

Antika in krščanstvo: spor ali sprava? Zbornik mednarodnega simpozija 9. in 10. maja 2007 v Ljubljani / *Antiquity and Christianity: Conflict or Conciliation? Proceedings from the International Symposium 9-10 May 2007*, urednik Vid Snoj, Ljubljana (Acta comparativistica Slovenica 2), 232 str., ISBN 978-961-237-233-0

Pri KUD Logos, ki je bil pobudnik in soorganizator tega lanskega mednarodnega simpozija, ki se je odvijal v Slovanski knjižnici v Ljubljani, je izšel tudi zbornik vseh prispevkov. Ker je potekal celoten simpozij v angleškem jeziku, so v angleščini tudi vsi članki tega zbornika razen dveh, ki sta v italijanščini, vsi pa imajo povzetek v slovenskem in angleškem jeziku. Od 17 govorcev jih je bilo devet iz Slovenije, drugi pa iz Italije, Rusije, Srbije in ZDA. Poleg samih predavanj je v zborniku zabeležen tudi prepis treh okroglih miz, ki so sledile posameznim sklopom predavanj. Sedem prispevkov je objavljenih tudi na spletu na naslovu http://www.kud-logos.si/logos_1_2007.asp. V dvojezičnem predgovoru nam urednik podaja zgoščen prikaz dogajanja in navede razloge za tujejezično publikacijo. Povod za simpozij je bila izdaja slovenskega prevoda knjige Sergeja Averinceva *Poetika zgodnjebizantinske literature*. Ta nedavno umrli

ruski mislec je v svojih delih namreč kazal na nujnost in lepoto povezave evropskega Vzhoda in Zahoda. Zaradi velikega števila prispevkov se bomo pri predstavitvi omejili le na tiste, ki so za nas teološko bolj zanimivi.

Matjaž Črničev izzivalno postavi pod vprašaj sprejemanje antičnih filozofskih vsebin zlasti v Origenovih spisih in na prvih koncilih; predvsem je kritičen, ker vidi v vsem tem poskus normativizacije krščanstva.

Franci Zore predstavi Justina in njegovo apologijo kot prvo krščansko filozofijo, ki je rezultat sinteze med evangelijem in antično modrostjo, in sicer ob ohranjanju njune medsebojne razlike, a s poudarkom na njunem dopolnjevanju.

Vladimir Cvetković nas je seznanil s kritiko, ki jo je na nekatere Origenove izjave uperil sv. Metodij Olimpijski, zlasti na tisto o večnosti sveta. Slednji namreč filozofsko izpelje, da je večer lahko samo eden. In če je večer Bog, materija ne more biti taka, saj ima kot ustvarjena nujno svoj začetek.

Aleš Maver je raziskal predstavitve poganstva v latinski zgodovinsko apologetiki. Pri krščanskih avtorjih od Tertulijana prek Ciprijana in Laktancija ter Melitona pa vse tja do Avgušтина in njegovega naslednika Orozija opazimo težnjo po podcenjevanju nasprotnika. Samo kristjani opravi-

vljajo resnično bogoslužje, ki vzdržuje svet.

Carmen Angela Cvetković je ponovno prebrala 7. knjigo Avguštinovih Izpovedi v luči novoplatonskih vsebin. V tej knjigi namreč Avguštini opiše svoje spreobrnjenje, in sicer gleda nanj iz desetletne razdalje. Avtorica pa ga osvetli še iz posrednih namigov iz Avguštinovih prvih del, ki so bolj filozofskega značaja in so nastala med spreobrnjenjem in krstom na velikonočno vigilijo 387.

Gorazd Kocijančič se je v svojem prispevku ukvarjal z Dionizijem Areopagitom. Po stoletjih iskanja njegove identitete v zgodovinskem kontekstu se Kocijančič odpravi iskat Dionizija v deželo ontologije. Pokaže na njegovo doslednost: zaradi nauka o poboženju, ki ga zastopa – in cilj tega poboženja je kojnonija –, se zabrisujejo razlike stabilnih identitet. Zato si sme privzeti tudi identiteto Pavlovega učenca.

Alen Širca je predstavil principe sirske krščanske poezije, ki ne sledi muzam, ampak navdihom Svetega Duha.

Brane Senegačnik je iskal argumente, da tragedija ni brezizhodno brez-upna, ampak da vsaj s skromnimi namigi kaže na možnost odrešenja, katerega glasnik v polnosti je evangelij.

Marko Marinčič je primerjal Vergilijeve in Avguštino ve vplive na Prešerna v njegovem Krstu pri Savici, za katerega postavi drzno poimenovanje "avguštinska Eneida".

Milica Kač pa je predstavila nekaj prvin antike in krščanstva v romanih Alojza Rebula.

Simpozij je bil odlično izpeljan, udeležba je bila za naše razmere zadovoljiva. Pohvale vredna je skrb organizatorja, da je v doglednem času objavil njegove rezultate.

Razmišljam pa o uporabi jezikov. Razumem, da je iz praktičnih razlogov bila izbrana angleščina za jezik simpozija. Ko pa je šlo za objavo prispevkov, se mi ne zdi povsem upravičen argument za objavo prispevkov zgolj v angleščini (še posebej zato, ker knjiga nosi slovenski naslov in je angleški samo podnaslov), češ da so bile omejene finančne zmožnosti. Če so pri dveh prispevkih naredili izjemo za italijanščino, bi si lahko privoščili vsaj obsežnejše povzetke v slovenščini ali pa njihovo objavo vsaj v spletni obliki. Omenjam, da gre pri tem zgolj za moj pomislek, kar pa ne odvzame nič od veljave in pomena tako simpozija kot tudi knjige.

Kljub raznolikosti tematik je namreč udeležencem uspelo ohraniti rdečo nit in pokazati na temeljno skladje med antiko in krščanstvom, s tem pa tudi na dejstvo, da je krščanstvo, ki se je sicer porodilo v nekem času in nekem konkretnem okolju – blizu klasičnemu staremu veku –, vendarle religija, ki ima univerzalne razsežnosti in se zna in mora ubesediti v vseh časih in kulturah.

Miran Špelič

Giovanni Paolo II. *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore cristiano*, Città Nuova, Roma 2007 (7. izdaja), 523 str., ISBN 978-88-311-1301-4.

V obdobju med 1930 in 1950 je v Evropi vladala globoka družbena kriza, ki je dala pečat korenitim spremembam, ki so sledile. V tem obdobju je tudi v katoliškem svetu vzcvetelo daljnosežno intelektualno in duhovno gibanje, večinoma kot odgovor na krizo sekularizma, ki je bil tudi glavni povod družbene krize. Gibanje se je navdihovalo pri vzorih zgodnjega krščanstva, pri znanih teologih in mislecih zadnjih dveh stoletij, med katerimi so bili Johann Adam Möhler, John Henry Newman, Johann Michael Sailer, Johann Baptist Hirscher, Linsemann, Pierre Rousselot, Vladimir Sergejevič Solovjov, Maurice Blondel, Edmund Husserl, Max Scheler in drugi, in pri nekaterih literatih, med katerimi velja omeniti zlasti Charlesa Péguyja, Georges Bernanosa in Paula Claudela. Teološko in filozofsko gibanje se je iz Francije razširilo v Belgijo in Nemčijo in tam prebudilo imena, kot so Dom Odo Cassel, Emil Mersch, Romano Guardini in Karl Adam. Gibanje je pognalo globoke korenine med francoskimi teologi, zlasti med jezuiti in dominikanci. Iz teh korenin so zrasla imena najbolj prodornih teologov 20. stol., kot so: Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Louis

Bouyer in v povezavi z njimi tudi Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner in Bernhard Häring. Teologi, ki so izšli iz tega prenovitvenega gibanja, niso predstavljali neke nove teološke šole, kar se pogosto misli, saj so se med seboj močno razlikovali. Povezovalo jih dvojno prepričanje: prvič, da se mora teologija odzvati na trenutno družbeno in kulturno stanje v Evropi, in drugič, da je pogoj za tak odziv absolutna zvestoba človeku. Odgovor so našli v skrbnem ponovnem odkrivanju krščanske preteklosti; prvi korak k temu, kar je pozneje postalo znano kot *aggiornamento*, je bilo potrpežljivo odkrivanje zakladov iz preteklosti, tako rekoč ponovno odkritje zgodovine, ki presoja dogodke z vidika odrešenja. Ta vidik je bil odločilen tudi pri sklicu drugega vatikanskega koncila in pri razumevanju vlog pontifikatov med drugim vatikanskim concilom in po njem. Krščanska zgodovina se je začela pojmovati kot izvir. Po de Lubacovem mnenju je prenova krščanstva možna le ob ponovnem premisleku zgodovinskih dilem, ki jih je imelo krščanstvo v prvih stoletjih obstoja in na vseh kritičnih prelomnicah v zgodovini. To je tudi bistveni motiv za ustanovitev nove serije *Krščanskih virov* (*Sources chrétiennes*), ki so začeli izhajati leta 1943 na pobudo Jeana Daniélouja, Clauda Mondéserta in Henrija de Lubaca. *Vrnitev k virom* je postal delovni motiv iskanja relevantnih virov za prenovo v sodobnem

svetu. Ti teologi so videli v virih pristno povezanost med duhovnim in intelektualnim naporom, ki jo je najti v vseh pomembnih obdobjih krščanstva skozi zgodovino, povezanost, ki je nahranila lakoto in žejo po prenovi tudi v 20. stol.

Prenovitveno gibanje je obrodilo bogate sadove v teoloških delih, v novih založbah teološke literature in predvsem v dokumentih drugega vatikanskega koncila. Globoko je vplivalo tudi na življenje in delo Karla Wojtyła, kasnejšega papeža Janeza Pavla II. Francoska serija *Krščanskih virov*, ki je prebudila zanimanje za izvirno krščansko teologijo tudi drugod po svetu, je močno vplivala tudi na občutljivost sodobnih teologov za sodobne duhovne in kulturne razmere v družbi tudi daleč onkraj tedanjih političnih delitev sveta.

Delo *Ustvaril ga je kot moža in ženo* Janeza Pavla II. se neposredno ne uvršča med angažirana družbena besedila, nedvomno pa gre za eno temeljnih teoloških del o človeku, zakonu in družini in v marsikaterem smislu za pionirsko antropologijo in teologijo človeškega telesa in telesnosti. Nekoliko nenavaden naslov – človek je bil ustvarjen kot moški-inženjska – dopušča misel, ki se v knjigi kasneje izkaže za vodilno, da je mišljen poveljani človek, o katerem govori Jezus v razgovoru s saduceji (Mt 22,30.32). V središču razmišljanja je učlovečenje Druge božje osebe, ki je dokonč-

no razodetje resnice o človeku. V tem smislu je to delo neprecenljiva dediščina teološke antropologije Janeza Pavla II., povzetele njegovega nauka o zakonu in družini in predstavitev družine kot oblike poslanstva Cerkve v svetu na pragu tretjega tisočletja. Tedanji papež se s tem ni ukvarjal samo zaradi prepričanja, da je pogumna in neutrudna obramba družine ena od temeljnih oblik zavzemanja za človekove pravice, pač pa tudi zato, ker je videl v zakonu in družini neizmeren potencial za obnovo sodobnega sveta. Poleg dejstva, da gre za avtentično razlago katoliškega nauka, je to delo eno temeljnih teoloških, antropoloških in eklezioloških študij in v marsičem nudi izviren pristop k raziskovanju svetopisemskih virov, kar v celoti ustreza splošnim težnjam sodobne kulture. Zato zasluži posebno pozornost teologov in delavcev v pastoralni, pa tudi drugih, ki jih zanima teološko razumevanje človeka, zakona in družine ter njihovih družbenih implikacij.

Teologija zakona je v katoliškem krščanstvu v zadnjem času naredila izjemne korake naprej. Drugi vatikanski koncil je prenesel s popolnoma prenovljenim naukom o zakonu, ki ni le temeljil na teološkem in antropološkem prenovitvenem delu, pač pa dal prenovi v marsičem šele zagon. Tega pa ni mogoče reči o družini, čeprav je bilo o njej povedanega veliko novega tako v Cerkvi (*Familiaris consortio*) kakor tudi v

svetu (leto družine ipd.). Na teološki ravni je podobno delo o družini, kot je bilo napravljeno o zakonu, treba šele napraviti.

Prav glede na ta razkorak med doktrinama o zakonu in o družini, ki kaže na eni strani na razsežnosti sekularizacije in krizo same sekularizacije, na drugi strani pa na nujnost teološko-antropološke poglobitve spoznanj, ki temeljijo na osebi Jezusa Kristusa, bo delo *Ustvaril ga je kot moža in ženo* Janeza Pavla II. trajen prispevek k razumevanju teoloških, družbenih in kulturnih posledic učlovečenja Druge božje osebe in dokončnega razodetja resnice o človeku.

Ustvaril ga je kot moža in ženo je zbirka katehez Janeza Pavla II. o krščanski ljubezni oziroma o zakonu in družini, ki jih je imel ob sredinih avdiencah od začetka svojega pontifikata do leta 1984. Razmišljanja, ki so v začetku izhajala v dnevniku *L'Osservatore Romano* tudi v nekaterih prevodih, v angleščini tudi že v knjižicah (leta 1981 je izšla knjižica z naslovom *The Original Unity of Man and Woman: Catechesis on the Book of Genesis*, do leta 1985 pa so ji sledile še štiri), so bila kasneje nekoliko popravljena in v knjižni obliki prvič izdana leta 1985. V tem obdobju več kot petih let se je zgodilo še nekaj stvari, ki so posredno ali neposredno govorile o tej tematiki. Objavljena je bila na primer programska okrožnica *Človekov odrešenik* (1979). Leta 1980 je bila škofovska sino-

da, ki jo je papež napovedal v prvi katehezi (str. 31). Leta 1981 je papež napisal apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio* (1981), ki je tudi sad omenjene škofovske sinode, ki je govorila o družini, leta 1981 je bil ustanovljen Papeški svet za družino (1981), s katerim je papež nadomestil nekdanjo Papeško komisije za družino, ustanovljeno leta 1973. V tem obdobju je bila objavljena tudi *Listina pravic družine* (1983). Po letu 1984, ko je papež sklenil cikel katehez o zakonu in družini in se je pojavila želja, da bi kateheze izdali v eni knjigi, se je šele izkazalo, da je leta 1978, ko je kot Karol Wojtyła prišel na volitve papeža, s seboj s Poljske prinesel rokopis o *poročnem značaju telesa*. Ta rokopis, ki je bil na neki način logično nadaljevanje njegovega teološkega in literarnega ustvarjanja, je bil kljub temu dokaj drugačen od njegovih dotedanjih del. S seboj ga je najbrž prinesel misleč, da ga bo dopolnjeval, postal pa je ogrodje njegovih katehez oziroma osnova kasnejše knjižne izdaje teologije telesa. Že prva knjižna izdaja katehez leta 1985 je ob nekaterih papeževih namigih deloma upoštevala tudi prvotni rokopis, zlasti izvorno zasnovo – antropologijo telesa in analizo njegovega poročnega, podaritvenega oz. *sponzalnega značaja* –, to pa je osnovni, bistveni in izvorni koncept te knjige in antropologije telesa sploh. Michael M. Waldstein, ki je leta 2006 pripravil novi prevod te knjige v an-

gleški jezik, je bil eden redkih, ki je lahko ob prevajanju italijanskega izvornika v vatikanskem arhivu bral in upošteval izvorni rokopis, napisan pred letom 1978. V uvodu v nov prevod v angleščino je zapisal, da je v primerjavi z drugimi teološkimi spisi o zakonu v katoliškem izročilu, ki so zakon večinoma obravnavali s pravnega ali moralnega vidika, delo Janeza Pavla II. že v prvotnem rokopisu odločno drugačno tako v zasnovi kot tudi v vsebini: temelji na personalistični filozofiji, zasnovano je kot antropologija telesa in osredotočeno na izkušnji človeške in božje ljubezni, katere izraz je ravno človeško telo. Še bolj kot kateheze je knjižna izdaja pokazala, da je bila dominantna vizija teološkega in pastoralnega razmišljanja tedanjega papeža, še preden je prišel v Vatikan, teologija telesa – telesa prvega človeka, ki je bil ustvarjen po podobi, telesa učlovečene Druge božje osebe, ki je Podoba –, šele nato teologija simbolnega novega telesa, ki ga predstavlja zakon, in naposled teologija Kristusovega telesa – Cerkve. Glede na dovršenost refleksije je mogoče domnevati, da je Karol Wojtyła svojo vizijo teologije telesa razvijal že dolgo prej. Iz teksta veje prepričanje, da je ta teologija zemeljskih resničnosti ena bistvenih zahtev, ki jo razodetje postavlja človeku in Cerkvi, in da je taka teologija eden bistvenih prispevkov Cerkve v dialogu s kulturami in znanostmi. V tej luči je bral tudi okrožnico *Humanae vi-*

tae in analiziral zgodovino pred njo in po njej. Analiza personalističnih vidikov tega cerkvenega dokumenta je dopušča domnevo, da si je Karol Wojtyła to delo oziroma serijo katehez zamislil kot komentar okrožnice *Humanae vitae*, zlasti njene vizije, da bi bilo treba razvoj sveta meriti tudi z etičnimi in antropološkimi merili, to je z avtentičnim razvojem človeške osebe, ne le s tehnološkimi.

Knjiga *Ustvaril ga je kot moža in ženo* obsega 133 katehez, razdeljenih v šest poglavij. Prvo poglavje ima naslov: *Začetek* in obsega 23 katehez (str. 31–108), drugo, ki govori o *odrešenju srca* je najdaljše in obsega 40 katehez (str. 113–251), tretje poglavje govori o *vstajenju mesa* in obsega 9 katehez (str. 257–286), četrto poglavje z naslovom: *Krščansko devištvo* obsega 14 katehez (str. 293–336), peto poglavje, ki govori o *krščanskem zakonu*, obsega 31 katehez (str. 343–445), šesto poglavje pa ima naslov: *Ljubezen in rodovitnost* in obsega 16 katehez (str. 453–502). Knjiga ima razmeroma dolg splošen uvod (str. 5–29), ki ga je napisal kard. Carlo Caffarra, krajše uvode k posameznim poglavjem, ki so jih napisali kard. Carlo Cafarra, kard. Angelo Scola, Stanislav Grygiel, Inos Biffi in Rocco Buttiglione, in seznam kazal.

Komplementarno vsebino te knjige je mogoče umestiti v območje naslova programske okrožnice *Človekov odrešenik*. Okro-

žnica ne more skriti, da je nastala kot ena od perspektiv nekdanjega rokopisa. Antropologijo in teologijo telesa pa so v tem več let trajajočem katehetskem projektu oblikovale tudi razmere, predvsem to, da je Karol Wojtyła postal papež, a sta kljub temu ostali predvsem refleksija o učlovečenju Druge božje osebe. Toda glede na mnogovrstnost tem in pristopov se zdi, da taka opredelitev vsebine ni preozka. Širši prikaz vsebine bi moral biti že komentar. To je poskusil kard. Angelo Scola, ko je pred leti napisal razširjen komentar te teološke antropologije telesa (1998–2000. *Il mistero nuziale*. Roma: Mursia). Njegovo delo je razdrobljeno in v njem ni domiselnosti Janeza Pavla II. Podobno delo kard. Quella (2006. *Divine Likeness: Toward a Trinitarian Anthropology of the Family*, Grand Rapids: Eerdmans) je drugačen poskus obsežnejšega komentarja papeževe antropologije telesa, s katerim je hotel avtor narediti korak naprej k trojiški antropologiji družine, ki po njegovem mnenju v papeževi knjigi manjka otiroma ni dovolj izdelana. Po oceni strokovne javnosti delo ni doseglo preprostosti papeževega jezika in ni tako odločno vpletalo perspektive zgodovine odrešenja, ki je ključni kazalec nizanja katehez v delu Janeza Pavla II.

Eden od vsebinskih pristopov bi lahko bil vidik *osebe kot dejanja*. Izraziti tesno povezanost med teologijo, antropologijo in

etiko je bil eden osnovnih ciljev katehez Janeza Pavla II. Teološki okvir te personalistične teze je oseba Jezusa Kristusa kot dokončnega razodetja. V bistvu gre seveda za *pobudo iz ozadja* – za občestvo božjih oseb in za njihovo dvojno dejanje: stvarjenje in odrešenje. Oseba, ki je dejanje, je bistvo stvarjenjske in odrešenjske zgodovine. Omogoča komplementaren pogled in presojanje z vidika poveličanja telesa. Omogoča, da se konstruktivno pristopa k nedokončanosti stvarjenja in zlasti k nepopolnosti, ki je posledica izvirnega greha. Zgodovina ni le kronologija minulega časa, marveč je dogajanje, ki ga navdihuje obluba odrešenja. Antropologija telesa neposredno izvira iz refleksije o učlovečenju Druge božje osebe in v njeni luči tudi iz stvarjenja človeka »po podobi« in »kot podobnost« (1 Mz 1,26). Podoba in podobnost sta način, kako Bog misli na človeka kot partnerja. Zakon – razmerje med moškim in žensko – je zgodovinska oblika tega partnerstva, ki izraža osebo kot podaritev. Ker je oseba več kot zgodovinska oblika zakona, je zakon lahko oblika, v katerem je kot znamenje vpisana skrivnost prihodnjega poveličanja.

Janez Pavel II. razmišlja o strukturi in pomenu zakona podobno kot pisatelj Pisma Efežanom (Ef 5). Pred njim so nekateri drugi svetopisemski teksti, ki ne spreminjajo perspektive, pač pa se najprej vprašujejo o izvirnem

in temeljnem pomenu tega, da je človek telo, »da je moški in ženska«. Poročni oziroma *sponzalni* značaj telesa »je povezan z dejstvom, da je bil človek ustvarjen kot oseba in poklican k življenju v 'občestvu oseb'« (str. 290). Temu je posvečeno prvo poglavje (*Začetek*), zlasti pa 11.–15. kateheza (str. 65–80). Janez Pavel II. je na izviren način analiziral svetopi-semsko poročilo o stvarjenju človeka po božji podobi. V *resnici o človeku* se v polnosti izrazi učlovečenje Druge božje osebe. V Kristusu je navzoča celotna resnica o človeku, celega človeka in *vsakega izmed nas*. V luči učlovečene Božje Besede lahko tolmači zgodovinska dejstva.

V katehezah je največ prostora namenjenega razmerju med resnico in etosom (Kristusove) človeške ljubezni. Drugo poglavje, ki govori o odrešitvi srca, analizira človekov padec z vidika govora na gori oz. z vidika posledic, ki jih je imel padec za darovanjski značaj osebe (Mt 5,27–28). Resnice o razsežnosti prvotne človeške drame ni mogoče spoznati brez obljube odrešenja. Odrešenje je mnogo več kot morebitna vrnitev človeka v stanje prvotne nedolžnosti. V nizanju razmerja med resnico in etosom človeške ljubezni ni nikjer zaslediti, da bi bilo stanje prvotne nedolžnosti kakršen koli kriterij tega razmerja ali človekovo idealno stanje, pač pa da je ugotavljanje prvotnega stanja, stanja po padcu in človeškega prizadevanja, ki ga izraža etos človeške

ljubezni v zakonu in družini, mogoče šele z vidika Kristusovega odrešenja. Zato se resnica o človeški ljubezni izraža kot povezava etike stvarjenja in etike odrešenja. Prva zajema bogopodobnost, telesnost, zavest, da nihče ne more živeti sam, zavest zaveze, spolno naravo telesa, druga pa darovanjski oziroma sponzalni značaj *osebe kot dejanja*. Glede na etos odrešenja je človek padel, ker je pristal na logiko poželenja, poželenje pa je kontradikcija poročnega značaja telesa in posledično redukcija moškosti in ženskosti na spolnost in spolnega odnosa na predmetni odnos. Človekova prvotna golota pomeni, da je imel človek neko temeljno spoznanje o sebi kot osebi, da vstopi v osebni odnos. Ključni pomen golote je, da lahko človek vidi sebe in drugega šele od znotraj, kar je pogoj samopodaritve. Golota se je po padcu spremenila v nezaupanje in nesposobnost popolnoma se darovati. Po padcu človek sebe ni več doživljal kot dar. Ta zorni kot zgodovine je Kristus predstavljal v govoru na gori. Pokazal je, da etika ni norma od zunaj, marveč spoznanje, ki ga nosi človek v sebi (vest), da se z njegovo pomočjo zave razsežnosti poželenja in ponovno odkrije darovanjski značaj osebe. Podobno kot proces etičnega spoznanja je tudi zakon spremljevalni proces odrešenjskega dogajanja, v katerega je vpisana subjektivnost telesa drugega, rekonstrukcija integritete občestva oseb. Tudi v pogovoru s saduceji

(Mt 22,24–30 in vzporedna mesta) Jezus odkriva svetopisemski pogled na človeka: celotna resnica o človeku, h kateri spada tudi poveličanje, že od začetka prodira v zgodovino človeka in sveta, tako da se po učlovečenju Besede ne more nič več zgoditi mimo osebe. Mišljeno je dogajanje, v katerem je oseba hkrati tudi dejanje. Zaradi Kristusovega učlovečenja je o odrešenju kot popolni uresničitvi tega, kar je v človeku osebnega, mogoče govoriti tudi na zgodovinski, se pravi na etični ravni. Odrešenje je popolno uresničenje sveta, ki so ga ustvarile osebe hkrati s svojim medsebojnim odnosom. V zgodovinski razsežnosti odrešenja sta moškost in ženskost znamenje *poročnosti* telesa. V luči odrešenja je pomembnejši poročni značaj telesa kot sama oblika zakona, saj je zakon veljaven le za ta svet. Toda zakon je na drugi strani pomemben kot oblika in po vsebini, ker je v njem vpisan podaritveni značaj osebe, ki presega ta svet in se bo dokončno izrazilo v odrešenju oziroma vstajenju telesa. To je vsebina tretjega poglavja, ki je najkrajše.

Četrto poglavje obsega 14 katehez o devištvu. Devištvo je etapa na poti k popolnosti, novemu stvarjenju. Devištvo ne pomeni prvenstveno telesne nedotaknjenosti, pač pa svobodo za podaritev. Najpopolneje izraža to, po čemer je oseba dejanje. Nima prednosti pred zakonom, razen kolikor ne gre za bolj popolno anticipiranje podaritvenega značaja osebe.

Poveličanje je sicer kronološko *zadnje* dejanje zgodovine odrešenja, v resnici pa je koda vsakršnega daru in je *pred* vsakršnim dejanjem osebe, vpisanim vanjo bodisi v zgodovinskem znamenju zakona bodisi v zgodovinski izbiri devištva kot znamenja podaritve. V teh dveh oblikah osebnega življenja se lahko izrazijo tudi vse druge oblike družbenega življenja. Devištvo je odločitev. Ko je papež analiziral Jezusov pogovor s farizeji o neločljivosti zakona (prim. Mt 19,3), je v njem videl, da sta bila zakon in devištvo za Kristusa izkušnja, da biti oseba pomeni biti dar za drugega. Devištvo ne zbrise spolnega značaja medsebojne podaritve v zakonu, nasprotno, spolnost je hermenevitično načelo podaritve, ki pričakuje odrešenje (prim. Rim. 8,23). Tudi Bog je hotel živeti kot oseba, kot dar in dejanje. Zato devištva ni mogoče jemati le kot družbeno obliko življenja, saj ne nadomešča poročnega značaja človeškega telesa, ampak ga šele popolnoma izrazi.

V petem poglavju naposled sledi teološka analiza zakona v 5. poglavju Pisma Efežanom (str. 343–445). Po mnenju Janeza Pavla II. je Ef 5 komentar vseh tekstov o zakonu iz Stare zaveze in prvi tekst Nove zaveze, ki zakon predstavi kot najstarejši zakrament, in sicer z vidika razmerja med Kristusom in Cerkvijo. Visoka pesem in Tobitova knjiga sicer še nista mogli povedati, da je zakon ena od oblik udeležbe na Kristusovi skrivnosti. Toda zakon je

že tudi z vidika davne preteklosti vseboval nekaj izvornega glede zgodovinskega značaja ljubezni kot podaritve, ki se je razodela v Jezusovi osebi. Živa ljubezen je po svoji strukturi prototip drugih zakramentov, ki so prav tako izraz zaveze, podaritve. Tudi tu je zaznati, da papež bere Ef 5 in druge svetopisemske tekste z vidika absolutne prihodnosti. V bistvu gre za potrditev osnovnega pristopa: zakon ni sinonim za skrivnost, ki bi z razodetjem to prenehala biti, pač pa je skrivnost tudi potem, ko je razodeta, saj so vanjo vpisana pojasnila z vidika absolutne prihodnosti, odrešenja. Tudi neločljivost zakona je indikativ v luči odrešenja telesa: najprej ni moralna norma, pač pa pomenje, da je poveličanje resnična obljuba in način, kako Bog gleda na človeka. Kolikor je neločljivost tudi moralna norma, pomeni, da poželenje, ki poraja predmetni odnos, ni nikoli tako močno, da bi preprečilo branje in razumevanje govornice telesa. Paradoks je v tem, da ljubezen, ki je večja kot telo, išče podporo v govorici telesa (str. 415), da s tem pokaže na pomen enačaja med osebo in dejanjem in izrazi hrepenenje celotnega vidnega sveta po odrešenju (Rim 8, 19). Od tod izvira etična posledica, da sta zakonca, ki sta sprejela podaritev, poklicana k življenju, ki ustreza daru.

Na to se nanaša tudi zadnji del. Govori o odgovornem posredovanju življenja. Sklepne kateheze so v bistvu avtentična razlaga

okrožnice *Humanae vitae*. Janez Pavel II. najprej poudari, da je Pavel VI. z okrožnico dopolnil besedilo pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes* drugega vatikanskega koncila, in sicer ko je zavrnil možnost, da bi lahko nauk koncila vključeval protislovje med normo in razodetjem. Janez Pavel II. je videl v *Humanae vitae* tudi povezavo med normo razuma in razodetjem. Dokler obstaja možnost upoštevanja božje zapovedi, ni nobenega razloga, da bi razmišljali o reviziji norme, ki govori o odgovornem posredovanju življenja. Naravni zakon ni le objektivna norma, pač pa je tudi gramatično pravilo in hermenevtično načelo, vpisano v zgodovino odrešenja in osebno zgodovino vsake osebe, zaradi česar je tudi norma razumevanja celotnega človeškega razvoja. Izpostavljanje edinstvi združitve in roditve ni kakšna posebnost krščanskega pojmovanja zakona, pač pa je eno od etičnih meril napredka sveta. Odgovorno starševstvo se namreč dotika tako objektivne kot tudi subjektivne razsežnosti izražanja moža in žene v zakonskem dejanju. V tem delu je zbirka katehez najbolj družbeno angažirana. Po eni strani pokaže na nezadostnost današnjih kazalcev razvoja, ki slojijo na BDP, na drugi strani pa predlaga kazalec človeškega razvoja, ki vključuje zdravje in izobrazbo prebivalcev, kulturne razmere in nenazadnje etično osveščenost glede vrednote življenja.

Zbirka katehez *Ustvaril ga je kot moža in ženo* govori sama zase. Odgovor na vprašanje, komu je namenjena, ni težak, saj gre za temeljno analizo in avtentičen nauk. Krog bralcev pa se lahko razširi ob upoštevanju dejstva,

kako se lahko natančnost interpretacije ključnih besedil in globoko versko čutenje prilagodi vsakdanjosti brez poenostavljanj.

Anton Mlinar

Franjo Šanjek, *Dominikanci i Hrvati. Osam stoljeća zajedništva (13. – 21. stoljeće)*, Kršćanska sadašnjost – Dominikanska naklada Istina, Zagreb 2008, 402 str., ISBN 978-953-11-0382-4.

Knjiga osrednje osebnosti hrvaškega cerkvenega zgodovino-pisja dr. F. Šanjeka, dolgoletnega profesorja na Teološki fakulteti in člana Hrvaške akademije znanosti in umetnosti, ki se je v svetu uveljavil z vrsto izvirnih del o kršćanski skupnosti v srednjeveški Bosni, predstavlja celovito predstavitev mesta skupnosti *ordo fratrum praedicatorum* med Hrvati ter njihove tesne vpetosti v hrvaško kulturno ter še posebej v izobraževalno zgodovino. Knjiga je sad več desetletnega raziskovalnega dela in nekakšna sinteza prispevkov, ki jih je avtor o dominikanski navzočnosti doslej objavil v hrvaški in tuji strokovni literaturi.

Po kratkem uvodu o začetkih reda ter izvirnosti pastoralnega delovanja, ki jih je v Cerkev prenesel kastilski kanonik Dominik de Guzman, nas avtor temeljito seznanj s prihodom dominikancev v hrvaški prostor, z njihovim

širjenjem, prevzemanjem novih oblik evangeljskega oznanjevanja, pridigarstvom in posebej z organiziranjem različnih oblik izobraževanja, potem ko je drugi generalni kapitelj reda v Bologni leta 1221 pod vodstvom sv. Dominika sklenil, da ustanovi prve samostane v hrvaškem in ogrskem kraljestvu (prvi dominikanci so prišli v Koper leta 1221, od tam so se naselili v Novigradu, Poreču, na Brijunih in v Verudi). V nadaljevanju so se njihove skupnosti razširile v Dalmacijo in v notranjo Hrvaško, poseben pomen pa so pridobili na področju bosanskega kraljestva, kjer so svojo pridigarsko dejavnost usmerjali med tamkajšnjo bosensko Cerkev. Besedilo nas seznanj z njihovo organiziranostjo (dodan je seznam provincialov in vikarjev) in z različnimi oblikami dejavnosti. Posebno poglavje je namenjeno pregledu prispevka dominikancev pri razvoju hrvaškega šolstva. Blaženi Avguštín Kažotić, ki je študiral na pariški univerzi in bil zagrebški škof (1303-23), je v Zagrebu ustanovil katedralno šolo, prvo višjo šolo v hrvaškem prostoru, na kateri sta delovali artistična in teološka fa-

kulteta, leta 1495 pa so dominikanci v Zadru ustanovili *studium generale*, ki je imel univerzitetne pravice in pooblastila; gre za najstarejšo univerzo na hrvaškem področju. Vsak dominikanski samostan je slovel po bogati knjižnici. Kot posebne oblike pastoralnega delovanja dominikancev med Hrvati pokaže oznanjevanje Božje besede, delo za krščansko edinost ter dejavnosti med Hrvati izven domovine (tu pogrešamo oris dela, ki ga je v župniji Božjega učlovečenja v San Franciscu opravil dr. Janko Žagar). Zanimivo je poglavje, ki govori o vlogi dominikancev in inkvizicije na hrvaškem področju, zlasti na področjih, kjer se je razširila heterodokсна bosenska Cerkev (tukaj je prihajalo do napetosti glede inkvizitorskih pristojnosti med frančiškani in dominikanci).

Drugi del monografije je namenjen pregledu uglednih likov dominikancev na Hrvaškem; avtor ga je poimenoval 'galerija hrvaških dominikancev'. Pri tem gre za predstavitev pomembnih članov redovne skupnosti, ki so se v zgodovino zapisali kot ugledni znanstveniki, pisci, nosilci visokih cerkvenih služb, diplomati in javni delavci. Ker so njihovi prispevki obogatili številne cerkvene skupnosti po Evropi in dali prispevek pri pomembnih cerkvenih dogodkih (npr. na papeškem dvoru v Avignonu, na tridentinskem cerkvenem zboru), imajo orisi splošen evropski pomen. Hkrati nam dodatno osvetli-

jo vlogo reda pridigarjev, ki so jo imeli v osmih stoletjih navzočnosti na hrvaških tleh.

Tretji del knjige obsega leksikon hrvaških dominikancev z osnovnimi podatki za vsakega od njih. Čeprav so pri nekaterih imenih le skopi podatki, pri drugih bolj obilni, pomeni leksikon važno referenčno mesto za vse, ki se bodo zanimali za cerkveno in tudi bolj splošno zgodovino hrvaških dežel in se bodo srečevali z imeni dominikanskih redovnikov.

Kot se za pravo znanstveno monografijo spodobi, so dodani bistveni sestavni deli: pregledna bibliografija, kronološki pregled dogodkov na Hrvaškem in v Evropi, povezanih z dominikansko redovno ustanovo (tu tudi izvemo, da je bila konec leta 2007 in na začetku 2008 v Zagrebu postavljena obsežna razstava z naslovom 'Dominikanci na Hrvaškem'), daljši povzetek v angleškem jeziku, kazala osebnih in krajevnih imen ter slovar tehničnih izrazov.

Bogato ilustrativno gradivo, ki obsega osebne in krajevne fotografije, zemljevide, statistične tabele, časovne preglednice in drugo je bistvena dopolnitev besedila. Pri tem ima dodatno vrednost priloženi zemljevid s pregledom vseh krajev, kjer so na Hrvaškem in v soseščini nekoč in danes delovali duhovni sinovi sv. Dominika. Za slovenski prostor so navedeni samostani v Koprju (konec 14. stol.), na Ptujju (1230-konec 18. stol.), Novi Klo-

šter pri Žalcu (1453-konec 18. stol.) ter Žalec (od 1965) in Petrovče (od 1975), niso pa navedeni kraji, kjer so na Slovenskem

v preteklosti bile redovne skupnosti dominikank.

Bogdan Kolar

Neil C. Manson in Onora O'Neill, *Rethinking Informed Consent in Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, XI+221 str., ISBN 970-0-521-69747-7.

Obveščeni pristanek je osrednje vprašanje sodobne biomedicinske etike. Knjiga Mansona Neila in Onore O'Neilla je nekakšno vmesno poročilo o prizadevanjih, da bi se to načelo odločanja v praktični etiki čimbolj uveljavilo, in problemi, ki jih je to načelo odprlo. Nekatero težavo, ki izvirajo iz obveščenega pristanka, sodijo že med kronične. Avtorja v se knjigi lotila tega vprašanja z namenom, da pokažeta, zakaj obveščeni pristanek ne more biti povsem specifična novost in zakaj uveljavitev pristanka ne pomeni vedno etično boljšega ravnanja. Obveščeni pristanek je namreč odprl nova vprašanja, med katerimi je zlasti komunikacija med pacientom in zaposlenimi v zdravstvu.

Poleg kazala, predgovora in zahval na začetku (I–XIV) ter seznama literature in imenskega ter stvarnega kazala na koncu (201–212) obsega natanko 200 strani strokovnega besedila, razdeljenega v osem poglavij, od katerih zadnje velja za epilog.

Prvo poglavje (*Consent: Nuremberg, Helsinki and beyond*) je zgodovinsko. Obveščeni pristanek ima dolgo zgodovino v liberalni politični teoriji in ekonomiji, katere korenine segajo v evropsko razsvetljenstvo. Bistvo izročila o družbenem dogovoru je zahteva, da prostovoljni pristanek legitimira dejanja, ki bi bila v drugačnih okoliščinah nesprejemljiva. Legitimira tudi nekatera dejanja oblasti. Tudi ti vidiki obveščenega pristanka so bili v novejši zgodovini predmet poglobljenih etičnih razprav. Te razprave so vplivale tudi na preverjanje obsega obveščenega pristanka v biomedicinski etiki, ki je ena od tem v zahodni medicinski in raziskovalni etiki, o katerih se največ diskutira. Obveščeni pristanek v biomedicinski etiki je najprej pomenil predvsem zahtevo po radikalnem premisleku o medicinskih raziskavah v Nemčiji v času nacističnega režima, postopoma pa se je uveljavil kot 'izgovor' – podobno kot v ekonomiji in politiki – v klinični in raziskovalni praksi ter v širokem obsegu tudi na zakonodajnem in urejevalnem področju, kadar je šlo za upravljanje zdravniških informacij in uporabo človeških tkiv in organov. Skratka, obveščeni pristanek

se je tako uveljavil, da se vprašanje o njegovi veljavnosti postavlja le redko. V prvem poglavju zato avtorja predstavitva obveščeni pristanek z vidika njegovega namena, standardov, ki jih uveljavlja, opravičenja in urejevalnega načela. Vsi štirje vidiki so se v zadnjih treh desetletjih močno spremenili. Nürnberški kodeks je opredelil normo za obveščeni pristanek. Pri njem morajo vpletene osebe imeti legalno možnost dati pristanek in da lahko odločajo tudi s subjektivnega zornega kota brez prisile, nepoštenosti, prevare, pretiranega pričakovanja ali kake druge oblike prisile ali siljenja; imeti morajo zadostno spoznanje in razumevanje, da bo njihova odločitev zavestna in hkrati jasna; to pomeni, da mora izvajalec človeku, ki bo vključen v kak postopek, natančno razložiti naravo, trajanje in namen poskusa, metode in sredstva, s katerimi se bo izvajal, tveganja in morebitna presenečenja ter vse morebitne ali verjetne posledice za njegovo zdravje. Nürnberška 'idealna okoliščina' je sčasoma postala izgovor, ki je znan iz ekonomije oziroma družbenega dogovarjanja, da se tistemu, ki hoče, ne more zgoditi krivica s tem, kar hoče (*volenti non fit iniuria*). Avtorja potem ugotavljata, da se je idealna oblika obveščenega pristanka, katerega namen je bil v začetku zaščititi osebo v raziskovanju, začela spreminjati glede na to, da se je načelo razširilo na medicinsko prakso in da so se spremenili tudi

standardi samega pristanka. Helsinška deklaracija, nazadnje potrjena leta 2004, postavlja nove zahteve glede izrecnega in specifičnega pristanka: če obveščeni pristanek ne ščiti samo pacienta, pač pa tudi raziskovalca, je vprašanje o problematičnosti načela utemeljeno. To ne pomeni, da bi bilo treba zaradi težav ukiniti ali prekiniti veljavnost tega načela, pač pa razvijati nov pristop k reševanju tega področja.

V drugem poglavju preverjata obveščenost z vidika komunikacije (*Information and communication: the drift from agency*, str. 26–25). Zdi se, da lahko na tej točki prihaja do dvoumnih tolmačenj, kaj je sploh obveščeni pristanek. Avtorjema se zdi nemogoče, da bi lahko pristanek ščitil obe strani. Dvoumno je zlasti to, da se obveščeni pristanek zahteva iz etičnih razlogov. Razlog za zahtevo je lahko le procedura, ne pa etičnost izvajanja. To namreč pomeni, da bi moralo obveščanje vpletenih dosežati etične standarde. Avtorja namreč vidita, da današnje obveščanje na medicinskem oz. znanstvenem področju neredko podcenjuje in zapostavlja mnoge vidike komunikacije, vključno s samim dejanjem komuniciranja. Sedanji standardi obveščanja vključujejo nekatere dejavnike (raziskovalce, zdravnike, genetske svetovalce itn.) in njihovo obveščanje o nekaterih rečeh (raziskovanje, ukrepi, cene, koristi, tveganja, alternative) konkretnim osebam (morebitnim osebam v raziskavah, bolnim lju-

dem, ki soodločajo o ukrepih itn.). Obveščeni pristanek se zahteva zaradi spoštovanja avtonomije in upoštevanja 'obveščene svobode'; podpira individualno odločitev in ne pomeni splošnega pooblastila. Glede na to avtorja govorita o informacijah prvega in drugega reda, o informacijah, ki zadevajo cilje in strokovno opravičenje ciljev, o informaciji kot dejanju, vsebini in poteku, o neskritosti (resnici) in morebitnih metaforah, o informiranju, ki je odvisno od konteksta, in informiranju, ki je odvisno od norm, o informiranju, ki je (mora biti) racionalna in (diano) etična naloga oziroma postopek, ki ga je mogoče kadarkoli prekiniti (to pomeni, da ga je mogoče kadarkoli preveriti v analitičnem smislu), o informiranju, ki mora biti 'referenčno neprepustno' (pomeni, da uporaba metaforike in semantike ne sme zvrčati pozornosti z bistva), o informiranju, ki mora v polnosti upoštevati osebo, ki se ji sporoča.

Avtorja v tretjem poglavju (*Informing and communicating: back to agency*) analizirata ugotovitev, da se je treba v sedanjem času posvetiti predvsem komunikaciji kot dejanju oziroma dejavnosti. Celotno poglavje (str. 50–67) namenita analizi modela komunikacije, v katerem se izmenjavata postopek in vsebina, in ga dopolnjujeta z modelom komunikacije kot dejavnostjo (*práxis*). V prejšnjem modelu je tisti, ki obvešča, 'obrtnik', informacija pa je njegov 'produkt'; v drugem je človek, ki

obvešča, oseba, ki z informiranjem izraža sebe kot človeka, obenem pa ga obveščanje oblikuje kot človeka. V četrtek poglavju (*How to rethink informed consent?*, str. 68–96) je to osnova za ponovni premislek o obveščnem pristanku. Kaj opravičuje obveščeni pristanek? Prvotni namen je bil, da bi zaščitil svobodo. Toda utemeljevanje obveščnega pristanka s svobodo je problematično. Problematične so zlasti minimalistične opredelitve avtonomije, kot je na primer svoboda izbiranja, in sicer zaradi omejenosti same izbire. Prva in največkrat omenjena alternativa je 'racionalna' avtonomija, po kateri naj bi šlo samo za obveščeno, razumno in učinkovito izbiro. Toda obveščeni pristanek je problematičen tudi zaradi prvotnega mnenja, da opravičuje nekaj, kar bi bilo sicer nesprejemljivo. Kaj je tisto nekaj? Avtorja ugotavljata, da je raziskovanje kot eden od razlogov, zakaj se govori o obveščnem pristanku, preprosto potok s 'premajhno strugo', ki često poplavlja. »Ne dvomimo, da je pristanek pacientov in subjektov v raziskavi na invazivne ukrepe zelo pomemben. /.../ Niti ne dvomimo, da manjša asimetričnost med močjo in informacijo, ki je pogosta v kliničnih in raziskovalnih praksah, lahko izpostavi paciente in subjekte v raziskavi hudim zlorabam, če olajša prelom zahteve, ki izhaja iz pristanka. /.../ Zato se želimo premakniti od ponovnega premisleka o pristanku k premisleku o njegovih ciljih. /.../ Kot smo videli, so zahte-

ve, ki jih postavlja pristanek, daleč od tega, da bi bile etično temeljnega pomena» (str. 79 sl.). Avtorja se sprašujeta, kaj je z dejanji, ki bi bila sicer napačna, če ne bi bilo obveščenega pristanka. Več kot domneva je, da je problematičnost ciljev eden glavnih vzrokov, da se med vpletenimi ne vzpostavi komunikacija in da namesto izogibanja etičnim in pravnim normam ne ponuja enakovrednih standardov. Ta uvid je dokaj presenetljiv, pokaže pa tudi, da je opredelitev avtonomije kot izbiranja bistveno preozka.

V petem poglavju (*Informational privacy and data protection*, str. 97–129) se avtorja vprašujeta o tem, če je popolna informiranost sploh mogoča. Kot izhodišče jima še vedno služi obveščeni pristanek, ki omogoča storiti nekaj, kar bi bilo v drugih okoliščinah neetično in protipravno. Zato se ne vprašujeta le, za kakšna dejanja in za zaščito kakšnih podatkov pravzaprav gre, pač pa, kakšne obveznosti izhajajo iz obveščene pristanka. Ugotavljata, da gre za kritiko klasičnega modela obveščene pristanka (postopek/vsebina), ki je 'produkt' in lahko po vsej verjetnosti 'pušča' informacije različnega tipa. Problematiko predstavita v okviru angleške zakonodaje (*Data Protection Act*, 1998), ki pa seveda ne more vsebovati komunikativnega elementa oziroma obveščanja v kontekstu zaupanja. Tudi avtorja sta naklonjena temu, da naj bi namesto o obveščene pristanku

govorili o komunikativnem dejanju. Priznati je namreč treba, da imajo osebe, ki so vključene v kak proces, različne informacije o poznavanju dejstev oziroma o načinu, kako priti do podatkov. Tradicionalni model obveščene pristanka obsega tudi diskretne informacije in zato tudi spodbuja k opredelitvi dolžnosti tistih, ki posredujejo informacije oziroma zlahka dopušča skrivanje pomembnih informacij, češ da gre za diskretne informacije, v resnici pa gre za prikrivanje namena raziskovalcev. Tako ravnanje je v nasprotju z merili dobre prakse, čeprav nedvomno obstajajo tudi stvari, katerih zamolčanje v komunikativnem procesu ni neetično.

O takih informacijah govorita avtorja v šestem poglavju (*Genetic information and genetic exceptionalism*, str. 130–153). Spričo genetskih informacij je opredelitev obveščene pristanka kot omogočanje avtonomije posameznika povsem preozka. Znanja o genetiki sama po sebi še ne predstavljajo kake posebne etične relevantnosti. V začetku Projekta človeški genom so raziskovalci predlagali, naj bi genetske podatke posebej zaščitili, ker naj bi bile genetske informacije po naravi drugačne od drugih oblik osebnih informacij. Genetske informacije so pridobljene iz posebnih virov in obsegajo podatke, ki jih je v smislu t. i. genetske izjeme (*genetic exceptionalism*) morda treba zamolčati oziroma zamolčanje pretehtati v okviru komunika-

cijskega procesa. Razlog za to ni le veliko večja verjetnost napovedovanjakot v drugih oblikah diagnosticiranja in prognoziranja, pač pa tudi nova raven zaupanja med zdravnikom in pacientom oziroma med raziskovalcem in raziskovano osebo.

V sedmem poglavju (*Trust, accountability and transparency*, str. 154–182) si avtorja zastavljata vprašanje, kako naprej. Obveščeni pristank ni univerzalno zdravilo. Odpove vedno, kadar je posameznikova sposobnost premajhna, da bi razumel pomembne podatke o sebi. Odpove tudi v primerih, ko je sicer raziskovana oseba sposobna dojeti informacije, pa so te zanj tako hude, da bi bilo bolje, ko jih ne bi poznala. Možnosti, da obveščeni pristank odpove, je še več. Če bi obveščeni pristank veljal samo delno v opravičevanju kliničnih ali raziskovalnih praks, bi se znašli pred hudimi problemi. Ali naj to pomeni, da bo treba bistveno zmanjšati raziskovanje in operacijske posege, da bi zadostili standardom obveščene pristanka? Avtorja menita, da bi kakršno koli zaustavljanje prakse zaradi težav, ki nastajajo z obveščnim pristankom, teh težav ne rešilo, pač pa bi jih še poglobilo. Za medicinsko klinično in raziskovalno prakso je problematična socialna, politična in ekonomska zgodovina obveščene pristanka, ne pa elementi, ki utemeljujejo razvoj relevantnih vsebin obveščene pristanka, kot so prištevnost, zanesljivost, transparentnost in zau-

panje. Dejstvo je, da je katerakoli oblika obveščene pristanka boljša od paternalizma.

Avtorja v posebnem poglavju predlagata nekatere teme za prihodnjo razpravo o obveščnem pristanku. Poudarjata, da je treba na obeh straneh tradicionalnega gledanja na obveščeni pristank (nihanje med posredovanjem informacij in odločanjem) poglobiti komunikacijski prenos oziroma zagotoviti, da bo prenos informacij na eni strani pomenil ustrezen standard sprejemanja informacij. Velik pomen pripisujeta predhodnemu ugotavljanju minimalne osebne avtonomije; po njunem mnenju gre pri obveščnem pristanku za sposobnost vpletenih oseb, da zavrnejo kak predlog in odrečejo sodelovanje. Glede na to, kot je bilo mogoče spoznati že v predhodnih razpravah, predlagata v razpravo štiri minimalne standarde obveščene pristanka: 1. standarde soglašanja – ti bi morali stremeti k 'popolnemu specifičnemu pristanku'; 2. ugotavljanje lastne nekompetentnosti glede pristanka; 3. razvrstitev informacij na osebne in ne-osebne; 4. specifična odgovornost raziskovalcev do oseb, ki so pristale na sodelovanje.

Knjiga *Premislek o obveščnem pristanku v bioetiki* je pomemben in praktičen prispevek k razumevanju vloge bioetike v medicinskih odločitvah in razmerja med etiko, medicino in pravom.

Anton Mlinar

Alan Clements (ur.). *The Voice of Hope: Aung San Suu Kyi, Conversations with Alan Clements, Seven Story Press, New York 2008, 332 str., ISBN 978-1-58322-845-6.*

Iz Burme trenutno prihajajo sporočila, ki jih lahko zajamemo v stavku: »Moč nemočnih in aktivizem človeškega glasu; glas vesti.« Aung San Suu Kyi in njena stranka predstavljata eno izmed največjih nenasilnih revolucij modernega časa, čeprav je demokratično izvoljena voditeljica nenasilnega upora v Burmi vse do danes v hišnem priporu in pod strogim nadzorom vojaške hunte.

Knjiga Glas upanja (*The Voice of Hope*) je intervju, ki ga je imel Alan Clements z Aung San Suu Kyi. Intervju odkriva stanje družbe v gospodarsko obubožani ter kulturno in politično pretreseni, a z budistično miselnostjo prepognjeni družbi v Mjan Maru, nekdanji Burmi. Aung San Suu Kyi v pogovoru z avtorjem oziroma urednikom knjige osvetljuje ključne dejavnike ene izmed nenasilnih revolucij modernega časa. Od prve objave knjige je minilo dvanajst let. V rokah imam torej drugo izdajo, ki zaradi nedavnih dogodkov ne le ni izgubila na aktualnosti, ampak je postala manifest. V Burmi je v času vladanja vojaške hunte prišlo do neusmiljenega etničnega čiščenja. Uničenih je bilo več kot tri tisoč vasi. Približno milijon beguncev je zapustilo državo, še vsaj milijon jih je pregnanih z domov in živijo v težkih

razmerah v pragozdu. Alan Clements Aung San Suu Kyi na prefinitiven način zastavlja vprašanja o krivcu in krivdi, zločincu in žrtvi, dejanju in osebi in izpeljuje moralne razloge. Moralna avtoriteta je na strani žrtve, to pomeni, da zločinec vedno težje odpusti žrtvi kot žrtev zločincu. Aung San Suu Kyi opisuje temelje, iz katerih poganja strah nasprotnikov – diktatorskega režima. Ne gre samo za strah pred izgubo oblasti, ampak za sramoto, ki bi doletela nosilce režima, če bi se razkrila zamolčana dejanja. Gre za začaran krog, ki poraja absurdne pojme. Težko si je predstavljati, da se zločinec boji sramote, ki ga bo zadela, ne boji pa se očitkov vesti za dejanja, ki jih je storil. To je toliko manj razumljivo, ker se je Aung San Suu Kyi odločila, da se ne bo zoperstavila strahovladi z namenom maščevanja ali poravnave krivic, pač pa v prepričanju, da je nevarnost, ki jo bo povzročila nenasilna vstaja v prizadevanju za uveljavitev temeljnih človekovih pravic v represivni družbi, manj nevarna, kot varnost in mirno življenje v suženjstvu. Nenasilen odpor je tako postal njena prednostna naloga. Nenasilno gibanje v Burmi je drugačno, kot je bilo Gandhijevo v sosednji Indiji, podobno pa mu je v tem, da temelji na veri v človeško sposobnost za poštenost in sočutje. Umetnost aktivizma Suu Kyi se izraža v osvobodilnem boju, v katerem razen življenja nima na razpolago nobenih drugih sredstev. In njeno življenje po-

meni delovanje. Ni samo stanje uma ali mrtva črka na papirju. Njeno prizadevanje v boju za vzpostavitev demokratičnega sistema je sicer samo kaplja v vesolje, toda na drugi strani je Dogodek, bistveni dodatek k svetovnemu prizadevanju, da bi se premostilo tiranstvo, končalo nasilje in bi se ustvarili pogoji za družbo, ki bi temeljila na svobodi oziroma na temeljnem priznavanju dostojanstva človeške osebe. Nenasilje je za Aung San Suu Kyi tisto pozitivno ravnanje oziroma še bolj mišljenje, ki je edino sprejemljiv način boja za demokracijo. Ob tem se zaveda, da se lahko cilj doseže samo tako, če sta želja in stremljenje po njem oplemenitena z delom. Nenasilja ni mogoče razumeti kot pasivnost. Nenasilje je aktivnost, le da je metoda, ki jo uporablja za doseg cilja, nenasilna. Pomembna je tudi množičnost, toda ljudje, ki se odločijo sodelovati v civilni neposlušnosti, morajo sami prehoditi celo pot nenasilja v sebi, da se lahko odločijo in sprejmejo odgovornost za svoje početje. Z njim namreč postavljajo na kocko vse, kar imajo, svoje življenje. V srcu burmanske revolucije je metafora, ki prižiga upanje, s katero se trudijo razsvetliti totalitarno temo. Odkriva se kot povabilo za vstajo duha in pripravljenost za delovanje. To je s knjigo tudi povabilo za podporo Burmi, povabilo vsem tistim, ki si v svojih okoljih prizadevajo za vzpostavitev pravičnega družbenega sistema.

Alan Clements začne knjigo s predgovorom. Sledi mu izčrpen uvod (str. 15-25), temu pa trinajst poglavij, v katerih niza intervjuje na osnovi vodilnih misli Suu Kyinega boja (15-222). Alan Clements jim dodaja še tri pogovore z drugimi osebnostmi tega boja: U Gambiro, U Kyi Maungom in U Tin Ujem (223-307). Sledi povzete kronološkega poteka dogodkov v novejši zgodovini Mjan Mara (309-323) in seznam spletnih povezav (325-330), ki se nanašajo na to državo. Čisto na koncu se predstavi še Alan Clements.

Način, na katerega je napisana knjiga, bralca spodbudi, da jo prebere od začetka do konca. Literarna oblika intervjuja razprši rdečo nit knjige na vsa poglavja, saj pogovor ni bil sistematičen, ampak je zapisovalec pustil, da je sogovornica govorila brez omejitev. Vendar to ni razlog, zakaj je treba knjigo prebrati od začetka do konca; gre za njeno sporočilo. Vsebinsko pogovorov lahko povzamemo kot neskončno zaporedje pogovorov edinstvene ženske same s seboj, podobno nenehni molitvi, s katero vztraja pri svoji odločitvi in ki jo je ubesedila tudi za tiste, ki bi radi kaj več zvedeli o trenutno verjetno najbolj znani politični odpadnici na svetu, ki je hkrati tudi Nobelova nagrajenka za mir in voditeljica nenasilnega upora za pravico, svobodo in demokracijo burmanskega ljudstva. Alan Clements v knjigi predstavlja tudi svoje videnje zgodovine

te države in trenutnega stanja v Mjan Maru, hkrati pa skrbno pazi, da bi lahko bralec videl razmere tudi skozi oči voditeljice nenasilnega gibanja Aung San Suu Kyi. Njeno temeljno sporočilo je samoodgovornost, sposobnost sprejeti odgovornost za svoje življenje, ne le za posamična dejanja, sposobnost, ki izvira iz budizma in jo je Suu Kyi razvila v politično ideologijo, ki ima visoko moralno in intelektualno vrednost tako za prebivalce Mjan Mara kot za ljudi izven te države. Vloga budistične filozofije, ki verjame v transformacijo negativne izkušnje v njeno pozitivno nasprotje, se jasno odraža v nenasilni metodi, ki jo uporablja Aung San Suu Kyi in njena stranka. Aung San Suu Kyi ne verjame v oborožen upor. Ta se opira na tradicijo, da tisti, ki najučinkoviteje rokuje z orožjem, upravlja z močjo. Svojim nasprotnikom ne želi hudega, pač pa jim želi pomagati. S svojim življenjem razkraja sovražstvo. Zaveda se, da je za nenasilne spremembe potrebno dozeti kot človek; povedano drugače: sprememb se ne da izsiliti. Izraža spoštovanje do nasprotnika ne glede na njegovo držo. Njeno življenje kaže na izjemen občutek za spoštovanje posameznika brez razlike, ali gre za nasprotnika ali somišljenika. Z nenasilnimi spremembami ne želi spremeniti samo obstoječega sistema, ampak dojemanje ljudi. Ko je moč skoncentrirana v rokah enega človeka, nezaupanje postane smrtonosno.

Strah in zatiranje postaneta predirljiva do te mere, da ljudje izgubljajo dostojanstvo in samospoštovanje. Suu Kyi v svoji domovini odkriva to, kar se je zgodilo v totalitarnih režimih v Evropi, ki jim je uspelo vcepiti ljudem strah v kosti do te mere, da so postali nemočni in neučinkoviti. Vidi, da je največja nesreča v tem, da se ljudje ne zavedajo, da imajo prihodnost v svojih rokah in da jo lahko spremenijo na bolje, če se tako odločijo. Potreben je drugačen način razmišljanja, ta pa bo imel za posledico drugačen način dojemanja sveta. Aung San Suu Kyi se zanaša na to, da je notranja moč temelj burmanskega nenasilnega osvoboditvenega gibanja. Ta predstavlja njeno duhovno trdnost, da je to, za kar si prizadeva, dobro, čeprav se sadovi tega dela še ne vidijo. S svojim načinom dojemanja sveta in odnosom do nasprotnikov želi spodbuditi kritičnost ljudi, da bi se iz pohlevnih služabnikov prelevili v samozavestne in odgovorne državljane. Svoje nenasilno prizadevanje je poimenovala 'duhovna revolucija'; represija, ki so ji ljudje podvrženi, namreč ni samo politična in socialna. V srcu burmanske duhovne revolucije nekdo nenehno prižiga svečo upanja in skrbi, da ne bi ugasnila. Luč je povabilo k vstaji duha.

Knjiga je tako nekakšna zbirka nasvetov za tiste, ki so v podrejeni situaciji in se zatekajo k uporabi nenasilnih metod ali pa šele iščejo način za izhod iz podreje-

nosti. Tu je mišljen vsakdanji človek, ki se trudi ohranjati notranji mir, ko je ta že vzpostavljen, in ki je občutljiv za kršenje pravic osebe, zlasti za tiste krivice, za katere se zdi, da jih je mogoče 'pomesti pod preprogo'. Ob branju knjige se povsem nehoče porodi občutek, da se je Mjan Mar izčrpal v svojem prizadevanju in da v državi vlada 'status quo', za katerega ne kaže, da bi se lahko v bližnji prihodnosti spremenil v kaj bolj optimističnega. Zdi se tudi, da nekateri dogodki, ki smo jim priča, še podaljšujejo agonijo neskončnega strahu, ki ga režim – ki temelji na strahu – razume kot reševanje politične in družbene identitete izčrpane države. Suu Kyi ne glede na to mračno vizijo postavlja v središče nenasilni boj za demokracijo, ki je boj za dostojanstveno vsakdanje življenje. V tem je pomemben prispevek knjige, da kaže, da političnega sistema ni mogoče ločevati od vsakdanjega načina življenja. Bistveni element medsebojne povezave je vzporedno opisovanje nenasilnega prizadevanja in s tem povezanega trpljenja. Alan Clements vidi v tem še globlje skoraj tragično sporočilo, da namreč trpljenje ni bilo prepoznano kot takšno. Toda preteklosti se ne da izbrisati, če je ta del sedanosti. Če bi jo izbrisali, bi ostala samo prizadetost in nezadovoljstvo tistih, ki so veliko trpeli in praktično vse izgubili. Čeprav se Aung San Suu Kyi prizadeva, da bi se spremenili vsi, tudi samodržci v uniformah, se

zaveda pomembnosti preobrazbe potem, ko nastopijo bolj pravične razmere. Dobro pozna razmere v državah, v katerih je bilo po padcu diktatur mogoče sprožiti pravično obsodbo tistih, ki so zagrešili nasilje. V Burmi vlada tako kruta neenakost, da so proti demokraciji tudi ljudje, ki trpijo zaradi režimskega nasilja, se pravi tisti, ki si zanjo prizadevajo. Zaradi skoraj brezupnih razmer Aung San Suu Kyi v svojih odgovorih pogosto izpostavlja prizadevanje za resnico. Želi spoznati dejstva, prepoznati dileme, izredno kritične razmere na področju izobraževanja in podobno. Njen cilj je predvsem izobraževati za nenasilje, in sicer ne samo v družbenem življenju, ampak tudi v medsebojnih odnosih, zlasti v odnosu do najbližjih in do samega sebe. Sporočilo Aung San Suu Kyi temelji na tisti svobodi posameznika, ki ga usposablja, da je svoboden zlasti spričo nevarnosti, ki pretijo svobodi v Mjan Maru, da ne odgovori instinktivno, ampak premišljeno. Svoboda se izraža v brezpogojnem varovanju in omogočanju temeljnih človekovih pravic, med katerimi sta tudi svoboda izražanja in združevanja. Človekove pravice so orodje v človekovih rokah. Suu Kyi se še predobro zaveda lažne samoumevnosti in vseprisotnosti pravic, ko pravi: »Zasužnjiti je možno samo telo, nikoli duha. Če izurimo svoj um, nas nihče in nič ne more zlorabiti«. Človekove pravice so pridobitev v krhkih poso-

dah. Zato duhovna revolucija Aung San Suu Kyi temelji na zavesti, da sta za spremembe potrebna pogum in disciplina, ki lahko preženeta strah. Pogum je pogoj, da ljudje ravnajo po svoji vesti. Če hočejo tako ravnati trajno, morajo imeti odprte oči in si upati videti, čutiti, stopiti na novo pot. S

te poti ni povratka. Njen motiv delovanja je prepričanje, da je izražanje nenasilnega aktivizma inovativno in unikatno pri vsakem posamezniku. Nenasilje ni kopija. Le tako lahko postane svet boljši in bolj varen.

Simona Šemen

Raymond E. Brown, *Uvod v Novo zavezo*, Mohorjeva družba, Celje 2008, 864 str., ISBN 978-961-218-785-9

Celjska Mohorjeva družba je z izdajo Brownovega Uvoda v Novo zavezo po več kot četrt stoletja, ko smo dobili prvi vsestranski znanstveno-kritični Uvod v Novo zavezo (ur. A. George in P. Grelot, Celje 1982), poskrbela za nadaljevanje tiskanja vrhunske strokovne biblične literature v slovenskem jeziku. Ta monumentalni Uvod je enkraten v več pogledih. Najprej že v tem, da je delo enega samega avtorja, kar je nenavadno za takšno skoraj leksikografsko delo. Prof. Raymond E. Brown (1928-1998), vrhunski katoliški biblicist, ki je bil skoraj 30 let profesor na eni najbolj znanih ameriških protestantskih teoloških fakultet Union Theological Seminary v New Yorku, je želel s tem Uvodom Sveto pismo in zgodnje-krščanska besedila čimbolj približati študentom in vsem, ki so na začetku nekega sistematičnega poglobljanja v Sveto pismo ter jih

spodbuditi k podrobnemu branje Nove zaveze. Zadnji primerljiv katoliški Uvod je leta 1960 izdal Alfred Wikenhauser. Knjiga želi biti drugačna od klasičnih Uvodov (str. 13). Ne želi biti kompendij strokovnih teorij o izvorih sveto-pisemskih besedil, čeprav prikazuje znanstveno literaturo na impresivno izčrpen način, temveč priročnik za lažje razumevanje posameznih knjig Nove zaveze v kontekstu celotnega Svetega pisma in njegovega zgodovinskega ozadja. Kljub obsežni znanstveni literaturi, na katero se sklicuje, obravnava Brown različna tekstna, religiozna, duhovna, cerkvena in teološka vprašanja Nove zaveze na razumljiv način. Ob koncu skoraj vsakega poglavja je dodan razdelek "Vprašanja in problemi za razmislek", v katerem je predstavljen pomen obravnavanega gradiva za sedanjost in je dodana tudi izčrpna bibliografija. Med katoliškimi biblicisti je bil Brown eden prvih, ki je v raziskovanje in interpretacijo Svetega pisma uvajal zgodovinsko kritično analizo. Njegov Uvod zaznamuje

uravnotežen pristop, izbira neka-
kšno srednjo pot med klasičnimi
uvodi, kjer so izpostavljene pred-
vsem različne teorije strokovnja-
kov o obravnavanih besedilih, ter
med komentarji, ki razlagajo vse-
bino posameznih svetopisemskih
knjig. Glavno pozornost posveča
besedilom Nove zaveze, kot jih
imamo danes pred seboj in ne nji-
hovi predzgodovini. Izogniti se
želi kopičenju raznolikih teorij o
virih besedila, ki niso ohranjeni.
Tako raziskovanje je včasih sicer
privlačno in predvsem bolj od-
mevno, nikakor pa ni bolj zane-
sljivo in predvsem ni celovito.
Brownov Uvod se ukvarja v prvi
vrsti s teksti, kakor so nam ohran-
jeni, in le na kratko poda glavne
domneve o nastajanju in različ-
nih možnih oblikah tekstov.

Knjiga je razdeljena na štiri
glavne dele: I. Uvod v razumeva-
nje Nove zaveze (str. 41-124), II.
Evangeliji in njim sorodna dela
(str. 125-407), III. Pavlova pisma
(str. 409-672), IV. Drugi spisi
Nove zaveze (str. 673-798). V
dveh dodatkih so predstavljene
raziskave o zgodovinskem Jezusu
(str. 801-813) ter judovski in kr-
ščanski spisi, ki so povezani z
Novo zavezo (str. 815-824). V pr-
vem delu je treba posebej omeni-
ti razdelka o »Naravi in izvoru
Nove zaveze« ter o tem "Kako bra-
ti Novo zavezo", ki podajata zgo-
dovinski in metodološki okvir
Nove zaveze in njene interpreta-
cije. Predstavljene so različne
analize in pristopi, od tekstnih in
zgodovinskih do retoričnih in na-

rativnih, od liberalnega do social-
nega in feminističnega pristopa.
Vse to naj bi bralcu omogočilo
tudi razumevanje sveta, ki je za
besedilom, ter pomena besedila,
kot so ga želeli sporočiti njegovi
avtorji, vključno s "sensus pleni-
or" – širšim pomenom besedila
onstran dobesebnega. Opis poli-
tičnega in družbenega okolja
Nove zaveze je natančen, a tudi
nestrokovnemu bralcu dojemljiv,
prav tako kot opis verstev in filo-
zofij v času Nove zaveze, ki prina-
ša dokaze iz časa pred l. 100 po
Kr. Medtem ko je Brown skepti-
čen do Jezusove rabe grščine ali
njegovega stika s helenistično
kulturo, močno poudarja pomen
te kulture za prve bralce novoza-
veznih besedil.

Brownova analiza evangelijev
vključuje koristno razlikovanje
med 1) gradivom o Jezusu (pri-
povedi o otroštvu in trpljenju,
zbirke izrekov in zgodbe o čude-
žih) in 2) evangeliji (celotnimi
pripovedmi o Jezusovem javnem
delovanju, njegovi smrti in vsta-
jenju). Prav tako razlikuje med
"dejanskim Jezusom" (1-33 po
Kr.), o katerem informacije niso
na razpolago, "zgodovinskim Je-
zusom" (33-66 po Kr.), ki je kon-
strukt strokovnjakov, in Jezusom
evangelijev (66-100 po Kr.), kot
je predstavljen v zapisanih evan-
gelijih. Zadnja podoba temelji na
povstajenjskih prikazovanjih in je
prilagojena nepalestinskemu ju-
dovstvu in kulturi (str. 134-136).
Zapisana je z namenom, da bi bu-
dila vero. Razlike med evangeliji

je potrebno spoštovati, ne pa zamisliti s harmonizacijo (str. 139). Brown sicer potrjuje obstoj vira Q in stalno vitalnost ustne tradicije izven Mr, kljub temu pa je skeptičen glede konstruktov o t.i. Q-skupnosti, ali o določevanju različnih stopenj razvoja Q-tradicije. Na splošno je prepričan, da je potrebno bralcem Svetega pisma najprej pokazati, kako mikavne so te knjige in kako govorijo o človekovem življenju in skrbih, pogosto sporna vprašanja virov, piscev, datacije itd. pa postaviti na konec razprav. Tako je Brownova analiza posameznih enot skoraj že mali komentar, kar bo prispevalo k temu, da bo branje Nove zaveze z Uvodom razumljivo in prijetno.

Lk in Apd sta v Uvodu obravnavana v zaporednih poglavjih (9 in 10), kar izpostavi klasično prepričanje o enotnem avtorstvu. Kljub temu pa so relativno malo pozornosti deležne Lukove teme o obrobni in izključenih. Brown vidi namen Apd v poglobljanju krščanskega samorazumevanja in usposabljanju vernikov za soočenje s sovražnostjo s strani rimskih in judovskih voditeljev. Močno poudari pomen zbora učencev v Jeruzalemu, ki je postavil standarde za udeležbo poganov v skupnosti. Predstavi ga kot "najpomembnejše zborovanje, kar jih je bilo v zgodovini krščanstva, kajti zbor v Jeruzalemu (15,4-29) je posredno odločil, da bo hoja za Jezusom kmalu prestopila meje judovstva in postala ločena religi-

ja, ki bo segla do koncev zemlje" (str. 313).

Ne preseneča, da so najbolj temeljito in poglobljeno v tem Uvodu obravnavani Janezovi spisi. Brown ima namreč obsežno bibliografijo s tega področja in je tudi avtor mojstrskega komentarja o Janezu v dveh delih. Po njegovem mnenju je ozadje termina »logos« judovska modrostna tradicija. Obširno predstavi pomen starozaveznih praznikov za razumevanje Jezusovih znamenj in bibličnih simbolov za spoznanje Jezusove vloge v Božjem načrtu. Janezovo tradicijo vidi še posebej ohranjeno v skupnostih, ki jih zaslutimo preko Janezovih pisem. Te se namreč soočajo z nevarnostjo odpada in razkolništva, kjer se kažejo nastavki drugačnega kristološkega nauka.

V tretjem delu obravnava Brown Pavlova pisma, ki jih deli na pristna in devteropavilinska. V Uvodu prinaša 1) razširjeno in poglobljeno študijo o "epistolarnih" značilnosti novozaveznih besedil, 2) študijo o Pavlovem življenju in 3) o rekonstrukciji njegove teologije (str. 411-453). Obdelana so vprašanja, kot so: kako vzpostaviti dokaze iz Pavlovih pisem in Apd? Je bil Pavel dosleden? Kakšen je bil njegov odnos do judovstva? Je bil enkraten? Je on ustvaril visoko kristologijo? Kaj je središčno njegove teologije? Brown pokaže, kako pomembno za razumevanje vsakega posameznega Pavlovega pisma je zavedanje ozadja, njegovega ukvarjanja s

temi skupnostmi, kot na primer liturgični in vodstveni spori s Korinčani. Z občutljivostjo in izkušnjami obravnava kritične teorije in kristološka vprašanja, kot na primer tista v Pismu Filipljanom 2-3. Brown se ustavlja tudi ob razlikah v obravnavanju vprašanj v pismih Rimljanom in Galačanom. Obenem opozori na razlike med Pavlovimi stališči o vprašanih cerkvene organizacije in pravilih skupnosti ter o vprašanih vere v pastoralnih pismih in v pristnih Pavlovih pismih. Izstopa tudi pogljobljena razprava o vprašanju navdihnjenja Svetega pisma, ki temelji na 2 Tim 3,15-16. Brown vidi prvotni poudarek manj na izpostavljanju navdihnjenosti vseh svetopisemskih odlomkov, kakor na koristnosti navdihnjenega Svetega pisma za življenje »Božjega človeka« (3,17). Prepričan je, da za Pavla Izrael ni nadomeščen z Božjim klicem novemu ljudstvu po Kristusu, temveč ohranja svojo vlogo. Pri izbiri pisma za podrobnejše preučevanje priporoča posebej Prvo pismo Korinčanom, kjer lahko bralci hitro zaznajo tudi probleme njihovega časa in življenja.

V analizi zelo kompleksne Knjige razodetja uspe Brown na razumljiv način predstaviti vrsto različnih strokovnih pogledov na povezavo te knjige s preroštvom in apokaliptiko, na njeno zgradbo in načrt kot tudi njeno simbolično predstavitev zgodovinskih okoliščin maloazijskih Cerkev v poznem 1. stoletju. Poudarja litur-

gične značilnosti knjige in ponuja alternativni pogled na "tisočletje". V nasprotju z dobesednimi pričakovanji milenaristov vidi v njem podobo za zamenjavo trenutnega sveta z božanskim. Sviri tudi pred "fantastično razlago Razodetja v luči današnjih časopisnih naslovov" (str. 796), ki lahko prikrije temeljni namen knjige, da bi namreč pomagala odkrivati Boga prisotnega v vsakem trenutku človeške zgodovine.

Uvod zaključuje kritično soočanjem s še vedno aktualno razpravo o »zgodovinskem Jezusu«, ki bi jo lahko včasih parafrazirali kot "ustvarimo Jezusa po svoji podobi!" Brown sviri z ene strani pred nespametjo, da bi Jezusovo podobo, kot jo prikaže kak strokovnjak ali pa seminar strokovnjakov, razglasili za normo krščanstva, z druge strani pa pred neupoštevanjem zgodovinskih raziskovanj pri razlagi besedil (str. 811). Avtor nikoli ne poskuša prikriti, da je katoličan, in pri razlagi posameznih odlomkov ali vprašanj Nove zaveze pokaže tudi na specifičnost katoliške tradicije. Vseeno pa poudari, da je večino svojega akademskega življenja preživel v poučevanju drugih kristjanov, kot so protestanti, episkopalci ali pravoslavni. To ga je naredilo občutljivega za široko področje krščanskega življenja, verovanja in tudi interpretacije Svetega pisma. Tudi zaradi tega je njegov monumentalni Uvod že deset let nepogrešljiv pripomoček študentom

teologije in drugim izobražen-
cem, ki si želijo pridobiti celovi-
to podobo o vsebini in ozadju
svetopisemskih besedil ter se
kritično soočiti z vprašanji, ki jih

pred teologa, kristjana in sleher-
nega razmišljujočega postavlja
sodobni čas.

Maksimilijan Matjaž