameznega kristjana si je treba prizadevati), občestveni (za kakšen vzorec občestva si je treba prizadevati) in eklezialni (za kakšno Cerkev si je treba prizadevati). Pri izboru in oblikovanju kateheze odraslih se je treba držati teh treh ravni in si prizadevati, da bi dosegli njim primerne teološko-pastoralne cilje.

3.3.1. Cilji kateheze odraslih na individualni ravni

Tukaj bomo skušali določiti vzorec kristjana, verujočega, za kakršnega naj si prizadeva kateheza odraslih.

[37] Prim. M. Pellerey, *Il ruolo degli obiettivi didattici*, v: *Orientamenti pedagogici* 22 (1975) 3, 136.

[38] Prim. E. Alberich, *Kateheza i crkvena praksa, KSC,* Zagreb 1986, 173-177.

Odgovor ne more biti enoumen, kajti kateheza odraslih je odvisna od časa, kraja, kulture, izročila ipd. Tip idealnega kristjana je drugačen v Sloveniji, drugačen v Braziliji, drugačen v Burundiju.

Vzorec kristjana, za kakršnega si je treba prizadevati, obsega zrelo vero v povezavi s kulturnim in cerkveno-družbenim položajem. Naj navedem nekatere značilnosti kristjana, za kakršnega si je treba prizadevati:

– *Nov odnos do vere.* Ni več tradicionalen kristjan, ampak prepričan kristjan, ki si prizadeva za svojo identiteto. Vera je pri tem kristjanu integrirana v življenje. »Kateheza odraslih ima za cilj, da v odraslih dozori zavestna in trdna odločitev, da bodo v življenju udejanjali dar vere in odločitev za vero po pripadnosti h krščanski skupnosti, ki je kot občestvo soodgovorna za svoje notranje življenje in poslanstvo v svetu« (KOKS 37).

– *Nov način pripadnosti Cerkvi.* Ne pasiven in infantilen, ampak dejaven verujoči, ki si mora prizadevati, da si pridobi čut Cerkve; čut pripadnosti in identifikacije na odrasel način; čut za odgovornost in sodelovanje v dialoškem ozračju.

– *Nov način življenja v občestvu.* Za kristjana mora biti danes značilen občestven čut. Živeti mora svojo vero z drugimi, znati mora z njimi komunicirati in čutiti občestveno poslanstvo pri prizadevanju za širjenje Božjega kraljestva. »Končno pa pridobivanje tiste usposobljenosti in spretnosti, ki usposabljata odraslega vernika, da bo pripravljen za krščansko pričevanje v raznih okoljih, v skupnosti in v družbi« (KOKS 42).

– *Nov način življenja v svetu.* Ne spiritualističen, ampak inkarniran pri prizadevanju za boljši svet. Za takega kristjana je značilen kulturen dialog, sodelovanje, vsakdanja duhovnost, socialna in politična dejavnost, solidarnost z obrobnimi ljudmi.

– *Nov odnos do mladega rodu.* Ta odnos ni več avtoritaren in paternalističen, ampak dialoški. Kot odgovoren vzgojitelj si prizadeva za skupno življenje z mladimi in za delitev svoje vere z njimi.

Zahteva se prehod od tradicionalnega vzorca dobrega kristjana ali praktičnega vernika k novemu vzoru odraslega vernega kristjana, ki odkriva svojo identiteto in razmišlja o svoji vlogi v Cerkvi in svetu in tako živi veselje in veličino svoje poklicanosti v veri.

Vse te vidike je treba upoštevati pri določanju ciljev kateheze odraslih.

3.3.2. Cilji kateheze odraslih na občestveni ravni

Določanje ciljev na tej ravni izhaja iz prepričanja, da je kateheza odraslih resnična izkušnja krščanskega občestva, v kateri se poglablja osebna vera v občestvu. Poleg tega vlada splošno prepričanje, da mora biti kateheza odraslih pomemben dejavnik pri prizadevanju za splošni razvoj cerkvenega občestva.

V tej zvezi obstajata dva temeljna cilja, na katera mora biti pozorna kateheza odraslih: zrela in odprta občestva, izogibanje elitizmu (pozornosti na manjše število ljudi, ki so bliže Cerkvi) in izolaciji (duha sektaštva ali geta).[39]

[39] Prim. E. Alberich, *Kateheza*, n. d., 63-66.

3.3.3. Cilji kateheze odraslih na eklezialni ravni

Kateheza odraslih vključuje v svoje cilje tudi eklezialno razsežnost, ker na neki način vpliva na življenje Cerkve in je pomemben dejavnik njene prenove.[40] D. Emeis pravi, da je treba katehezo odraslih pojmovati kot »sredstvo nenehne prenove Cerkve«.[41]

Znotraj tega globalnega cilja se danes poudarjajo nekateri posebni cilji:

— Omogočiti je treba svobodo besede znotraj Cerkve; globalno si prizadevati za razvoj javnega mnenja v Cerkvi, ponovno aktivirati čut vere Božjega ljudstva v smislu, da smo vsi kristjani nosilci besede.

— Ponovno je potrebno vzpostaviti dialog med Cerkvijo in svetom: dialog z moderno kulturo, z delavstvom, mladimi, z novim intelektualnimi in političnimi tokovi, skratka, najti govorico, ki jo bodo razumeli naši sodobniki.

In končno je treba pomagati ljudem, da bodo sposobni posredovati vero tudi drugim. »Ko priznavamo ustvarjalno vlogo odraslega človeka v družini in na drugih področjih življenja, si bomo prizadevali, da bo kateheza pomagala odraslemu ne le, da se nauči zase, ampak tudi, da se nauči vsebino vere posredovati drugim; tako bo mogel drugim predstaviti njeno bivanjsko pomembnost in njeno vlogo pri medsebojnem povezovanju v različnih življenjskih okoljih« (KOKS 52).

— V Cerkvi je treba oživiti soodgovornost: Kateheza odraslih mora pomagati odraslim pri vključevanju v cerkveno občestvo.

3.4. Vsebina kateheze odraslih

3.4.1. Nekateri vidiki izbire vsebin kateheze odraslih

Če je zvestoba Bogu in človeku (prim. SKP 34) temeljno merilo katehetske metodologije, potem mora tudi izbor vsebin kateheze odraslih spoštovati to dvojno zahtevo oziroma dve komplementarni razsežnosti, ki ju zahteva zvestoba Božji besedi v zgodovini.

— *Kateheza odraslih mora biti v skladu s cilji katehetskega načrtovanja.* Vsebine kateheze odraslih se izbirajo in določajo v skladu s splošnimi in posebnimi cilji katehetskega načrtovanja. To merilo poudarja funkcionalni vidik izbiranja vsebin, ki ne smejo biti cilj same sebi, ampak morajo biti namenjene doseganju katehetskih ciljev in vključene v kontekst okolja, oseb in morebitnih posebnih zahtev. Vsebine kateheze odraslih se vključujejo v proces verske vzgoje (kateheze), ki se ne identificira s teologijo. Mednarodni svet za katehezo pravi: »Doseči je treba pravilno in zrelo uvajanje navedenih vsebin in krščanske vere na splošno. Zato skrbi kateheza odraslih za ustrezno uvajanje v branje in uporabo Svetega pisma, osebno uporabo in v skupnosti, kot tudi v liturgiji in za vzgojo za različne molitve. Koristno je poznavanje velikih obdobij zgodovine

[40] Prim. J. Piveteau, *L'Eglise de demain sera en partie le reflet de la catechese del adultos d'aujourd'hui,* v: *Catechese* 77 (1979) 117.

[41] Prim. D. Emeis in K. H. Schmitt, *Kleine Methodik der Erwachsenenbildung in der Kirche,* Herder, Freiburg 1974, 161-163.

vesoljne Cerkve in lastnega okolja, poznavanje poglavitnih dokumentov cerkvenega učiteljstva, zlasti na socialnem področju« (KOKS 46).

Merilo funkcionalnosti kaže na to, da naloga kateheze odraslih ni razlagati celotno krščansko vero, še manj v indoktrinaciji, ampak v tem, da si prizadeva za rast v veri, upoštevajoč ritem dozorevanja odraslih.

Nekatera natančnejša določila in posledice:

– *Merilo funkcionalnosti relativizira merilo doktrinarne celovitosti,* ki pa seveda ostane temeljni »cilj kateheze« (SKP 38) v smislu celotnosti krščanskega oznanila. »Kateheza odraslih mora na razumljiv in organski način predložiti velike teme krščanske vere, ki se tičejo samo stvarnosti vere in njene verodostojnosti, skrivnosti Boga in Svete Trojice, Kristusa, Cerkve, zakramentov, človeškega življenja, etičnih vrednot in eshatoloških stvarnosti in vsake druge aktualne vsebine vere in morale. Pri tem pa je treba skrbeti za spoštovanje hierarhije resnic in njihovega medsebojnega odnosa!« (KOKS 43).

– *Cilji kateheze odraslih morajo ustrezati resničnim potrebam okolja in oseb, ki jim je kateheza odraslih namenjena.* Merila funkcionalnosti ne moremo razumeti v smislu, da se vsebine krščanskega oznanila skrčijo na doseganje nekaterih ciljev; to bi seveda pomenilo deformacijo. Da bi se temu izognili, je potrebno ohranjati odprto strukturo katehetskih načrtov.

– *Merilo globalnosti in edinosti krščanske izkušnje.* Če pojmujemo naravo kateheze kot proces identifikacije in interpretacije osebne izkušnje glede na krščansko oznanilo, ki temelji na zgodovini izraelskega ljudstva v SZ, na Kristusu in Cerkvi, potem pridemo do izbire vsebin za katehezo odraslih: vsebine in izkušnje Svetega pisma; vsebine in izkušnje Cerkve: liturgija, učiteljstvo, cerkveni očetje, teologija ipd.; vsebine in današnje izkušnje (problemi in potrebe ljudi).

Konkretni katehetski vzorci lahko poudarijo posamezne vsebine ali izkušnje. Tako poznamo vzorec biblične, liturgične, kerigmatične ali teološke kateheze odraslih. Vsekakor ima pri katehezi odraslih časno mesto Sveto pismo in t.i. induktivna ali izkušenjska metoda. Upoštevajoč merilo globalnosti, je treba stremeti za celovitostjo krščanske izkušnje, ker samo na ta način lahko dosežemo polnost procesa dozorevanja vere. Krščanska interpretacija življenja predpostavlja sklicevanje na biblično in eklezialno izkušnjo. Oznanjevanje krščanskega sporočila vključuje tudi upoštevanje okolja, v katerem živijo naslovniki kateheze odraslih. Lahko rečemo, da bi vsak vzorec kateheze odraslih, vsaka vsebinska izbira, morala upoštevati tudi antropološki in eksistencialni vidik. Božja beseda se mora razodevati kot odpiranje problemom človeka in kot odgovor na njegova vprašanja.[42]

Mednarodni svet za katehezo poudarja: »Kateheza odraslih mora biti v najvišji meri pozorna na moža in ženo kot odrasla, na njihov položaj odraslih, ki so v veliki večini laiki. Kateheza mora biti torej pozorna na njihove probleme in izkušnje ter upoštevati njihove duhovne in kulturne prvine. Pri tem je treba spoštovati razlike in spodbujati njihovo dejavno sodelovanje pri uresničevanju njim namenjene kateheze« (KOKS 26).

3.4.2. Formalni vidiki vsebine kateheze odraslih

Pri katehezi odraslih je treba upoštevati značilnosti odraslega, ki je naslovnik te kateheze, zahtevo po dozorevanju vere in družbeno-kulturni položaj okolja.

[42] Prim. J. Gevaert, *Esperienza umana e annuncio cristiano,* LDC, Torino 1977, 58-63.

– *Upoštevanje značilnosti odraslega.* Odrasel človek se želi pogovarjati o realnih življenjskih problemih in poglabljanje vere se mora dogajati v povezavi s temi problemi. Od tod potreba po antropološki razsežnosti kateheze odraslih in možnosti korelacije.[43]

– *Upoštevanje zrelosti odraslih.* Odrasel človek pričakuje resno informacijo, želi jasno soočenje z odprtimi vprašanji. Zato kateheza odraslih ne sme posredovati le gotovosti, ampak tudi odprta vprašanja.[44] Gre za skupno iskanje resnice. To pomeni, da se je treba skupaj pogovarjati o veri, skupaj razlagati življenje v luči evangelija. Ne sme se ostati pri pedagoški asimilaciji, ampak se mora spodbujati pedagoško ustvarjalnost in sodelovanje.

Danes se vedno bolj čuti potreba po skoncentriranju vere v jedro, kar pa ne pomeni njenega krčenja. V tej zvezi danes govorimo o kratkih obrazcih vere,[45] ki temeljijo na kristocentrizmu.

Sklep

Današnje versko stanje odraslih kristjanov in pokoncilsko pojmovanje Cerkve zahtevata kakovostne premike na področju verskega izobraževanja odraslih. Da je res tako, navajamo nekatere konkretne vidike iz našega razmišljanja, ki nas k premikom spodbujajo:

– *Potreba po premagovanju kroničnega infantilizma vernikov.* Vernikom je treba pomagati, da dosežejo človeško in krščansko zrelost.

– *Potreba po novem gledanju na vero in dozorevanje v veri.* Poudarjati je treba globalno in bistveno versko naravnanost in trajnost procesa zorenja, ki mora biti povezan z vsemi življenjskimi dobami, v tesni povezanosti s splošnim osebnim dozorevanjem.[46]

– *Potreba po novem gledanju na laikat, na sensus fidelium in na službe v Cerkvi.* Novi teološki pogledi so prerasli polarizacijo med kleriki in laiki v cerkveni strukturi in v dejavnosti Cerkve.

– *Potreba po novem gledanju na poslanstvo Cerkve v svetu* (ekleziologija služenja). Potrebno je premagati ekleziocentrizem in istovetenje Cerkve z Božjim kraljestvom. Tudi delovanje Cerkve za svet in v svetu je služba Božjemu kraljestvu. V tem novem položaju se Cerkev prepoznava predvsem v odraslih vernikih.[47]

– *Potreba po prenašanju težišča pastoralnega dela na odrasle.* Pastorala in kateheza, ki sta se dolgo časa ukvarjali predvsem z otroki in doraščajočimi, odkrivata sedaj v odraslih poglavitno težišče dela. To velja za evangelizacijo na splošno, za katehumenat in za zakramente uvajanja.[48]

[43] Prim. V. Di Chio, *Educazione religiosa dell' adulto* (dispense), Roma 1974, 5-12.

[44] Prim. E. Alberich, *Kateheza*, n. d., 66-68.

[45] Prim. A. Exeler, *Kurzformel-Konzentration-Leitidee,* Bermerkungen zu Roman Bleistein: Kurzformel des Glaubens – Prinzip einer modernen Religionspädagogik, v: *Katechetische Blätter* 97 (1972) 7, 442-447.

[46] Prim. J. Alfaro, *Rivelazione e fede,* v: isti, *Cristologia e antropologia,* Citadella, Assisi 1973, 424-426; E. Alberich, *Stanje in motivi*, n. d., 102.

[47] Prim. S. Dianich, *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiologia contemporanea,* Edizioni Paoline, Roma 1987, 38; E. Alberich, *Stanje in motivi*, n. d., 102.

[48] Prim. B. Dreher, *La fasi dell'età e l'iniziazione graduale nel cristianesimo vissuto,* v: K. Rahner idr., *La salvezza nella chiesa,* Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1968, 83-113; E. Alberich, *Stanje in motivi*, n. d., 102.

— *Potreba po občestvu verujočih.* V pluralni družbi je treba oblikovati občestvo verujočih, ki bo sposobno realizirati naloge Cerkve danes in biti znamenje odrešenja v svetu.[49]

Spričo vseh teh dejstev se zdi, da je danes uvajanje sistematične kateheze odraslih nujno potrebno. Predvsem z njeno pomočjo bomo počasi spreminjali versko stanje slovenskih katoličanov. Zato bi bilo primerno, da bi škofje, duhovniki in drugi pastoralni delavci skupaj z verniki razmišljali o tem, kako bi na to pastoralno potrebo po naših krščanskih občestvih tudi odgovorili. Zdi se, da v današnji pluralni in sekularizirani družbi lahko sistematična kateheza odraslih, poleg drugih oblik pastoralnega dela z odraslimi, ki jih že imamo, izredno veliko pomaga vernikom pri utrjevanju njihove krščanske identitete in doseganju človeške in krščanske zrelosti.

Sklenimo z mislijo *Mednarodnega sveta za katehezo*: »Kateheza odraslih se srečuje v našem času s stvarnimi težavami, zato bo morala večkrat začenjati skromno, s precejšnjim pogumom in potrpežljivostjo, pri čemer uspeh ne bo vedno ustrezal pričakovanjem, četudi upravičenim. Vztrajno delo in nezlomljivo zaupanje v Boga pa bosta omogočala doživljati skrivnost Božjega kraljestva; malega semena, ki počasi, pa gotovo raste v človekovo veselje in odrešenje« (KOKS 85).

Povzetek: **France Škrabl, Kateheza odraslih danes**

Pričujoči sestavek obravnava pastoralno odločitev za katehezo odraslih, nagibe za to odločitev in metodologijo te kateheze. Kateheza odraslih je postala poglavitna oblika kateheze v koncilskem in pokoncilskem obdobju. K tej odločitvi so jo spodbudili družbeno-kulturni, psihološko-pedagoški in teološko-pastoralni nagibi. Temeljni cilji kateheze odraslih so versko izobraževanje, uvajanje v krščansko vero in prizadevanje za splošni človekov napredek. Z doseganjem teh ciljev pomagamo odraslemu človeku, da preraste infantilizem in postane zrela krščanska osebnost, ki se angažira v Cerkvi in družbi. Vsebino kateheze odraslih izbiramo v skladu s cilji.

Summary: **France Škrabl, Adult Catechesis Today**

The present article deals with the pastoral decision on adult catechesis, with the motives for this decision and the methodology of such catechesis. During and after the Second Vatican Council, adult catechesis has become the main form of catechesis. The motives therefor have been of social-cultural, psychological-educational and theological-pastoral nature. The basic aims of adult catechesis are religious education, introduction to Christian faith and efforts for general personal improvement. By achieving these aims the adult is assisted in overcoming infantilism and becoming a mature Christian personality, who accepts commitments in the Church and in society. The contents of adult catechesis are chosen in accordance with its aims.

[49] Prim. B. Grom, *Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung*, Patmos, Vandenhoeck & Ruprecht, Düsseldorf und Göttingen ^{8}1988; M. Bliem, *Metode, poti in oblike kateheze odraslih*, v: *CSS* 15 (1981) 107-109.

Anton Štrukelj

Dionizij Areopagit

Naš čas, ki je prenasičen z racionalističnim mišljenjem, najbrž spet postaja zrel za misli zgodnjekrščanskega mistika Dionizija Areopagita, čigar življenje in ime sta nam neznana. Njegova dela pa odmevajo skoz stoletja vse do naših dni.[1]

Bistvena poteza areopagitske teologije je v tem, da nas vodi od vidnega, spoznavnega, od pojmovno-dojemljivega k dejanskemu bistvu stvari. Dionizijeva himnična teologija nas povede od imen, ki jih Sveto pismo in človeški razum dajeta Bogu, do mističnega zrenja Njega, ki ga nobeno ime ne more izreči. Dionizij je eden očetov zahodne duhovnosti. Poleg Avguština je porok Tomaža Akvinskega v odločilnih teoloških vprašanjih. Njegova veličastna zasnova krščanskega mišljenja ostaja usmerjujoča tudi za naš čas.

»Oče krščanske mistike«

Med grškimi cerkvenimi očeti po kalcedonskem koncilu (leta 451) zavzema odlično mesto Dionizij Areopagit. Pod tem imenom je v drugi polovici 5. stoletja neznani avtor spisal vrsto sijajnih del, ki so imela za srednjevško mistiko odločilni pomen. Dejansko gre za izposojeno ime, kajti po Apostolskih delih (17. pogl.) je apostol Pavel v Atenah spreobrnil moža s tem imenom. Omenjeni spisi slonijo na poznem novoplatonizmu. Njihov avtor se je opiral na Plotina[2] (203-269, utemeljitelja neoplatonizma) in Prokla[3] (410-483, pomembnega zastopnika antike). V osnovne pojme in v miselne ter izrazne oblike novoplatonizma je vnesel svetopisemske in cerkvene motive. Njegov mistični način govorjenja o Bogu je ustrezal potrebi, ki je slovstvo cerkvenih očetov v celoti ni dovolj upoštevalo (izvzeti je treba Gregorja iz Nise). Tako so spisi, ki so se pojavili v teološki diskusiji nekako leta 530, v glavnem veljali za pristna dela njihovega umišljenega

[1] Pri nas je o njem pisal G. Kocjančič, *Estetika. Sv. Dionizij Areopagit, O nebeški hierarhiji I-IV,* v: *Nova revija* 145/146, 139-150; G. Kocjančič, *Sv. Dionizij Areopagit: O lepem,* v: *Tretji dan* 23 (1994), 27-29; prim. A. Louth, *Izvori krščanskega izročila. Od Platona do Dioniza,* Hieron, Ljubljana 1993, 218-243.

[2] H. F. Müller, *Dionysios. Proklos. Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie,* Münster 1926.

[3] H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen,* Mainz 1900.

pisca. Šele v renesansi, v 15. stoletju, je Lavrencij Valla izrazil dvom o njihovi pristnosti. K razjasnitvi teh vprašanj je veliko prispeval J. Stiglmair.[4]

Fenomen

Dionizij je edini primer v teologiji in celo v vsej duhovni zgodovini, ki je kljub svoji veličini in velikemu vplivu skril svojo istovetnost. Tega mu današnji (zlasti nemški) svet učenosti ne more odpustiti. Z velikim zaničevanjem so mu dodajali vzdevek Psevdo. Dokazovali so mu odvisnost od Plotina in Prokla, odrekali so mu izvirnost mišljenja in ga imeli za ponarejevalca.

Kdor pa nepristransko in brez predsodka pusti, da nanj deluje to ogromno delo, bo spoznal dve stvari: najprej, da je ta pisatelj bolj kakor drugi »nedeljiv« in da se njegova oseba povsem istoveti z njegovim delom, z drugimi besedami, da on sam ni »psevdonim« koga drugega. Nato pa bo spoznal, da se iz te enote med osebo in delom izliva takšen sijaj svetosti, da nikakor ne more veljati za »ponarejevalca« in še manj za premetenega »apologeta«, ki se poslužuje kakega trika.

Glede prvega je treba reči, da je prav njegova nedeljivost tista značilnost, ki je Dionizijevo teologijo ob vseh novoplatonskih in krščanskih, aleksandrijskih in kapadočanskih vplivih napravila za originalno celoto s takšno močjo, da se mu noben kasnejši veliki teološki mislec ni mogel izmakniti. Da bi se prepričali o tej konstruktivni značilnosti, je potrebno prisluhniti le zvoku njegove genialne samozavesti, ki združena z globoko ponižnostjo zveni skoz vse njegovo delo, zlasti v njegovih pismih. Dionizij velja za »očeta krščanske mistike«.

Ob drugem vprašanju, če je bil namreč Dionizij ponarejevalec, je treba biti kar najbolj previden. Mu mar škodujemo, če dokažemo, da ni bil Pavlov spreobrnjenec in učenec, da se ni dopisoval z apostolom Janezom, s Titom in Polikarpom, da ni bil pri Marijini smrti, da svojih spisov ni pošiljal Timoteju, da ni doživel sončnega mrka v egiptovskem Heliopolisu ob Kristusovi smrti? Mar ni celotni fenomen tega sirskega meniha okrog leta 500 na povsem drugi ravni? Na ravni specifično dionistične ponižnosti in mistike, ki hoče kot oseba povsem izginiti, da bi z vso močjo živel samo za Božje naročilo. Postavitev njegovega poslanstva v kraje in čase Janeza in Pavla očitno ustreza neki nujnosti, ki se ji moramo pokoravati. Ne vidimo, kdo je Dionizij, če ne moremo videti te njegove vloge. Dejansko moramo biti veseli, da se je avtorju posrečilo za tisoč let izginiti za Areopagitom in da je tudi pozneje pač za vedno skril svoje obličje. Ali bi mogel kdaj povedati več, kakor je povedalo njegovo delo?

Za Dionizija je zelo značilno odklanjanje apologetike. Zavračal jo je, ker se z njo človek spusti na raven napadalca, »če pa je resnica pravilno razvita, tedaj ne pusti nobenega prostora več za oporekanja kateregakoli nasprotnika. Vse, kar se ne ujema popolnoma s to resnico, se bo s samo njeno navzočnostjo samo od sebe izročilo. Prepričan o tem načelu, ki ga imam za pravega, se nisem nikoli spustil v nikakršno polemiko niti z Grki (filozofi) niti z drugimi nasprotniki«.[5]

[4] J. Stiglmair, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649*, Feldkirch 1895. Ostalo slovstvo navaja R. Roques, *Denys l'Aréopagite, La hiérarchie céleste*, SC 58bis, Cerf, Paris 1970.

[5] Ep 7, 1077 C – 1080 A.

Za Dionizija ima veljavo povsem drugačna kategorija; ne gre mu za dokazovanje, ampak za poveličevanje. Cerkveno obhajanje Božjih skrivnosti v nadčasovnosti je liturgija in »vsa Areopagitova teologija je zanj eno samo dejanje svete liturgije. Ker pa je liturgija tudi človeško, cerkveno dejanje, s katerim poveličujemo Boga in se zahvaljujemo za njegovo razodetje, imajo v njej odločilno vlogo kategorije estetičnega in umetnosti: komaj kakšna teologija je bila od estetičnih kategorij tako prežeta kakor Areopagitova liturgična teologija.«[6]

Himnična teologija je za Dionizija metodologija teološkega mišljenja in govorjenja. V svoji razpravi *Božje hvalnice* razlaga Dionizij angelske speve iz Svetega pisma: Izaijevo trikrat sveto pesem, angelske vzklike pri Ezekijelu (3, 12) in očarljive hvalnice Razodetja. Vsa teologija je zanj poveličujoča hvalnica Božjih skrivnosti. Nebeške hvalnice so pravzor in zgled vseh bogoslužnih pesmi. V nebesih je bogočastje popolnoma dovršeno, zato more postati ideal hvalnice stvarstva, zlasti pa Cerkve in posameznika v njej. Nebeška liturgija postane teološka metoda.

Objektivni hierarhični red je oblika Božjega razodevanja. Cerkev je srce sveta in zemeljska predstavitev nebeškega dvora. Svetobežnost tudi najvišji mistiki ni mogoča ne dovoljena. Tudi če je zemeljska podoba, se pravi konkretna Cerkev, pomanjkljiva, za Dionizija to nikoli ni razlog, da bi razlikoval med mesenim javljanjem institucije in med duhovnim jedrom »potujočega Božjega kraljestva«.

Dionizijev opus

Brez dvoma je Dionizijevo krščansko mišljenje odgovor na teologijo njegovega časa. Prvotni Corpus Dionisianum obsega štiri razprave in deset pisem. Spis *O Božjih imenih* obravnava Božja imena, ki so razodeta v Svetem pismu; iz teh imen želi priti do spoznanja Božjih lastnosti in Božjega bistva ter se približati Bogu, ki je sicer brez imena, a ima vendar mnogo imen.

Dvojno delo *O nebeški hierarhiji* in *O cerkveni hierarhiji* nadaljuje opis duhovnega sveta, s katerim se je spoprijel že prvi spis. V *Nebeški hierarhiji* avtor govori o nevidnem svetu in našteva redove angelov, ki zavzemajo mesto med Bogom in Cerkvijo. Ista struktura se ponovi v *Cerkveni hierarhiji.* Pisec obravnava tri zakramente (krst, evharistijo in maziljenje), tri duhovniške stanove (škof, duhovnik, diakon) in tri podrejene stanove (menihi, kristjani, katehumeni oz. spokorniki). Dodatek govori o pogrebu in krstu otrok. Četrta razprava *O mistični teologiji* uči o mističnem zedinjenju duše z Bogom; duša se odpove vsaki lastni dejavnosti in hotenju, da bi izkusila neposredno zedinjenje z Bogom kot ekstatično doživetje. *Deset pisem* je naslovljenih na može apostolskega časa. V njih se avtor večkrat sklicuje na svoje večje razprave. Omenjenim pristnim spisom so bili večinoma v začetku srednjega veka dodani še nekateri drugotni spisi, ki služijo zgolj legendarnemu okrasju in pripovedništvu.[7]

Poglejmo še nekatere značilnosti Dionizijevih del. Dionizij kot prvi zbira v Svetem pismu posejana omenjena imena, razporeditve in vrste angelov in iz tega zgradi *Nebeško hierarhijo* angelskega sveta. Ta svet se sestoji iz trojice angelskih

[6] H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit II/1,* Johannes Verlag Einsiedeln 1969, 147-214, tu 157.

[7] H. Kraft, *Einführung in die Patrologie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft,* Darmstadt 1991, 236 s.

zborov, zgornjih, srednjih in spodnjih, ki se razvrščajo po treh stopnjah očiščevanja, razsvetljenja in zedinjenja. Vsak red se spet razdeli v trojice, kajti »vsaka hierarhija ima v sebi spet prvi, drugi in tretji red«.[8]

Zborom angelskega sveta, torej nebeški hierarhiji, Dionizij nato v drugem spisu dostavlja *Cerkveno hierarhijo*. Nebeški red se ponovi v Cerkvi v simbolih, zakramentih in podobah, v pol duhovnih, pol vidnih oblikah, ki duhovna dogajanja zgornje sfere hkrati odsevajo in zastirajo. Vsa cerkvena hierarhija je odsev nebeške.[9] Škof, »dovršitelj«, ki je vreden neposrednega razsvetljenja po višji duhovni sferi, posreduje svoje spoznanje redu duhovnikov in diakonov. Cerkvena hierarhija se spet razdeli na tri stopnje popolnih, to je menihov in asketov, laikov in končno katehumenov. Tudi zakramenti se razvrščajo v trojico krsta, evharistije in birme.

V spisu *O mistični teologiji* se avtor naposled dvigne tudi nad te najvišje prvine bivanja in najobičajnejše vsebine mišljenja: bit, življenje, dobrota, enost itd. ter pokaže, kako nič od tega ne more izraziti in pojmovno približati dejanskega Božjega bistva, kakršno v resnici je. Mistično zedinjenje se izvrši s tem, da duh ne pusti za seboj samo območja vidnega in predstavljivega sveta, ampak tudi območje mišljenja in onkraj vseh pojmov in vsega spoznanja »prodre v temino, v kateri prebiva Bog«. Posamezne misli Dionizij natančneje izpelje v svojih desetih *Pismih*.[10]

Sporočilo za danes

Kaj ima Areopagitovo delo bistvenega povedati našemu času?

Prvo, kar je pri Dioniziju izrazito pomembno, je duh češčenja, ki je povezano v enoto z mišljenjem in bivanjem. Dejansko je tako: če bivanje razumemo kot deležnost pri Božjem izvoru, potem je skrivnost navzoča v vseh bitjih in ureditvah. Vsa bitja govorijo samo o njem, vsa ga razkrivajo s tem, ko ga zakrivajo; kažejo nanj s tem, ko so sama nič in so vendar v odnosu do njega kakor »žarek iz sonca, voda iz izvira«. Dionizij je izoblikoval tudi vse svoje mišljenje vse do zadnjega stavka v hvalnico Božji skrivnosti. Če vse stvari govorijo o Bogu, potem tudi njegova teologija proslavlja in slavi Gospoda. Tako kakor pesnik Hölderlin je tudi teolog tu ves prevzet nad svetostjo Božje navzočnosti. Dionizij je za krščanski Vzhod in Zahod postal veliki učitelj poklonitve (proskineze) duha pred Bogom in poveličujočega mišljenja. Dejstvo, da so ga po stoletjih vedno znova odkrivali, ljubili in občudovali, je morda najboljši dokaz za izvirnost njegove duhovne moči.

Drugo, kar nas pri njem nagovorja, je poimenovanje Božje dobrote (agathon) kot pralepote (kalon). Strmenje in občudovanje sta osnova religioznega mišljenja. Duh strmi nad ustvarjenimi bitji in še veliko bolj nad presvetlo Božjo temino, katere luč je lepota. Za vsemi zastori pojmovnosti in snovnosti duh od-

[8] B. Altaner, *Patrologia,* Marietti 1981, 538-543; tu je navedeno veliko slovstva. Glej uvod, ki ga je napisal R. Roques: *Denys l'Aréopagite, La hiérarchie céleste,* SC 58bis, Cerf, Paris 1970; S. Lilla, *Ps. Dionigi l'Areopagita, Gerarchia celeste, Teologia mistica, Lettere,* Città nuova editrice, Roma 1993.

[9] Eccl. hier. VI, 6.

[10] Prim. E. von Ivánka, *Dionysius Areopagita, Von den Namen zum Unnennbaren,* Johannes Verlag Einsiedeln 1990, 7-31.

kriva neustvarjeno pralepoto. Iz vsega Dionizijevega opusa sije duh krščanske celovitosti. V vsem dosega ravnovesje med simbolično in mistično, med cerkveno in kozmično, med zemeljsko in nebeško teologijo. Teologija namreč ni tisto, kar se človek nauči iz teoloških učbenikov, pa naj bodo še tako »znanstveni«. Teologija je navsezadnje podarjeno znanje, pri katerem je odločilna svetost ali dragocenost oseb. Bližina izkustva Boga in izkustva pralepote, bližina estetike in religije terja prav to svetost. V območju cerkvene svetosti so nedvomno veliki zastopniki očarljivosti, ker se jih je dotaknila večna lepota. Te zastopnike bi mogli imenovati svete estete. Eden od njih je Dionizij, drugi Janez od križa.

Liturgična sinteza

Značilnost teologije je »sveto merilo«, njen zvok pa je »sveto slavje«. Vse je odeto v sveto zagrinjalo: svet prav tako kakor Cerkev in njeni zakramenti, hierarhija v nebesih in na zemlji; toda vse je zastrto le zato, da bi nas bolj uvajalo in približevalo neizrekljivi skrivnosti. Teologija je v bistvu iniciacija, uvajanje. Teologija je v podobah razodetja koncentrični red med nebesi in zemljo, angeli in ljudmi v hvalnici pred prestolom Nevidnega: beseda, ki se nadaljuje v vedno širšem odmevu, okoli središča molka; zvok okoli bistvene, nedostopno zakrite tišine. Ta molk za Dionizija gotovo ni prazno molčanje nekrščanske mistike, ampak enovita prabeseda, ki je onkraj vseh zvenečih besed; čim dlje sega njen odmev, toliko več besed potrebuje za svoje prevajanje. Saj celo angeli zaostajajo za izrazom, ljudje pa potrebujemo še veliko več besed.

Beseda, ki je oznanjena navzven, mora v sebi varovati tihoto, če hoče biti resnična. To se pravi: teološka liturgija mora biti v bistvu kontemplativna. Namen zakramentalne liturgije je duhovno izvrševanje tistega, kar se obhaja v simbolih. Zemeljska liturgija zato nujno terja, da je hierarh (škof) dovršen v kontemplaciji Božjih resničnosti. Z obhajanjem svetih skrivnosti, s posvečevanjem in oznanjevanjem sicer prihaja k ljudstvu, a hkrati ostaja v kontemplaciji. Tudi v tem se odraža nepretrganost med nebeško in zemeljsko liturgijo.

Dionizij pojmuje kristjanovo svetost kot sad sozvočja hierarhičnega reda, poznanja razodetja in apostolskega delovanja (taxis — episteme — energeia). V tem trozvočju je človek prosojen za Boga in odprt za izvrševanje Božje volje. Zgled in vzor takšnega ravnanja je po Dioniziju prav hierarh, ki je v hoji za Jezusom poklican za »glasnika Božjih sklepov«. S popolno razpoložljivostjo za Boga in s priličenjem Božji volji pride hierarh do tega, »da ne želi ničesar, kar Bogu popolnoma ne ugaja in kar ni v skladu z Božjimi odredbami«. Kot liturg ne izreka nobene prošnje, za katero ni prepričan, da ustreza zveličavni Božji volji. Ničesar ne izbira samovoljno, ampak svojo izbiro kot orodje polaga v Božjo izbiro, kakor Peter, kateremu je bila izročena oblast ključev, da zavezuje in razvezuje tudi v nebesih. Molitev je torej popolna izročenost Bogu. Prav zato se pusti tem bolj učinkovito »voditi« in »navdihovati« Božji volji.

Zato naj bo ta zapis posvečen ljubljanskemu nadškofu in slovenskemu metropolitu dr. Alojziju Šuštarju, čigar geslo je »Dei voluntatem facere«.

Povzetek: Anton Štrukelj, Dionizij Areopagit

Dionizij Areopagit zavzema osrednje mesto med grškimi cerkvenimi očeti po kalcedonskem koncilu. Dionizij je edini primer v teologiji in tudi v vsej duhovni zgodovini, ki je kljub svoji veličini in vplivu skril svojo istovetnost. Štiri obsežne razprave, nekaj manjših spisov in deset pisem je njegova dragocena dediščina, ki je bogatila in v veliki meri zaznamovala številne kasnejše krščanske pisatelje.

Bistvena značilnost areopagitske teologije je v tem, da nas vodi od vidnega in spoznavnega, od pojmovno dojemljivega k dejanskemu bistvu resničnosti. Od imen, ki jih Sveto pismo in človeški razum dajeta Bogu, nas Dionizijeva liturgično-himnična teologija povede do mističnega zrenja Njega, ki ga nobeno ime ne more izreči. Duh češčenja in poveličevanje Božje lepote sta notranje jedro in gibalo njegove izvirne teološke misli, ki ima veliko aktualnost tudi danes.

Summary: **Anton Štrukelj, Dionysius the Areopagite**

Dionysius the Areopagite takes up a central position among the Greek Church fathers after the Council of Chalcedon. He represents the only case in theology and in all spiritual history that a man of the highest quality and inestimable influence has been able to hide his identity. Four extensive treatises, some smaller writings and ten letters represent a precious legacy that has enriched and strongly marked numerous later Christian writers.

Areopagitic theology is mainly characterized by leading from the visible, discernible and understandable in the abstract to the true essence of reality. Dionysius' liturgical-hymnal theology leads from the names given to God by the Bible and human intellect to a mystical vision of the One not to be expressed by any name. The spirit of worshipping and praising Divine beauty are the core and motive of his original theological thought being of topical interest today as well.

issn 0006 – 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 55 (1995)

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

VSEBINA
Contents

RAZPRAVE
Articles

B. Košir, Novi pravilnik o službi cerkvenih ključarjev 3
New Regulation on the Office of Churchwardens
K. Bedernjak, Človekova krepost med osebo in družbo 21
Human Virtue between Person and Society
A. Lah, Ljubezen, izvirna resnica družine..... 59
Love as the Original Truth of the Family
V. Papež, Zakonik cerkvenega prava in Katekizem Katoliške Cerkve 129
Code of Church Law and Catechism of Catholic Church
I. Rojnik, Župnijska kateheza in šolski pouk o religiji..... 143
Parish Catechesis and School Classes about Religion
A. Mlinar, Splav in etične dileme onkraj splava..... 159
Abortion and the ethical Questions beyond Abortion
I. Štuhec, Današnje labilno razmerje med osebo in naravo 177
Contemporary Delicate Balance between Person and Nature
F. Rode, Spor in sprava 257
Conflict and Reconciliation
I. Štuhec, Osebni in strukturni greh – osebna in skupna odgovornost 271
Personal and Structural Sin, Personal and Common Responsibility
M. Turnšek, Greh in krivda, priznanje in odpuščanje 287
Sin and Guilt, Confession and Forgiveness
B. Dolenc, Sprava kot osebna in skupnostna naloga..... 303
Reconciliation as Personal and Community Task
D. Ocvirk, Strpnost in identiteta ali drugi kot bližnjica do sebe 321
Tolerance and Identity or the Other as a Shortcut to Oneself
A. Seigfried, Božje ljudstvo kot eklezialna podoba milosti..... 337
People of God as an Ecclesiastical Image of Grace
I. Štuhec, Moralnoteološki pogledi dr. Alojzija Šuštarja 391
Moral-Theological Views of Dr. Alojzij Šuštar
J. Juhant, Idejna vloga škofov Rožmana in Tomažiča
v življenju našega naroda v obdobju med vojnama 397
Ideational Role of the Bishops Rožman and Tomažič
in the Life of Slovenians between the Two World Wars
B. Košir, Odnosi med Cerkvijo in državo..... 413
Relations between Church and State
J. Krašovec, Forgiveness and the Call to Repentance in Isaiah 44-66..... 427
Odpuščanje in klic h pokori v Izaija 44-66
A. Mlinar, Teologija miru in pojem »pravične vojne«..... 451
Peace Theology and the Concept of »Just War«
D. Ocvirk, Vidiki poslanstva v džaganatu..... 487
Aspects of Mission in Juggernaut
J. Plevnik, Čas in trenutek Gospodovega dne: 1 Tes 5,1-11..... 507
Times and Seasons of the Lord's coming 1 Thess 5,1-11
F. Rozman, Binkošti in govorjenje v jezikih..... 519
Pentecost and Speaking in Tongues

M. Smolik, Pol stoletja prenavljanja bogoslužja 529
Half a Century of Renewed Liturgy
A. S. Snoj, Perspektive homiletičnega oznanjevanja 539
Prospects of Homiletic Preaching
C. Sorč, Vprašanje reinkarnacije v luči krščanskega nauka o vstajenju in večnem življenju 555
Reincarnation in the Light of Christian Teaching on Resurrection and Eternal Life
V. Škafar, Katehumenat nekdaj in danes 579
Former and Modern Catechumenate
F. Škrabl, Kateheza odraslih - prvenstvena oblika kateheze 601
Adult Catechesis
A. Štrukelj, Dionizij Areopagit 619
Dionysius the Areopagite

PREGLEDI

Reviews

R. Valenčič, Janez Oražem (1910-1994) 71
A. S. Snoj, Valter Bruno Dermota (1915-1994) 79
A. Mlinar, Reinhard Löw (1949-1994) 83
M. Smolik, Jakob Ukmar, častni doktor Teološke fakultete 87
E. Škulj, Razmerje med Teološko fakulteto in Univerzo v Ljubljani 95
F. Oražem, Duhovništvo v dokumentih cerkvenega učiteljstva 183
R. Pietsch, Temeljne poteze filozofije Pamfila D. Jurkeviča 193
A. Mlinar, Čas in prostor Cerkve pri Georgesu Bernanosu 201
A. S. Snoj, Kongres evropskih predavateljev katehetike 225
A. S. Snoj, Življenje in oznanjevanje v postmoderni 227
M. Smolik, Nemška katoliška leksikografija 233
B. Košir, Teološka fakulteta v študijskem letu 1993 - 1994 239
H. Oshima, Japonska religija: Šinto-budistična kombinacija 349
A. Mlinar, Stvarjenje in odrešenje v delih Georgesa Bernanosa 357
M. Smolik, Biblicist in prevajalec Anton Jehart (1881-1948) 381

OCENE

Book Reviews

F. Rozman, G. Molin, Das Geheimnis von Qumran 111
F. Rozman, C. Tomić, Začetki Cerkve – Peter, prvak apostolov 115
F. Rozman, C. K. Barrett – C. J. Thornton, Texte zur Umwelt des neuen Testament 117
A. Mlinar, C. Schönborn – A. Görres – R. Spaemann, Zur Kirchlichen Erbsündenlehre 119
A. Mlinar, A. Avguštin, Zakonski stan in poželenje 124
M. Špelič, M. Dulaey, Victorin de Poetovio, premier exéget latin 241
A. Mlinar, J. Römelt in B. Hidber (izd.), In Christus zum Leben befreit .. 244
J. Šimenc, A. Dulles, Models of Revelation 247
J. Šimenc, A. Dulles, Models of the Church 251
M. Smolik, J. G. Davies, Pilgrimage yesterday and today 255
M. Smolik, F. J. Brems, Marien-Wallfahrtsorte in Europa 256
A. Mlinar, F. Böckle: Ja zum Menschen 385
J. Štupnikar, Kodeks etike medicinskih sester in zdravstvenih tehnikov Slovenije 388

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

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

Naslov uprave: Družina d. o. o., Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2800 SIT, posamezna številka 700 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Ljudska pravica, Ljubljana.

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE
Articles
I. Štuhec, Moralnoteološki pogledi dr. Alojzija Šuštarja 391
Moral-Theological Views of Dr. Alojzij Šuštar
J. Juhant, Idejna vloga škofov Rožmana in Tomažiča v življenju našega naroda v obdobju med vojnama 397
Ideational Role of the Bishops Rožman and Tomažič in the Life of Slovenians between the Two World Wars
B. Košir, Odnosi med Cerkvijo in državo 413
Relations between Church and State
J. Krašovec, Forgiveness and the Call to Repentance in Isaiah 44- 66 ... 427
Odpuščanje in klic h pokori v Izaija 44-66
A. Mlinar, Teologija miru in pojem »pravične vojne« 451
Peace Theology and the Concept of »Just War«
D. Ocvirk, Vidiki poslanstva v džaganatu 487
Aspects of Mission in Juggernaut
J. Plevnik, Čas in trenutek Gospodovega dne: 1 Tes 5,1-11 507
Times and Seasons of the Lord's coming 1 Thess 5,1-11
F. Rozman, Binkošti in govorjenje v jezikih 519
Pentecost and Speaking in Tongues
M. Smolik, Pol stoletja prenavljanja bogoslužja 529
Half a Century of Renewed Liturgy
A. S. Snoj, Perspektive homiletičnega oznanjevanja 539
Prospects of Homiletic Preaching
C. Sorč, Vprašanje reinkarnacije v luči krščanskega nauka o vstajenju in večnem življenju 555
Reincarnation in the Light of Christian Teaching on Resurrection and Eternal Life
V. Škafar, Katehumenat nekdaj in danes 579
Former and Modern Catechumenate
F. Škrabl, Kateheza odraslih - prvenstvena oblika kateheze 601
Adult Catechesis
A. Štrukelj, Dionizij Areopagit 619
Dionysius the Areopagite

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:
J. Juhant, redni profesor na Teološki fakulteti
B. Košir, docent na Teološki fakulteti
J. Krašovec, redni profesor na Teološki fakulteti
A. Mlinar, docent na Teološki fakulteti
D. Ocvirk, izredni profesor na Teološki fakulteti
J. Plevnik, redni profesor na Regis College
F. Rozman, redni profesor na Teološki fakulteti
M. Smolik, redni profesor v pokoju
A. S. Snoj, izredni profesor na Teološki fakulteti
C. Sorč, izredni profesor na Teološki fakulteti
V. Škafar, docent na Teološki fakulteti
F. Škrabl, docent na Teološki fakulteti
A. Štrukelj, izredni profesor na Teološki fakulteti
I. Štuhec, docent na Teološki fakulteti