

Letnik 65 leto 2005

1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Jože Krašovec

Etimološka razlaga svetopisemskih imen kot lingvistično in literarno izrazno sredstvo v izvirniku in v prevodih

Terezija Snežna Večko

Prayer at the Start of Action (Neh 1:5-11)

Janez Vodičar

Kateheza v raznoliki in multikulturni Evropi

Marjetka Raušl

*Habermasova teorija komunikativnega delovanja v teološki perspektivi.
Pogovor med Jürgenom Habermasom in teologi*

Angelo Lameri

Sacrosanctum Concilium: una riflessione teologica sulla liturgia e considerazioni a quarant'anni dalla promulgazione

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 65 leto 2005

1

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2005

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Razprave *Articles*

- 5 **Jože Krašovec**, Etimološka razlaga svetopisemskih imen kot lingvistično in literarno izrazno sredstvo v izvorniku in v prevodih *Etymological Explanation of Biblical Names as Linguistic and Literary Devices in the Original and in Translations*
- 43 **Terezija Snežna Večko**, Prayer at the Start of Action (Neh 1:5-11) *Molitve ob začetku delovanja (Neh 1,5-11)*
- 59 **Janez Vodičar**, Kateheza v raznoliki in multikulturni Evropi *Catechesis in the Diversified and Multicultural Europe*
- 73 **Marjetka Raušl**, Habermasova teorija komunikativnega delovanja v teološki perspektivi. Pogovor med Jürgenom Habermasom in teologi *Habermas' Theory of Communicative Action in Theological Perspective. The Discourse Between Jürgen Habermas and Theologians*
- 95 **Angelo Lameri**, Sacrosanctum Concilium: una riflessione teologica sulla liturgia e considerazioni a quarant'anni dalla promulgazione *Theological Reflection on Liturgy. Forty Years after the Promulgation of the Constitution on the Sacred Liturgy*

Poročila *Reports*

- 109 **Anton Mlinar**, Pluralizem v Evropi?, Letna konferenca *Societas ethica*
- 115 **Bogdan Kolar**, XXVI. evropski dnevi v Gazzadi
- 121 **Anton Mlinar**, Konferenca moralnih teologov v Innsbrucku

Ocene *Reviews*

- 127 **Peter Kvaternik**, Norbert Mette, *Katolička pastoralna teologija, Praktička teologija nekoč i danas*, Lepuri-Split 2004, 79 str.
- 130 **Peter Kvaternik**, Paul M. Zulehner, *Kirche umbauen – nicht totsparen*, Schwabenverlag, Ostfildern 2004, 128 str.
- 133 **Bogdan Kolar**, Marija Jasna Kogoj, *Uršulinski samostan v Ljubljani na prehodu iz avtonomije v Rimsko unijo s posebnim poudarkom na šolstvu med leti 1868 in 1918*, Ljubljana 2004, VI + 278 + XIII str.
- 138 **Rafko Valenčič**, Trujillo A. L. in drugi (ur.), *Lexicon. Termini ambigui e discussi du famiglia, vita e questioni etiche*, Pontificio consiglio per la famiglia, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003, 868 str.

- 143 Anton Mlinar**, Richman Kenneth A., *Ethics and the Metaphysics of Medicine. Reflections on Health and Beneficence*, MIT Press, Cambridge/Mass. 2004, X + 222 str., ISBN 0-262-18238-6
- 147 Anton Mlinar**, Kleespies Phillip M., *Life and Death Decisions. Psychological and Ethical Considerations in End-of-Life Care*, American Psychological Association, Washington DC 2004, ISBN 1-59147-067-6

za zgodovino Cerkve na TEOF UL **Prof. dr. Bogdan Kolar**
 naslov: Ob Ljubljani 34, 1110 Ljubljana;
 e-mail: bogdan.kolar@guest.arnes.si

za biblični študij SZ na TEOF UL **Akad. prof. dr. Jože Krašovec**
 naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana;
 e-mail: joze.krasovec@guest.arnes.si

za pastoralno teologijo na TEOF UL **Doc. dr. Peter Kvaternik**
 naslov: Stoženjska 9, 1000 Ljubljana;
 e-mail: Peter.Kvaternik@rkc.si

glavni prevajalec in odgovorni za pripravo liturgičnih knjig pri italijanski škofovski konferenci; **Prof. dr. Angelo Lameri**
 naslov: Piazza Duomo 27, 26013 Crema;
 e-mail: donangelo.lameri@libero.it

za moralno teologijo na TEOF UL **Prof. dr. Anton Mlinar**,
 naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik;
 e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si

v DZ RS zaposljena **Mag. Marjetka Raušl**
 naslov: Dupleška 232 g, 2000 Maribor;
 e-mail: Marjetka.Rausl@dz-rs.si

naslov: Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana **Prof. dr. Rafko Valenčič**
 e-mail: rafko.valencic@guest.arnes.si

za biblični študij SZ na TEOF UL, enota Maribor; **Doc. dr. Terezija s. Snežna Večko**
 naslov: Gregorčičeva 20, 2000
 Maribor; e-mail: terezija.vecko@guest.arnes.si

pri katedri za oznanjevalno teologijo TEOF UL **As. dr. Janez Vodičar**
 naslov: Ob Ljubljani 34, 1110 Ljubljana;
 e-naslov: janez.vodicar@guest.arnes.si

Jože Krašovec

Etimološka razlaga svetopisemskih imen kot lingvistično in literarno izrazno sredstvo v izvirniku in v prevodih

Študija obravnava nekaj primerov svetopisemskih imen, ki jih izvirno svetopisemsko besedilo navaja v jezikovni in literarni obliki ljudske etimološke razlage z uporabo besedne igre. Etimološka razlaga svetopisemskih imen je posebna vrsta etiološke razlage preteklih dogodkov in dejstev. Izraz etiologija uporabljajo v sodobni razlagi Svetega pisma in ga izvajajo iz grške besede *aitía* 'odgovornost, vzrok, razlog'. Izraz etiologija navezujejo na tiste pripovedi ali izročila, ki razlagajo vzrok ali izvor obstoječega naravnega pojava, okoliščine, običaja ali ustanove. Sorazmerno zgodnja svetopisemska izročila vsebujejo tako imenovane naravne ali geološke, etnološke in etimološke, kultne in svetiščne etiologije. Etimološke razlage osebnih imen v Svetem pismu samem so najbolj očitni primeri etiologij. V zgodovinskih knjigah Svetega pisma, največkrat v Genezi, svetopisemski pisatelji pogosto izrecno razlagajo, kako je ime nastalo.¹

Pomen številnih imen je pogosto povezan z nekim dogodkom. Etiologije imen torej osvetljujejo vprašanje, čemu so dali prednost, ko so oblikovali izročilo. Nekatera imena so nenavadna nadomestila za stara imena, katerih etiologija ni več jasna, ali pa so nanjo popolnoma

¹ Za razpravo o problemu svetopisemske etiologije gl. J. Fichtner, *Die etymologische Ätiologie in den Namensgebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*, v: VT 6 (1956), 372-396; J. A. Soggin, *Kultiätiologische Sagen und Katechese im Hexateuch*, v: VT 10 (1960), 341-347; I. L. Seeligman, *Aetiological Elements in Biblical Historiography*, v: Zion 26 (1961), 141-169; A. Ibanez Arana, *La narración etiológica como género literario bíblico: Las etiologías etimológicas del Pentateuco*, v: ScripVict 10 (1963), 161-176, 241-275; B. S. Childs, *A Study on the Formula »Until This Day«*, v: JBL 82 (1963), 279-292; F. Zimmermann, *Folk Etymology of Biblical Names*, v: Volume du Congrès: Genève, VT.S 15, E. J. Brill, Leiden 1966, 311-326; B. O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament*, BZAW 108, W. de Gruyter, Berlin 1968; isti, *Etymological Etiology and the Dt Historian*, v: CBQ 31 (1969), 35-41; L. Sabourin, *Biblical Etiologies*, v: BibTB 2 (1972), 199-205; B. S. Childs, *The Etiological Tale Re-considered*, v: VT 24 (1974), 2-17; F. W. Golka, *The Aetiologies in the Old Testament*, VT 26 (1976), 410-428; 27 (1977), 36-47; A. Strus, *Nomen – Omen*, AnBib 80, Biblical Institute Press, Rome 1978; isti, *Étiologies des noms propres dans Gen 29,32-30,24: Valeurs littéraires et fonctionnelles*, v: Salesianum 40 (1978), 57-72.

pozabili. Ljudske etimologije se pogosto nanašajo na kakšno podrobno prvino zgodbe, ki pa z etimološko razlago pomena imena, ki je predmet razlage, dobi osrednje mesto. Verjetno je, da so ljudske etimologije pozneje dodali pristnemu zgodovinskemu izročilu. Številna imena so spremenili, da bi odražala zgodovinske ali zemljepisne okoliščine. Na splošno velja, da ni mogoče ugotoviti, ali je določena etiologija navdihnila izročilo o dogodku, ki je opisan, ali pa je bila dodana zgodbi, ki je v bistvu pristno zgodovinska. Kljub temu ljudske etimologije pomembno osvetljujejo, kako so nekatera znana imena v resnici razumeli, ne glede na to, kako daleč od zgodovinske resničnosti je bila njihova razlaga. Nenavadne etimološke formulacije so ustaljeni izrazi osebnega pričevanja, ki je bilo dodano sprejetemu izročilu, in tako potrjuje veljavo izročila.²

Ko obravnavamo svetopisemske etimologije, je treba razlikovati med znanstveno in ljudsko etimologijo. Svetopisemske etimologije lahko v najbolj pravem pomenu besede imenujemo ljudske etimologije, ker so zgrajene kot igre z asonancami, s podobnostjo besed in drugimi asociacijami. Imajo pesniško, humoristično ali poučno vlogo. Približno devetdeset primerov v Svetem pismu daje informacijo o okoliščinah, ki so vplivale na poimenovanje oseb, skupin, ljudstev ali krajev, in o razlagi pomena njihovih imen. Številni primeri vključujejo razlago pomena imen, iz česar lahko jasno razberemo, da so svetopisemski pisci v imenih videli izraze, ki sporočajo pomen. Različna izročila o krajevnih imenih so krožila svobodno in neodvisno drugo od drugega. Etiološke etimološke razlage imen v Svetem pismu so sumarične literarne stvaritve, ki se pogosto ne ujemajo z vsemi pomembnimi izročili. Njihov namen ni prava lingvistična presoja glasoslovnih odnosov med sorodnimi jeziki in točnega odnosa do stvarnosti. Njihov glavni cilj je literarna izraba lingvističnih asociacij.

Študija se osredotoča na etimologije svetopisemskih imen, ki se v hebrejskem Svetem pismu pojavljajo v kombinaciji poimenovanja osebe ali kraja in razlage, kako je poimenovanje nastalo. Najpomembnejše je vprašanje, kako so etimološke razlage v jezikovnem in literarnem pogledu izražene v izvirnih besedilih in kako so jih razumeli in posredovali v prevodih Svetega pisma. Pregled prevodov Svetega pisma od antike do danes kaže, da so se prevajalci v zvezi z imeni vedno srečevali z alternativo: transliteracija ali prevod. V tej študiji je posebna pozornost posvečena tistim etimološkim izpeljankam imen, ki so v starih prevodih večinoma prevedena, čeprav so v večini novejših prevodov transliterirana.

² Gl. B. S. Childs, *CBQ* 82 (1963), 279-292.

1. Razlaga imen v svetopisemskih besedilih in literarna kakovost prevodov

Knjiga Geneze je najbogatejši vir primerov, v katerih poimenovanju osebe ali kraja sledi razlaga poimenovanja ali vsaj namig na etimološki pomen poimenovanja: Eva (3,20), Kajn (4,1), Set (4,25), Noe (5,29), Babel (11,9), Izmael (16,11.15), Ata El Roi (16,13), Beer Lahaj Roi (16,14), Adonaj Jireh (22,14), Abram / Abraham (17,5), Saraja / Sara (17,15), Coar (19,20-22), Moab (19,37), Ben Ami (19,38), Izak (21,3-6), Beeršeba (21,31), Adonaj (Jehova/Jahve) Jire (22,14), Ezav (25,25), Jakob (25,26), Edom (25,30), Esek (26,20), Sitna (26,21), Rehobot (26,22), Šiba / Beeršeba (26,33), Jakob (27,36), Betel / Luz (28,19), Ruben (29,32), Simeon (29,33), Levi (29,34), Juda (29,35), Dan (30,6), Neftali (30,8), Gad (30,11), Ašer (30,13), Isahar (30,18), Zabulon (30,20), Jožef (30,23-24), Jegar Sahaduta (31,47), Galed (31,48), Micpa (31,49), Mahanajim (32,2), Peniel (32,31), Sukot (33,17), El Betel (35,7), Alon Bacut (35,8), Ben Oni / Benjamin (35,18), Perc (38,29), Zerah (38,30), Manase (41,51), Efrajim (41,52), Abel Micrajim (50,11). Večina poimenovanj v Genezi spada v jahvistični vir, nekatera se uvrščajo v elohistični vir, samo preimenovanji Abrama v Abrahama in Saraje v Saro v 1 Mz 17,5 in 1 Mz 17,15 spadata v duhovniški vir.

Med drugimi knjigami Peteroknjžja je samo v Eksodusu in v knjigi Numeri nekaj primerov poimenovanj skupaj z bolj ali manj izrecno etimološko razlago; Eksodus: Mojzes (2,10), Geršom (2,22; 18,3), Mara (15,23), Masa in Meriba (17,7), Eliezer (18,4); Numeri: Tabera (11,3), Kibrot Taava (11,34), Meriba (20,13.24; 27,14), Horma (21,3). Besedila, ki poročajo o teh imenih, večinoma pripadajo jahvističnemu viru. V drugih delih hebrejskega Svetega pisma je poročil o poimenovanju oseb ali krajev skupaj z etimološko razlago pomena poimenovanj še manj; Jozue: Gilgal (5,9), Ahor (7,26); Sodniki: Horma (1,17), Bohim (2,4-5), Gideon / Jerubaal (6,32), Ramat Lehi (15,17), En Kore (15,18-19); 1 Samuel: Samuel (1,20, 27), Ikabod (4,21), Eben Ezer (7,12), Sela Mahlekot (23,28, brez razlage), Nabal (25,25); 2 Samuel: Baal Percim (5,20), Perc Uza (6,8), Salomon / Jedidjah (12,25); Prva knjiga kraljev: Kabul (9,13), Samarija (16,24, po navedbi imena Šemer, lastnika zemlje); Druga knjiga kraljev: Sela / Jokteel (14,7); Ruta: Naomi / Mara (1,20); Prva kroniška knjiga: Peleg (1,19); Jabec (4,9-10), Berija (7,23), Perc Uza (13,11; cf. 2 Sam 6,8); Baal Percim (14,11; prim. 2 Sam 5,20); Druga kroniška knjiga: Beraha (20,26).

Poleg poimenovanja oseb in krajev velja omeniti še druga poimenovanja, ki temeljijo na etimološkem pomenu besed: praznika *pesah/pasha* (2 Mz 12,27) in *purim* (Est 9,26) in čudežna nebeška hrana –

mana (2 Mz 16,15.31). V judovskem slovstvu grško-rimskega in rabinškega obdobja se je nadaljevalo svetopisemsko izročilo ljudske etimologije. Imena so pogosto imela pomembno vlogo v eksegezi. Filon Aleksandrijski je na primer navedel etimologijo 166 različnih imen iz hebrejskega Svetega pisma.

Vesetje do ljudske etimologije v antičnem judovstvu je morda eden izmed razlogov, zakaj so antični prevajalci imena raje prevajali, namesto da bi jih prepisovali. Primerjalni pregled prevodov Svetega pisma pa kaže, da so tudi druge okoliščine vplivale pri odločanju, ali ime prevesti ali transliterirati. Na to lahko sklepamo že na temelju dejstva, da so v številnih prevodih prevedena tudi nekatera imena, ki v Svetem pismu niso etimološko razložena (gl. prejšnje poglavje).

V Genezi so imena Kajn, Set, Noe, Izmael, Abram / Abraham, Sara-ja / Sara, Coar, Moab, Izak, Ezav, Jakob, Edom, Ruben, Simeon, Levi, Juda, Dan, Neftali, Gad, Ašer, Perc, Zerah, Manase, Efrajim v vseh prevodih transliterirana skladno z naravo jezikov; imena Eva, Babel, Ata El Roi, Beer Lahaj Roi, Ben Ami, Beeršeba, Betel / Luz, Jegar Sahaduta, Galed, Micpa, Mahanajim, Peniel, Sukot, El Betel, Alon Bakut, Ben Oni / Benjamin, Abel Micrajim so v nekaterih prevodih prevedena ali vsaj kombinirana s prevodom. V knjigah Eksodus, Numeri, Jozue, Sodniki so v vseh prevodih vsa osebna in krajevna imena transliterirana: Mojzes, Geršom, Eliezer, Gilgal, Ahor, Gideon / Jerubaal, Tabera, Kibrot Taava, Meriba, Horma, Bohim, Ramat Lehi, En Kore. V Samuelovih knjigah, knjigah kraljev, v Ruti in v kroniških knjigah so v vseh starih in novejših prevodih vsa osebna imena, pa tudi nekatera krajevna imena transliterirana: Samuel, Ikabod, Nabal, Samarija, Sela / Jokteel, Peleg, Jabec, Berija. Toda večina krajevnih imen je v nekaterih starih prevodih prevedena, sestavljena imena vsaj delno: Eben Ezer, Sela Mahlekot, Baal Peracim, Perc Uza, Jedidja / Salomon, Kabul, Naomi / Mara, Beraha.

Presenetljivo je, da so skoraj vsa osebna imena dosledno transliterirana, medtem ko so vsaj v nekaterih starih prevodih skoraj vsa krajevna imena prevedena. Težko je ugotoviti, kaj je razlog za takšno stanje. V nadaljevanju bomo po ustreznem redu knjig v hebrejskem kanonu posamično ali po skupinah analizirali imena, ki so v starih prevodih Svetega pisma večinoma prevedena. Značilnost ljudske etimologije v Svetem pismu je vzročna zveza med določenim dogodkom in poimenovanjem osebe ali kraja. Način razlage razlogov za poimenovanje ljudi ali krajev poraja neke vrste trdne literarne vzorce: dogodek / poimenovanje in nasprotno. Takšni vzorci niso brezciljne, poljubne ali naključne konstrukcije, temveč premišljena literarna sredstva. Etiološka izpeljava imen v večini primerov vpleta v pripoved besedno igro, ki v svetopisemskih besedilih izraža bistvo dogodka in iz-

peljave imena. V Svetem pismu so etimološke razlage imen umetnostne stvaritve piscev, ki so bili obdarjeni z veliko nadarjenostjo za literarno oblikovanje; so jasna znamenja literarnega namena, da se v izvirnih besedilih ustvarijo literarne besedne igre. V središču je verovanje, da je ime, ki je bilo dano skladno s specifično zgodovinsko okoliščino, enkratno v izvoru in pomenu. Ta namen je brez dvoma vplival na zgodovino izdajanja besedil, kajti svetopisemskim piscem je šlo bolj za literarne kakor za lingvistične premisleke, ko so posredovali lingvistično etimologijo in razlage imen. Iz vseh teh razlogov so te literarne strukture preizkus literarne ozaveščenosti in sposobnosti prevajalcev. Vsaka ocena prevajalske tehnike bi torej morala posebej paziti na literarno kakovost prevodov. Ugotavljanje, do kakšne mere je literarna zgradba ljudske etimologije iz izvirnika ohranjena v prevodih, je torej poglobitveni namen te študije.

2. Etimološki prevod dveh poimenovanj Eve

Po jahvistični pripovedi o stvarjenju (1 Mz 2,4b-25) je Adam dal svoji ženi rodovno ime (v. 23): »Ta se bo imenovala Možinja (*'iššāh*), kajti ta je vzeta iz Moža (*mē'iš luqqāhāh-zō't*).« Targumi niso ohranili besedne igre, ki temelji na jasnem jezikovnem razmerju med opisnima imenoma Moža in Žene. TgO je izbral besedi *'itātā* 'žena, soproga' ... *mibba'ālāh* 'iz njenega soproga', čeprav je beseda *'iš* v rabi v aramejščini. Prevod TgO morda vključuje idejo, »da Žena ni vzeta iz katerega koli moža, temveč izključno iz njenega soproga.«³ Toda izraz *mibba'ālāh* 'iz njenega soproga' hkrati ruši besedno igro in spreminja pomen z rabo zaimenske pripone. TgN in TgPsJ imata besede *'ittā* 'žena, soproga' ... *miggeber* 'iz moža'. Tudi LXX je porušila besedno igro, s tem ko je besedilo prevedla: *haútē klēthēsetai gynē hōti ek toū andrōs autēs elēmphthē haútē* 'imenovala se bo žena, kajti vzeta je bila iz moža'. Simah je besedno igro obdržal s tem, ko je hebrejske besede prevedel z besedama *andrís/andrós*, ta dvojica pa je bila prevzeta tudi v MGK. Teodotion je ustvaril izvorno besedno igro s tem, ko je nadomestil etimologijo izvirnih besed: *lēpsis* 'vzetje' (ker je bila vzeta - *elēmphthē* iz moža). Vg je ohranila besedno igro z uporabo para *virago* ... *de viro: haec vocabitur virago quoniam de viro sumpta est.*⁴ Hieronim je s presenetljivo stvaritvijo besedne igre očitno vplival na

³ Gl. M. Aberbach in B. Grossfeld, *Targum Onkelos to Genesis*, Ktav / Center for Judaic Studies, Denver 1982, 32, op. 23.

⁴ Gl. razlago Hieronima in nekaterih starih avtorjev, ki jih navaja F. Field, *Origenis Hexapla quae supersunt sive Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta* I, G. Olms, Hildesheim 1964, 15, op. 31.

LUB in številne prevode, ki temeljijo na LUB. Omeniti velja, da je približno tretjina poznejših prevodov ohranila besedno igro. Vsi angleški prevodi imajo standardni par *Woman/Man*; v drugih jezikih so ustvarili ustrezne besedne pare: *Mennin ... vom Manne* (LUB); *Männin ...vom Manne* (LUO, LUT, ELO, ELB, SCH); *d'un nom qui marque l'homme ... de l'homme* (BLS); *compagne de l'homme ... de son compagnon* (BFC); *Varona ... del varón* (SRV, R60); *varoa ... do varão* (ARC, ARA); *mužatka ... z muže* (BKR); *Moshiza ... is Mosha* (DAL); *Moshovka ... od moshá* (JAP); *možina ... iz možá* (WOL); *(M)možinja ... iz moža* (SPP, SEB, SSP); *muženou ... z muže* (CEP); *čolovikovojo ... z čolovika* (UKR); *mannin ... uit haar man* (LEI); *haar manninne ... van den man* (LUV); *'mannin' ... de man* (NBG); *haar Manninne ... uit den man* (SVV); *maninna ... av man* (S17); *manninne ... av mannen* (N30, NBK, NBN).

Zgodba o padcu (1 Mz 3,1-24) je postala priložnost za poimenovanje žene z osebnim imenom, ki je ostalo za vse rodove. Po izreku kazni (1 Mz 3,14-19) žena prejme osebno ime (1 Mz 3,20), ki izraža njeno pozitivno naravo in usodo v razmerju do njene prvinske vloge – materinstva: »Človek je imenoval svojo ženo Eva (*ḥawwāh*), ker je postala mati vseh živih (*kol-ḥāy*).« Prvo poimenovanje ima nedvoumno etimološko razlago in pomen, toda drugo poimenovanje vsebuje nekaj skladijske dvoumnosti s tem, ko dopušča možnost, da bi lahko vključevalo bitja, ki niso ljudje. Aramejska beseda *ḥiwyāh* pomeni 'kača', in ta pomen se je ohranil v delu rabinskih razlag odlomka (prim. *Geneza Raba* 20,11; 22,2). Uvedba imena Eva v 1 Mz 3,20 najbrž temelji na dejstvu, da Eva stoji na začetku rodovnika, ki mu sledi vrsta potomcev. Razlaga, da je bila žena 'mati vseh živih', izraža sijajno teološko perspektivo pripovedovalca: Kljub grehu in trdoti kazni žena ostaja simbol velikega čudeža in skrivnosti življenja. Hebrejsko besedilo kaže na jezikovno povezavo med imenom *ḥawwāh* in besedo *ḥayyāh* 'živa' (ž. prid. ed.), ali pa na arhaično samostalniško obliko, ki pomeni 'živa stvar'. V zvezi s prvim rojstvom moževo poimenovanje žene izraža možev prvinski odgovor veselja nad materinstvom in življenjem. Toda v odnosu do izjave kazni po padcu poimenovanje izraža teološki premislek o premoči Božje milosti nad kaznijo, s tem ko Bog življenje podaljšuje v prihodnost. Na prevajalca LXX je naredila vtis ljudska etimologija, zato poimenovanja ni transliteriral, temveč ga je prevedel z besedno igro: *Zōē hoti haútē mētēr pántōn tōn zōntōn* 'Življenje, ker je bila mati vseh živih'. V drugem besedilu, v katerem se pojavi ime Eva (1 Mz 4,1), ga LXX transliterira kot *Heúan* (v 4. sklonu); nekateri rokopisi imajo prepis s *spiritus lenis*: *Eúan* (s sklanjatvijo v 4. sklonu).⁵ Akvila je ime transliteriral kot *Haúa*, Simah ima pre-

⁵ Gl. F. Field, *Vetus Testamentum Graece juxta LXX Interpretes*, J. Wright, Oxonii 1859.

vod *Zōogónos*. Vg ima na obeh mestih transliteracijo *Hava*. Grška in latinska oblika transliteracije očitno temeljita na hebrejski fonetiki. Toliko bolj torej preseneča, da imajo skoraj vsi poznejši prevodi transliteracijo imena *Eve*, *Eva*, *Eúa* (MGK) itn.; izjem je le nekaj: *Heuah* (GNV); *Chawwa*, *Leben!* (BUR); *Hava-Vivante* (CHO). Večinska oblika *Eve*, *Eva*, itn. očitno temelji na grški prepisni obliki *Eúa* (*s spiritus lenis*). Med poznejšimi prevodi ni primera, ki bi imel namesto transliteracije prevod. Kolikor bolj je prevladala praksa transliteracije, toliko manj se je uveljavila besedna igra izvirnika. Besedna igra je omejena na primere, ko prevajalec ime transliterira in dodaja prevod (BUR, CHO), ali ko v opombi navaja razlago pomena imena (NRS).

3. Etimološki prevod toponima Babel

Etimološko poimenovanje mesta Babel je ozko povezano s strukturo pripovedi o babilonskem stolpu in z zmešanjem jezika v zadnji jahvistični pripovedi prazgodovine v 1 Mz 11,1-9. Ta oddelek prazgodovine kaže jasna znamenja postopne rasti na temelju kočljivega starodavnega problema: ločitev območja Boga od območja ljudi. Pripovedovalec je v starem gradivu našel osnovo za svojo kritiko človeške prevzetnosti in za razlago, od kod toliko jezikov v svetu. Pripoved vsebuje osrednje ideje o edinosti in jezikovni enotnosti človeštva, toda besedilo je moralo iti skozi zelo dolg postopek literarnega razvoja, da je doseglo sedanjo obliko. Zanimiva je vzajemnost med začetkom in koncem pripovedi: »Vsa zemlja je imela en sam jezik in isto govornico« (1 Mz 11,1); »Gospod je zmešal jezik vse zemlje in od tam jih je Gospod razkropil po vsej zemlji« (1 Mz 11,9). Med začetkom in koncem sta dva vzporedna dela, ki govorita za enotnost pripovedi: V prvem delu ljudstvo deluje in govori: »... Dajmo, sezidajmo si mesto in stolp, katerega vrh naj sega do neba (*rō'šô baššāmayim*), in naredimo si ime (*šēm*), da se ne bomo razkropili po vsej zemlji« (v. 2-4); v drugem delu Bog odgovarja s svojim dejanjem in govori: »... Glej, eno ljudstvo so in vsi imajo en jezik, in to je šele začetek njihovega dela. Zdaj jih ne bo nič več zadržalo; kar koli bodo hoteli, bodo naredili. Dajmo, stopimo dol in tam zmešajmo njihov jezik, da ne bodo več razumeli govornice drugega ...« (v. 5-8). V sklepu je Božje preventivno ali kazensko posredovanje zoper drzno voljo ljudi do veličine postavljeno v povezaivo s poimenovanjem mesta Babel (v. 9): »Zato se je imenovalo Babel (*bābel*), ker je tam Gospod zmešal (*bālal*) jezik vse zemlje in od tam jih je Gospod razkropil po vsej zemlji.«

Poimenovanje mesta Babel spada med najočitnejše primere etimološke etiologije v zvezi s vprašanjem, kako je v Svetem pismu neki kraj dobil ime. Ta ljudska etimologija je napačna v samem bistvu, kajti ime

Babel je sumerskega in babilonskega izvora: Sum. *Ká-dingir*, Akk. *Bāb-ilu* 'vrata boga'. Hebrejski glagol, ki označuje 'zmešati, pomešati', je *bālal*. Neznatna podobnost z Babelom je bila torej za svetopisemskega pisca dovolj, da je prejšnjim stopnjam razvoja imena dodal vidik, ki se nanaša na opisano stanje množstva jezikov kot nasprotje domnevni jezikovni enotnosti na začetku. Ljudska etimologija je situacijska etiologija, ki razlaga, zakaj po vsem svetu ni mogoče medsebojno sporazumevanje in sodelovanje med ljudmi. Poglavitni namen pripovedi je razložiti, zakaj se je prvotno stanje jezikovne edinosti spremenilo v množstvo jezikov. Skladno s splošno temo prazgodovine, to je s tem stopnjevanje greha, pripovedovalec postavlja v ospredje največji možni greh: težnjo ljudi, da bi prestopili omejeni status njihovega bitja in bi izsilili prodor v območje bogov ali Boga. Razkropitev človeštva (v. 8) in zmešanje jezikov (v. 7) sta bila torej neizbežna. Božje preventivno ali kazensko posredovanje je v prvi vrsti naperjeno proti jezikovni edinosti v zvezi s specifičnim človeškim poskusom naskoka na nebesno področje.

Mesto Babilon je tako staro in tako slavno, da imajo prevajalci malo možnosti za alternativo transliteracija ali prevod. Kljub temu je prevajalec LXX v svetopisemski etimologiji našel zadosten razlog za to, da je ime prevedel s *Sýnkhyxis* 'zmešanje' in je tako ustvaril lepo besedno igro: *Sýnkhyxis hóti ekeî synékheen Kýrios ...* 'Zmešanje, ker je tam Gospod zmešal ...' Večina drugih starih in poznejših prevodov je obdržala ime Babel.

4. Etimološki prevod krajevnih imen *Ata El Roi* in *Beer Lahaj Roi*

Jahvistična zgodba o Hagari v 1 Mz 16 govori o treh etimoloških poimenovanjih: Izmael, *Ata El Roi* in *Beer Lahaj Roi*. Ko se je Hagara znašla v skrajni stiski in je z otrokom bežala od gospodarice Saraje v puščavo, se je prikazal Božji angel in ji je zagotovil: »Glej, spočela si in rodila boš sina; daj mu ime Izmael (*yišmā'ēl*), kajti Gospod te je slišal (*kî šāmā' yhwh*) v tvoji stiski« (1 Mz 16,11). Pripovedovalec in Hagara dasta etimološke različice izgubljenega starega krajevnega imena in vodnjaka: »Imenovala je Gospoda, ki je z njo govoril: ›Ata El Roi (*'attāh 'ēl ro'î*)?; rekla je namreč: ›Ali sem res tukaj videla tistega, ki me je videl? Zato se vodnjak imenuje Beer Lahaj Roi (*'al-kēn qārā' labbā'ēr bā'ēr lahay rō'î*); glej, je med Kadešem in Beredom« (1 Mz 16,13-14). V razlagi poimenovanja Izmaela pripovedovalec *'ēl* nadomešča s tetragramom *yhwh* kot oznako za Boga. Obe oznaki imata za pripovedovalca isti pomen, toda ta najbrž želi prevzeti udarno besedno zvezo. V Hagarinem poimenovanju Boga so masoreti besedo *r'y* vokalizirali kot samostalnik (*rō'î*), ki nakazuje pomen imena v smislu

videnja ali razodetja: 'Ti si Bog videnja'. Na koncu sestavljenega imena za studenec je bila ista beseda vokalizirana kot deležnik s pripono za zaimek v 4. sklonu (*rō'î*), ki nakazuje pomen imena: 'studenec nekoga, ki je živ, ki me vidi'. Ime Beer Lahaj Roi se pojavlja še na dveh mestih v isti obliki (1 Mz 24,62; 25,11).

Prevajalci LXX in Vg so za prvo ime izbrali transliteracijo: *Ishmael* (*Ismaēl / Ismahel*); drugi dve imeni pa so prevedli po etimološkem pomenu. LXX ima za ime Ata El Roi prevod v deležniku: *Sý ho Theòs ho epidón me* 'Ti (si) Bog, ki gleda name'; Vg uporablja dovršno glagolsko obliko: *Tu Deus qui vidisti me* 'Ti (si) Bog, ki je gledal name'. Za etiološko pripoved '*al-kēn qārā' labbā'ēr bā'ēr lahay rō'î ...*' 'Zato se vodnjak imenuje Beer Lahaj Roi ...' ima LXX prevod: *hénéken toutou ekálesen tò phréar, Phréar hou enópion éidon* 'Zato je vodnjak imenovala Vodnjak tistega, ki je odkrito videl'; Vg pa ima prevod: *propterea appellavit puteum illum puteum Viventis et videntis me* 'Zato je vodnjak imenovala Vodnjak tistega, ki je Živi in gleda name'. Omeniti velja, da LXX in Vg nista dosledni v prevajanju istega imena v 1 Mz 24,62 in 25,11. LXX ima na obeh mestih prevod *tò phréar tēs horáseōs*, medtem ko ima Vg *puteum cuius nomen est Viventis et videntis* v 1 Mz 24,62, and *puteum nomine Viventis et videntis* v 1 Mz 25,11.

Poznejši evropski prevodi Svetega pisma ime Izmael brez izjeme navajajo v prepisu. Ime Ata El Roi večina prevajalcev prevaja, le redki ga v celoti ali delno navajajo v prepisu. Nasprotno pa ime Beer Lahaj Roi večina navaja v prepisnih oblikah; le redki ga prevajajo. Angleške prevodne različice za ime Ata El Roi so: *Thou God lookest on me* (GNV); *Thou God seest me* (KJV); *Thou art the God who reveals himself* (DBY); *Thou art a God that seeth* (ASV); *Thou ar(t) a God of seeing* (JPS, RSV, ESV); *You-Are-the-God-Who-Sees* (NKJ); *Thou are a God who is seen* (BBE); *Thou the God who hast seen me* (DRA); *Thou God seest me* (WEB); *Thou art a God who sees* (NAS); *You are the God who sees me* (NIV, NIB, NAU); *Thou art God who seest me* (LXE); *You are the God of Vision* (NAB); nemške prevodne različice so: *Du Gott sihest mich* (LUB, LUO); *Du bist ein Gott, der mich sieht* (LUT, ELB); *Du Gott der Sicht* (BUR); *Du bist ein Gott, der sich schauen läßt* (ELO); *Du bist 'der Gott, der mich sieht'* (SCH); slovenske prevodne različice so: *Ti Bug vidiš mene* (DAL); *Ti si ta Bog, kateri si mene vidil* (JAP); *Ti si Bog, kateri si me vidil* (WOL); itn. Redke so različice transliteracije ali kombinacije transliteracije in prevoda: *You are El-roi* (TNK, NRS); *You are El Roi* (NJB); *El-Roi* (EIN); *Atta-El-roï* (LSG, NEG); *Atta-El-Roi* (NRV, NRV), *Tu es El-Roi* (BFC); *Tu es El Roï* (FBJ); *Tu sei El-Roi* (LND); *Ti si El Roi* (SSP); *Ti je El-Roi* (ALB). Oblik transliteracije imena Beer Lahaj Roi je skoraj toliko kot prevodov, zato tu navajamo samo prevode, v katerih je

ime prevedeno: *Fountain of Life and Vision* (BBE); *the well of him that liveth and seeth me* (DRA); *The well of him whom I have openly seen* (LXE); *ein brunnen des Lebendigen, der mich angesehen hat* (LUB); *ein Brunnen des Lebendigen, der mich ansieht* (LUO); *'Brunnen des Lebendigen, der mich sieht'* (LUT); *Brunn des Lebenden Michsehenden* (BUR); *le puits de Lachai-roï* (LSG, NEG); *puits de Lahai-Roi, ou puits du Vivant qui me voit* (BFC); *Le puits de Lahai qui me voit* (TOB); *il pozzo di Lahai-Roi* (LND); *Pozzo di Lacai-Roi* (IEP); *Pozo del Viviente que me ve* (SRV); *Pozo del Viviente-que-me-ve* (R60, R95); *poëo de Beer-Laai-Rói* (BRP); *poëo de Laai-Roi* (ARC); *tu studnici Živého vidoucího mee* (BKR); *Studnici Živého, kterĥ mě vidí* (CEP); *Studenez tiga shivezhiga, kateri je na mene pogledal* (DAL); *studenez tiga shivezhiga inu mene videózhiga* (JAP); *studenec Živiga, kteri me je vidil* (WOL); itn.

Zelo opazne so nedoslednosti v prevajanju ali v prepisovanju imena Beer Lahaj Roi na treh mestih (1 Mz 16,14; 24,62; 25,11): BBE ima *Fountain of Life and Vision* v 1 Mz 16,14, *Beer-lahai-roi* v 1 Mz 24,62, in brez imena v 1 Mz 25,11; DRA ima *the well of him that liveth and seeth me* v 1 Mz 16,14, *the well which is called Of the living and the seeing* v 1 Mz 24,62, in *the well named Of the living and seeing* v 1 Mz 25,11; LXE ima *The well of him whom I have openly seen at* v 1 Mz 16,14 in *the well of the vision* v 1 Mz 24,62; 1 Mz 25,11; LUB ima *ein brunnen des Lebendigen, der mich angesehen hat* v 1 Mz 16,14, *brunnen des Lebendigen und Sehenden* v 1 Mz 24,62; 25,11; DAL ima *Studenez tiga shivezhiga, kateri je na mene pogledal* v 1 Mz 16,14, *Studenez tiga Shivezhiga inu videzhiga* v 1 Mz 24,62, in *Studenez, tiga shivezhiga inu videzhiga* v 1 Mz 25,11; itn.

5. Etimološki prevod osebnih imen Ben Ami in Beeršeba

V 1 Mz 19,38 beremo, da je bil Ben Ami 'Sin mojega ljudstva' sin mlajše Lotove hčere, ki je spočela po očetu. Nenavadna ljudska etimologija to ime povezuje z Amonci; pripovedovalec pravi, da »mu je dala ime Ben Ami (*ben-^hammî*). To je oče Amoncev do danes.« TgO in TgN ime ustrezno prevajata z besedno zvezo *bar ^hammî* 'Sin mojega ljudstva'; TgPsJ ga prevaja z *br ^hymyh* 'Sin z njim'. LXX ne transliterira ali prevaja imena *ben-^hammî*, temveč uvaja ime *Ammán*, toda za hebrejsko ime dodaja razlagalni prevod: *hyiðs toû genoús mou* 'Sin moje družine'. Vg je sprejela priredbo LXX in je besedilo tudi sicer priredila: ... *et vocavit nomen eius Ammon id est filius populi mei ipse est pater Ammanitarum usque hodie*. Poznejši prevodi BLS, JAP, WOL, DRA, NAB dobesedno prevajajo Vg. Vsi drugi prevodi hebrejsko obliko imen *Ben-ammî* navajajo v prepisu, skladno s pravopisnimi izročili posameznih jezikov, z izjemo BKR, ki ima obliko *Ben Ammon*. Nekaj

prevodov povezuje prevod in transliteracijo: *das kind/Kind Ammi* (LUB, LUO); *déte Ammi* (DAL).

Krajevno ime Beer-sheba v hebrejščini (*bə'ēr šeba'*, s pavzo *šāba'*) predstavlja besedno igro na temelju korena *šb'*, ki pomeni 'sedem' ali 'priseganje, prisego'. Hebrejska beseda za prisego je izpeljana iz besede, ki pomeni sedem, zato ime lahko pomeni 'Vodnjak sedmice' ali 'Vodnjak prisega'. Elohistova pripoved 1 Mz 21,22-34 vsebuje dvojno etiološko razlago imena Beeršeba: v vrstici 31 se etimološka razlaga imena »Zato je ta kraj dobil ime Beeršeba, ker sta tam oba prisegla« nanaša na dvojno zavezo med Abimelehom in Abrahamom, ki je omenjena v vrsticah 27 in 32; v vrsticah 29-30 pa se ime Beeršeba nanaša na 'sedem jagnjic', ki jih je Abimeleh dobil v pričevanje, da je Abraham izkopal vodnjak. Prevladala je prva vrsta ljudske etimologije, in ta se znova pojavi v jahvistovi pripovedi o Izakovi zavezi z Abimelehom (1 Mz 26,26-33); sklepna izjava se nanaša na Izaka: »Dal mu je ime Šiba (*šib'āh*). Zato se mesto imenuje Beeršeba do današnjega dne.« Enkratna oblika *šib'āh* pomeni 'priseganje', zato se ime ujema z domnevno etimologijo za mesto Beeršeba. Te etiološke razlage verjetno povezujejo več krajevnih izročil, ki so bila od začetka neodvisna drugo od drugega.

Prevodi odsevajo dve vrsti razlage imena Beeršeba. Aramejski prevodi so obdržali hebrejsko obliko, LXX pa ima prevod *Phréar orkismoû*, 'Vodnjak zaprisege' (1 Mz 21,31), *Phréar órkou* 'Vodnjak prisega' (1 Mz 26,33; prim. *Phréar toû órkou* v 1 Mz 21,14.33; 22,19; 28,10; 46,1.5); Simah ima v 1 Mz 21,31 prepis imena v *Bērsabeé*; Vg ima na obeh mestih prepis v *Bersabee*. Ime Šiba v 1 Mz 26,33 je v LXX prevedeno z besedo *Órkos* 'Prisega', v Simahu z besedo *Plēsmonē* 'Obilje', v Vg z ustrežno latinsko besedo v 4. sklonu *Abundantiam*. Prevod v Simahu in Vg temelji na branju *šib'āh* 'izobilica, obilje, nasičenost' namesto *šib'āh* 'prisega'. Oblika v LXX *Phréar orkismoû*, ki se pojavlja samo v 1 Mz 21,31, kaže, da prevajalec izrecno poudarja dejanje zaprisege. Vsi poznejši prevajalci ime Beeršeba (1 Mz 21,31) navajajo v različnih oblikah transliteracije, ime Šiba (1 Mz 26,33) pa je v nekaterih prevodih prevedeno: *Abundance* (DRA); 'Oath' (NLT); 'Schwur' (LUT); *Abondance* (BLS); *Schiba, Schwur-Sieben* (BUR).

6. Etimološki prevod krajevnega imena Adonaj Jire

Pripoved o veliki preizkušnji v 1 Mz 22,1-19 opisuje Abrahamov odziv, ko je Bog umaknil svojo zahtevo, naj daruje svojega edinega sina v deželi Moriji. Pripovedovalec pravi, da je Abraham našel ovna in ga daroval v žgalno daritev namesto svojega sina Izaka. Ob tej priložnosti daje etiološko razlago imena kraja, na katerem je bil oven darovan: »Zato je Abraham tisti kraj imenoval Adonaj Jire (*yhwh yir'eh*), kakor

pravijo danes: ›Na gori Gospodovi bo preskrbljeno (*bəhar yhw̄h yērā'eh*)« (1 Mz 22,14). Piscu gre za to, da določi teološki, ne pa zemljepisni vidik kraja, in uporabi besedno igro, ki pomaga razložiti aktualni pregovor ali kraj, ki je izginil iz pripovedi. MT z vokalizacijo ustvari besedno igro v razmerju med tvornim in trpnim načinom osnovne besede *r'h* 'videti'. Kaj Bog 'vidi', je odprto vprašanje za razlago. Poimenovanje kraja namiguje na vrstico 8, v kateri Abraham razlaga Izaku: *'ēlōhīm yir'eh-lō haššeh lə'ōlāh* 'Bog si bo preskrbel jagnje za žgalno daritev'. Neposredno sobesedilo in Abrahamova izjava v vrstici 8 dajeta slutiti, da se Božje videnje nanaša na preskrbo nadomestnega ovna. Pripomniti velja, da je glagol *r'h* v imperfektu tako v vrstici 8 kot tudi v vrstici 14.

Izročilo aramejskih prevodov v 1 Mz 22,14 kaže večji premik v perspektivi interpretacije. Besedna igra s krajevnim imenom ni več povezana s korenem *r'h* 'videti', temveč s korenem *yr* 'bati se, častiti'. TgO preformulira vrstico, da bi se izognil vsaki povezavi z Bogom v zvezi z oltarjem: »In Abraham je častil Boga (*ūpələh*) in molil tam na tistem kraju in je rekel: ›Tukaj pred Gospodom bodo (prihodnji) rodovi častili Boga (*yəhōn-palḥan dārayyā*).‹ Zato je tisti dan rečeno: ›Na tej gori je Abraham častil Boga (*pələh*) pred Gospodom.« V etiološki razlagi poimenovanja krajevnega imena glagol ni več v imperfektu, temveč v perfektu, nedoločen odnos pa je postal določen v razmerju do Abrahama. TrN in TgPsJ sta besedilo še bolj spremenila s tem, da sta ga razširila v podobne primere Abrahamove molitve, ki izraža njegovo pripravljenost, da daruje svojega sina na gori, ki se istoveti z goro v Jeruzalemu. Zapis Abrahamove molitve v TgPsJ je krajši, kakor je tisti, ki se navaja v drugih targumih; glasi se: Abraham *se je zahvaljeval in molil tam v tistem kraju, in je rekel: »Lepo prosim pri tvoji milosti, O Gospod! Očitno je pred teboj, da v mojem srcu ni bilo neodkритosti in da sem si prizadeval, da bi izpolnil tvojo zapoved z veseljem. Ko bodo torej otroci Izaka, mojega sina, prišli v čas stiske, se jih spomni in jih reši. Vsi ti prihodnji rodovi bodo rekli: ›Na tej gori je Abraham zvezal svojega sina Izaka in tam se mu je razodela Gospodova navzočnost.«* Različice te molitve v razmerju do akede (zvezanje Izaka) se navajajo v različnih besedilih midrašev.⁶

⁶ Gl. *Genesis Rabbah* 56:10; *Leviticus Rabbah* 29:9; *Tanḥuma, Wa-Yera* 23 (78-79); *Tanḥuma B., Wa-Yera* 46 (1,115). O ozadju in izročilu te Abrahamove molitve gl. R. Haward, *Divine Name and Presence: The Memra*, Allanheld, Osmun, Totowa, N.J. 1981, 142-144; R. Le Déaut, *La nuit pascalle: Essai sur la signification de la Paque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42*, Pontifical Biblical Institute, Rome 1963, 163-170; E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* I, Magnes, Jeruzalem 1975, 502-506; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, StPB 4, E. J. Brill, Leiden 1973, 206-208; A. Chester, *Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim*, TStAJ 14, Mohr (Siebeck), Tübingen 1986, 67-73.

LXX in Vg kažeta svoje značilnosti. LXX prevaja besedno igro skladno z igrivo menjavo glagola 'videti' v MT iz tvornika v trpnik: ... *Kýrios eiden hina eíposi sémeron, en tô órei Kýrios óphthē* 'Gospod je videl; da bi danes lahko rekli: Na gori se je Gospod dal videti.' Hebrejski imperfektivni obliki *yir'eh* in *yērā'eh* v vrstici 14 sta tukaj spremenjeni v preteklik (aorist), da se nakaže, kako se je obljuba, ki je navedena v vrstici 8, izpolnila, in kako se je Bog razodel Abrahamu na gori. Člen v besedni zvezi *en tô órei* 'na tej gori' zrcali ljudsko razlago, ki goro istoveti z goro Sion v Jeruzalemu. Vg osnovni glagol *r'h* postavlja v tvorni način tako v poimenovanju kraja kot tudi v razlagi poimenovanja, s tem pa hkrati ustvarja igro v rabi časovnih period med sedanjikom in prihodnjikom: *Appellavitque nomen loci illius Dominus videt unde usque hodie dicitur in monte Dominus videbit*. Po tem prevodu poimenovanje kraja meri na sam dogodek, etimološka razlaga pa izraža splošno sprejeto mišljenje, da se Božja previdnost nadaljuje v prihodnosti.

Številni poznejši prevodi so se odločali za prevod imena navedene kraja in razlage poimenovanja. Vsi prevodi imajo prevod razlage, zakaj je bil kraj tako imenovan, in več kakor polovica prevaja tudi ime samo. V prevodih, ki imajo prevod imena in razlage poimenovanja, je čutiti večje prizadevanje po iskanju ustrezne besedne igre v razmerju do izvirnika. Razlaga je navadno prevedena v prihodnjiku, včasih pa je v rabi sedanjik. LUB na primer doseže očitno besedno igro s tem, ko glagol obakrat prevaja v sedanjiku: *Und Abraham hies die stet / Der HERR sihet / Da her man noch heutiges tages sagt / Auff dem Berge / da der HERR sihet* (prim. DAL, LUO, LUT). BUR pa se natančno drži časovnih period izvirnika: *Abraham rief den Namen jenes Orts: ER ersieht. Wie man noch heute spricht: Auf SEINEM Berg wird ersehn*. Prevodi, ki imajo prevod ali tranliteracijo poimenovanja, kažejo velik razpon glede odnosa do osebnega imena Izraelovega Boga. Prevodi za tetragram izbirajo besedo LORD, HERR, SEIGNEUR itn. Večina prevodov v celoti ali delno ohranja izvirno obliko Božjega imena, namesto da bi ga nadomeščali z Adonaj, in pri tem razodeva različna izročila glede izgovarjave: *lehouah-jireh* (GNV); *Jehovah-jireh* (KJV, DBY, ASV, WEB, RWB, RVA); *Adonai-jireh* (JPS, TNK); *Yahweh-yireh* (BBE, NAB); 'Yahweh provides' (NJB); *Jehova wird ersehen* (ELO); *Jahwe-Jire* (*Der Herr sieht*) (EIN); *Jéhovah-Jiré* (DRB); *Jehova-Jiré* (LSG); *Yahvé-Jiré* (NEG); *Yahvé pourvoit* (FBJ); *Jehovah Jireh* (LND, ALB); *Iavè-Irè* (NRV); *Jehová proveerá* (R60); 'Jehová proveerá' (R95); *Ieobàiré* (MGK); *Jehova-jire-nek* (HUN).

7. Etimološki prevod krajevnih imen Esek, Sitna, Rehobot in Betel

Ista pripoved o Izaku (1 Mz 26,19-22) prinaša podatke o treh vodnjakih: »Izakovi hlapci so kopali v dolini in tam našli vodnjak žive vode. Gerarski pastirji pa so se začeli prepirati z Izakovimi pastirji in rekli: ›Voda je naša.‹ Zato je Izak vodnjak imenoval Esek (*'ēšeq*), ker so se z njim prepirali (*kî hit'asšəqû 'immô*). Izkopali so še drug vodnjak. Pa tudi zaradi tega so se sprli. Zato mu je dal ime Sitna (*šitnāh*). Premaknil se je od tam in izkopal drug vodnjak, zanj pa se niso prepirali; zato mu je dal ime Rehobot (*rəḥōbôt*). Rekel je: ›Resnično, zdaj nam je Gospod razširil prostor, da lahko rastemo v deželi.‹«

Imena Esek (s sin) in hitp. istega korena v razlagi, kako je vodnjak dobil ime, drugod ne najdemo, toda iz poznejše hebrejščine poznamo izgovorjavo *'sq*, ki pomeni 'spor, prepir'. To izgovorjavo je prevzel TgO: *'isqā* / *hit'assîqû*, medtem ko je TgN obdržal izvorno hebrejsko izgovorjavo. Imena *šitnāh*, ki pomeni 'obtoževanje, sovražnost' (beseda istega korena kot Satan), prav tako drugod ne najdemo. Na tem mestu pa tudi ni razlage, zakaj je vodnjak dobil takšno ime. TgN je ohranil izgovorjavo hebrejskega izvirnika, medtem ko ga TgO nadomešča z izgovorjavo *šitnāh* (s sin). Ime Rehobot je izvedeno iz znanega root *rḥb*, ki pomeni 'ustvarjati prostor', zato so vsi aramejski prevodi ohranili isto izvorno izgovorjavo. V LXX se vsa tri imena pojavljajo v prevodu: *Adikía ēdikēsan gār autón* 'Krivica, ker so mu povzročili krivico'; *Echthría* 'sovražnost'; *Eurychōría* 'odprt, svoboden prostor'. Akvila je ime Esek prevedel s *Sykophantía esykophántēsan gār autón* 'Zatiranje, ker so ga zatirali'; prevajalec je to razlago oblikoval tako, da je hebrejsko besedo bral s šin: *'ēšeq kî hit'asšəqû*. Ime Sitna je Akvila prevedel skladno s hebrejskim pomenom: *antikeiméné* 'nasprotnica'; Simah je obdržal isti pomen: *enantíōsis* 'nasprotovanje, nesoglasje, neskladnost'. Vg ima prav tako vsa tri imena v prevodu: *Calumniam, Inimicitias, Latitudo*; besedna igra je ohranjena samo v prevodu imena Rehobot: *Itaque vocabit nomen illius Latitudo dicens nunc dilatavit nos Dominus ...*

Skoraj vsi poznejši evropski prevodi vsa tri imena navajajo v prepisu. Toliko bolj so vredne omembe redke izjeme: Esek je preveden s *Calumny* (DRA), *'Argument'* (NLT), *'Zank'* (LUT), *Injustice* (BLS), *'Éssèq – Chamaille* (CHO), *Essec – ce qui veut dire 'Querelle'* (BFC); Sitna je prevedena z *Enmity* (DRA), *'Opposition'* (NLT), *'Streit'* (LUT), *Sitna (Streit)* (EIN), *Inimitié* (BLS), *Sitna 'Contestation'* (BFC), *Sitna – Détestation* (CHO), *Sitná (to je Sočení)* (CEP); Rehobot je preveden z *Latitude* (DRA), *'Room Enough'* (NLT), *'Weiter Raum'* (LUT), *Rehobot (Weite)* (EIN), *Largeur* (BLS), *Rehobot – Largesses* (CHO), *Rehoboth – 'Elargissement'* (BFC).

Pripoved o Jakobovih sanjaj v Betelu (1 Mz 28,10-22) doseže vrh v omembi odkritja in poimenovanja svetišča. Ko je bežal pred bratom Ezavom, je Jakob doživel izkušnjo Božjega razodetja v nočnih sanjaj. Jakob je v kraju svojih sanj spoznal 'Božjo hišo (*bêt 'ēlōhīm*)' (v. 17); pripoved končuje podatek, kako je kraj dobil svoje ime: »Ta kraj je imenoval Betel (*bêt-'ēl*), prej pa (*wə'ūlām*) se je mesto imenovalo Luz (*lūz*).« (v. 19). Aramejski prevodi so obdržali hebrejsko izgovorjavo obeh imen, medtem ko LXX Betel pravilno prevaja z *Oikos Theou* 'Hiša Božja'. Toda Luz so po pomoti povezali s predhodnim prislovom in so tako dobili obliko *Oulamloúz*. Vg in vsi poznejši prevodi obe imeni navajajo v prepisu.

8. Etimološki prevod krajevnih imen Jegar Sahaduta, Galed, Micpa in Mahanajim

Neko staro etiološko izročilo poimenovanja krajev je vsebovano v okviru pripovedi o Labanovem dogovoru z Jakobom o mejah, ta dogovor pa zavezuje tudi Jakoba, da mora biti zvest Labanovim hčeram (1 Mz 31,43-54). Tu imamo etiološko razlago treh krajevnih imen v povezavi z mejnikom in kupom kamenja, ki veljata za pričo med zaveznima partnerjema: »Vzeli so kamne in napravili kup. Potem so tam na kupu jedli. Laban ga je imenoval Jegar Sahaduta (*yəgar šāhādūtā'*), Jakob pa ga je imenoval Galed (*gal'ēd*). Laban je rekel: »Ta kup naj bo danes priča med menoj in teboj.« Zato ga je imenoval Galed (*gal'ēd*) in Micpa (*hammišpāh*), ker je rekel: »Naj Gospod straži med menoj in teboj ...« (v. 46-49). Prvo poimenovanje je vsebovano v dveh jezikih, ker je Labanov jezik aramejščina. Tako aramejska različica imena *yəgar šāhādūtā'* 'kup za pričo' in hebrejsko ime *gal'ēd* 'kup za pričo' sta enkratni pojav v hebrejskem Svetem pismu, toda *mišpāh* 'izvidnica' se večkrat pojavlja tudi drugod. Ime Galed je prvina ljudske etimologije za regionalno ime Gilead. TgO samo spreminja hebrejsko ime *mišpāh* v aramejsko ime *sākūtā'*, ki ima isti pomen. V TgN in TgPsJ so spremembe v zvezi s prvim in tretjim imenom nekoliko bolj bistvene.

LXX je znova dosledna v tem, da prevaja vsa imena. Emfatični status sestavljenke *yəgar šāhādūtā'* so pravilno prevedli z uporabo določnega člana: *Bounòs tēs martyrias*; hebrejski samostalniški stavek *gal'ēd* je prav tako preveden dobesedno: *Bounòs mártys*; ime *mišpāh* je dobesedno prevedeno kot *Hē órasis*. Vg prvo ime prevaja z besedno zvezo *tumulus Testis*; drugo je prevedeno z *acervum Testimonii* in *Galaad id est tumulus Testis*; tretje ime je tu izpuščeno. Kako malo so se poznejši prevodi naslanjali na LXX in Vg, je spet razvidno iz dejstva, da imajo skoraj vsi poznejši prevodi transliteracijo namesto prevo-

da hebrejskih imen. Edini omembe vredni izjemi sta BLS in LUB; BLS sledi Vg; LUB tretje ime prevaja z *eine Warte* (prim. LUO); ta tip prevoda najdemo tudi v DAL: *Strasha*.

Ko se je Jakob v tuji deželi ločil od Labana in se je približal Sveti deželi, je neki kraj poimenoval po srečanju z angeli; ta dogodek je zelo na kratko omenjen v 1 Mz 32,2-3: »Jakob se je odpravil po svoji poti in naproti so mu prišli Božji poslanci. Ko jih je zagledal, je Jakob rekel: ›To je Božji tabor (*maḥānēh 'ēlōhīm zeh*)!‹ Zato je dal tistemu kraju ime Mahanajim (*maḥānāyim*).« Zelo vidno je nasprotje med rabo ednine *maḥānēh* v Jakobovem vzkliku in dvojine v poimenovanju kraja: *maḥānāyim*. Kljub temu neposredno povezovanje dveh oblik istega korena očitno kaže, da je piscu v etiološki razlagi krajevnega imena šlo za literarno obliko besedne igre. Raba dvojinske oblike v poimenovanju kraja najbrž temelji na neodvisnem starem izročilu, ki je prevladalo zaradi velikega pomena kraja Mahanajim v zgodovini Izraela. Teološki pomen izročila o Jakobovem srečanju z Božjim območjem ali z Božjim taborom (*maḥānēh 'ēlōhīm*) razloži, zakaj je zadnji redaktor besedila to poznejše izročilo etiološko povezal s starejšim izročilom oblike krajevnega imena z dvojinsko končnico, ki pomeni 'Dva tabora'. Neko razlago za vključitev dvojinske oblike imena Mahanajim na tem mestu lahko najdemo v poročilu o tem, kako je Jakob razdelil posest med dva tabora (*lišnē maḥānôt*), da bo rešil vsaj polovico svoje posesti, če bi ga napadel brat Ezav (prim. 1 Mz 32,8-11). Toda Jakobov izraz začudenja *maḥānēh 'ēlōhīm zeh!* (v. 3) nakazuje, da se za ime domneva ednina.

Aramejski prevodi povezujejo različne vrste parafraze z etimološkim pomenom imena Mahanajim in s tem potrjujejo, kako globoko je morala biti zakoreninjena dvojinska oblika tega imena. V nasprotju s targumi LXX Jakobov vzklik, ki izraža presenečenje, pravilno prevaja v edninski obliki: *Parembolē Theou hautē* 'To je Božji tabor', toda ime kraja ima v množinski obliki: *Parembolai* 'Tabori, Taborišča'. Vg ima množino v obeh delih stavka: *castra Dei sunt haec / Manaim id est Castra*. Vsi poznejši prevodi prevajajo Jakobov izraz začudenja in transliterirajo ime Mahanajim. Omeniti velja, da je večina prevajalcev Jakobov izraz začudenja pravilno prevedla v ednini; le redki so ga prevedli množinsko: *These are the camps of God* (DRA); *Es sind Gottes Heere* (LUB, LUO); *Letu fu Boshje vojske* (DAL). Očitno je, da je LUB tukaj odvisen od Vg, DAL pa od LUB; JAP pravilno uporablja ednino: *tó je Boshja vojska*, čeprav na splošno velja, da se ta prevod naslanja na Vg. Nekateri prevodi posnemajo prakso Vg v dodajanju prevoda po transliteraciji imena Mahanajim: *Mahanaim, that is, Camps* (DRA); *Machanajim, Doppellager* (BUR); *Mahanajim (Doppellager)* (EIN); *Mahanaim, c'est-à-dire le Camp* (BLS); *Maḥana'im – le Deux Camps* (CHO); *Mahanaim; tó je: Kraj te vojske* (JAP); *Mahanaim, to je, staniše* (WOL).

9. Etimološki prevod krajevnih imen *Peniel / Penuel in Sukot*

Staro pripoved o Jakobovem boju v Penielu / Penuelu (1 Mz 32,22-32), ki verjetno temelji na lokalni zgodovini, končujeta dve etiologiji (v. 31.33). Prva etiologija nas tu posebej zanima, ker vsebuje etimološko razlago mesta Peniel / Penuel vzhodno od Jordana. Jakob skrivnostnega napadalca sprašuje, kako mu je ime. Numinozno bitje svojega imena ne razodene, toda namesto tega Jakoba blagoslovi (v. 30) in s tem razodene, da predstavlja samega Boga. Ko pripovedovalec govori o tem čudežnem srečanju, ki Jakobu reši življenje, pravi (v. 31): »Jakob je tisti kraj imenoval Peniel (*pānī'ēl*): »Kajti videl sem Boga iz obličja v obličje (*pānīm 'el pānīm*) in kljub temu ostal živ.« V vrstici 32 se ime kraja pojavi v arhaični obliki *pānū'ēl*, ki se uporablja na več drugih mestih (Sod 8,8-9.17; 1 Kr 12,25; 1 Krn 4,4; 8,25).⁷ Očitno je torej, da pripovedovalec uporablja neobičajno obliko *pānī'ēl*, ker ta oblika zares omogoča besedno igro z besedo za obraz (*pānīm*).

Prevodi imajo več različnih oblik prevoda in transliteracije imena Peniel/Penuel. TgO in TgPsJ sta obdržala dvojno izgovarjavo imena, medtem ko jih je TgN harmoniziral z eno obliko Peniel. LXX ima za obliko Peniel (v. 31) prevod *Eídos Theou* 'Božje obličje, fr. *Forme-visible-de-Dieu*',⁸ za obliko Penuel (v. 32) *Eídos tou Theou*. Ak je ime prevedel v obeh vrsticah z besedno zvezo *prósōpon ischyrou* 'Obličje Močnega'. Simah ima v obeh vrsticah prepis imena *Phanouē'l*, Vg ima v obeh vrsticah obliko prepisa *Phanuhel*. Vsi poznejši prevodi so ime navedli v prepisu. Približno polovica ima v obeh vrsticah obliko *Peniel*, druga polovica v obeh vrsticah uporablja obliko *Penuel*. Le nekaj jih prevzelo grško in latinsko obliko *Phanuel, Fanuel* (DRA, BLS, BKR, BUL, JAP, WOL, SEB). Zelo opazno je, da je le nekaj prevajalcev v navajanju imena v obeh vrsticah upoštevalo razliko v hebrejski izgovarjavi: *Peniel / Penuel, Peniel / Penúel* (KJV, TNK, ASV, NKJ, RSV, WEB, NAS, NAB, NAU, RWB, TNK, ESV, NRS, LBA, CEP); *Pniel / Pnuel* (LUB, NBK, NBN); *Peniel - c'est-à-dir Face-de-Dieu / Penouël* (TOB); *Péniél > Face d'Él / Penouél* (SHO); *Pniël / Penuël* (NBG); *Peniel / Penielin* (ALB); *Penuel / Penuelin* (FIN); *Peniélnek / Peniél* (HUN). Odločitev, da se različni izgovarjavi standardizirata, kliče po kritični presoji. Načelo poenotenja so na primer sprejeli avtorji *Loccumer Richtlinien*.⁹

⁷ Gl. E. Kautzsch in E. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Clarendon Press, Oxford 1980, § 90 k.

⁸ Gl. M. Harl, *La Bible d'Alexandrie: La Genèse*, Cerf, Paris 1994, 244.

⁹ Gl. K. D. Fricke in B. Schwank, *Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien*, Katholische Bibelanstalt / Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1971, 1981.

Na koncu pretežno jahvistične pripovedi o Jakobovem srečanju z Ezavom (1 Mz 33) imamo etiološko razlago za krajevno ime Sukot. Ko se je mirno razšel s svojim bratom, se je Ezav odpravil v Seir. V 1 Mz 33,17 besedilo pravi: »Jakob pa se je odpravil v Sukot (*succōtāh*) in si postavil hišo, za svojo živino pa je naredil kolibe; zato se kraj imenuje Sukot (*succôt*).« Ta etiološki obrazec poimenovanja imena kraja na koncu Jakobovega potovanja (1 Mz 25-33) ima poseben pomen, ker zrcali izvirno obliko trdnega naselja in tudi nakazuje, da so se Jakob in njegovi nasledniki v Sveti deželi umirili v stalnem načinu življenja. V prvi omembi imena kraja (*succōtāh*) imamo v hebrejščini *He locale* s končnim *-h*, ki se uporablja tudi kot akuzativ smeri. TgN je to obliko obdržal, hkrati pa je pred besedo postavil predlog lamed 'k' (*l-skth*). Nekateri drugi primeri, v katerih TgN ohranja akuzativ smeri (*l-mšrymh* 'v Egipt' v 1 Mz 26,2; *lwzh* 'v Luz' v 1 Mz 35,6, brez predloga lamed na začetku; *mn-gl'dh* 'iz Gileada' v 1 Mz 37,25; *b-gšnh* 'v Gošen' v 1 Mz 46,28) nakazuje, da avtor TgN ni razumel, v čem je bil prvotni namen *He locale*. Drugi aramejski prevodi uporabljajo samo predlog lamed, ne pa končnega *He locale*. Vsi drugi prevajalci ime Sukot navedejo v prepisu. Simah ima obliko *Sokchōth*, Vg *Soccoth*; toda velika večina drugih prevodov se drži hebrejske oblike in jo prilagaja posebnostim posameznih jezikov. Toliko bolj je vredno omembe, da LXX ime trikrat prevaja z besedo *Skēnai* 'šotori, stojnice'.

10. Etimološki prevod krajevnih imen *El Betel in Alon Bacut*

Ko se je Jakob naselil v Kanaanu, se je vrnil v Betel (prim. 1 Mz 35,1-8.14-15). Pripovedovalec se navezuje na jahvistično in elohistično zgodbo o Betelu v 1 Mz 28,10-22 in s tem poudarja pomen kraja Betel. Jakobovo poimenovanje Betela v 1 Mz 35,15 pripada drugemu izročilu (verjetno iz elohističnega vira). V 1 Mz 35,6-8 sta dve poimenovanji v kombinaciji: »Jakob je prišel v Luz, ki je v kanaanski deželi, to je Betel, on in vse ljudstvo, ki je hodilo z njim. Tam je postavil oltar in kraj imenoval El Betel (*'ēl bêt-'ēl*), ker se mu je tam Bog razodel (*kī šām nīglū 'ēlāyw hā'ēlōhīm*), ko je bežal pred bratom. Takrat je umrla Rebekina dojilja Debora. Pokopali so jo za Betelom pod hrastom; zato ga je imenoval Alon Bakut (*'allôn bācūt*).« Poimenovanje kraja Betel 'Božja hiša' z El Betel 'Bog Betela' pomeni, da so kraj enačili z Bogom, ki sta ga častila Jakob in njegova družina. Ime Alon Bacut pa po mnenju razlagalcev predstavlja spomin na žalovalne obrede, ki so jih priredili ob smrti stare dojilje, ki je postala del Jakobove družine.

LXX in Vg ne upoštevata preimenovanja kraja z dodano besedo *'ēl* pred besedo Betel; LXX ima ime v prepisu *Baithél*, čeprav v 1 Mz 28,19 isto ime prevaja z *Oikos Theou*. LXXHex je vrzel zapolnila z

besedo *ischyrós* 'močni, mogočni' z zvezdico.¹⁰ Toda Vg ima v 1 Mz 28,19 ime v prepisu *Bethel*, v 1 Mz 35,7 v prevodu *Domus Dei*. Aramejski prevodi niso enotni: medtem ko TgO ohranja celotno hebrejsko besedo imena, TgN opušča predhodno besedo 'ēl, TgPsJ pa ima parafrazo »El, ki je pustil Božji navzočnosti (šekina) prebivati v Betelu«. Večina poznejših prevodov ima celotno ime v prepisu, nekateri brez dodatne besede 'ēl. Odvisnost DAL od LUB je očitna, ker je zadnji od prvega prevzel obliko ElBethEl. Posebno zanimivi so nekateri prevodi, ki imajo prevod ali kombinacijo prevoda in transliteracije imena: *The God of Beth-el* (GNV); *The house of God* (DRA); *Gottheit von Bet-El* (BUR); 'Gott von Bet-El' (EIN); *la Maison de Dieu* (BLS); 'Dieu de Béthel' (BFC); *Boha Bét-elu* (CEP); *hišha Boshja* (JAP); *hišo Božjo* (WOL); *Betels Gud* (D31).

Etiološka razlaga, kako je kraj dobil svoje ime, ima v izvirniku množinsko obliko: *kî šām nīglû 'ēlāyw hā'ēlōhīm* 'ker so se mu tam razodeli bogovi (angeli)'. Raba množine za glagol *gālāh* nakazuje, da *hā'ēlōhīm* v tem sobesedilu označuje božanska bitja ali angele in se verjetno nanaša na Jakobove sanje o angelih, ki so hodili gor in dol (1 Mz 28,12). Toda vsi stari prevodi imajo glagol v edninski obliki, ki se nanaša na Boga: *gār epephānē auto ho theós* 'kajti tam se mu je prikazal Bog' (LXX); *ibi enim apparuit ei Deus* (Vg); itn. V novejših prevodih le redko najdemo glagol v množinski obliki: *Denn dort hatten sich die Gottmächte ihm offenbart* (BUR); *oui, là les Elohim s'étaient découverts à lui* (CHO).

Ime Alon Bacut je tako v starejših kot tudi v novejših prevodih bolj pogosto prevedeno. Vsi aramejski prevodi imajo ime v prevodu; nekateri se izognejo besedi 'hrast', da bi odstranili vsak možen sum o Jakobovi povezanosti z drevesom, ki je bilo morda povezano z malikovalskim bogoslužjem: *mēšar bākītā'* 'Dolina jokanja' (TgO); *dibbālō? bākītāh* '(od) Hrasta jokanja' (TgN). Na temelju besedne igre so 'allōn 'hrast' razumeli kot grški *allos* 'drugi', zato ima TgPsJ 'Drugo jokanje'. LXX ima ime v prevodu *Bálanos pénthos* 'Želod jokanja'. Vg besede 'hrast' ne prevaja v širšem, temveč v pravem pomenu besede: *quercus Fletus*. Večina poznejših prevodov ima ime v prepisu v različnih prapovpisnih oblikah, toda pogosto se ime pojavlja tudi v prevodu: *The oak of weeping* (DRA); *the Oak of Tears* (NJB); *the 'Oak of Weeping'* (NLT); *Klag(e)eiche* (LUB, LUO, SCH); *Steineiche des Weinens* (BUR); *Träneneiche* (EIN); *le Chêne des pleurs* (BLS); *de chêne des pleurs* (LSG, NEG); *le Chêne-des-Pleurs* (FBJ); *Alôn Abkout - le Chêne du Pleur* (SHO); 'le Chêne des Pleurs' (TOB); 'le Chêne des

¹⁰ To se je najbrž zgodilo pod vplivom Akvila, ki to besedo redno uporablja za besedo 'ēl, a za besedo 'ēlōhīm uporablja besedo *Theós*.

pleurs' (BFC); *'Quercia del pianto*' (IEP); *l'Alzina del Plany* (BCI); *Hraft tiga klagovanja* (DAL); *hra?t tiga jokanja* (JAP); *Dob žalovanja* (WOL); *hrast žalovanja* (SEB); *hrast jokanja* (SSP); *Posvátný dub pláče* (CEP); *Terebint Placzu* (BTP); *Dubom placha* (RST); *Duba na Placha* (BUL); *eik des geweens noemde* (LEI); *Klaageik* (LUV); *Eik van geweens* (NBG); *Graedeegen* (D31); *Gråtoeken* (S17); *gråts - eken* (N30); *Gråtareika* (N38); *grate-eiken* (NBK); *grate-eika* (NBN); *'It-kutammi'* (FIN).

11. Etimološki prevod toponima Abel Micrajim

Sklepni del poglavij 46-50 Geneze končuje pretežno jahvistična pripoved o Jakobovi smrti v Egiptu, o prenosu Jakobovega trupla v deželo Kanaan, o slovesnem obhajanju žalovanja med Egipčani in o Jakobovem pokopu v družinskem grobu, ki ga je Jakob sam izkopal (prim. 1 Mz 49,28b-50,26). Pripovedovalec v 1 Mz 50,11 poroča o žalovanju Egipčanov: »Ko so Kanaanci, prebivalci dežele, videli žalovanje v Goren Atadu, so rekli: ›To je slovesno žalovanje Egipčanov.‹ Zato so ta kraj imenovali Abel Micrajim (*'al-ken qārā' šmāh 'ābēl mišrayim*); to je onkraj Jordana.« Poimenovanje kraja predstavlja ustno izročilo o kraju, ki temelji na besedni igri izgovora besed *'ābel* 'struga' in *'ēbel* 'žalovanje'. Jasno je, da pisec ni želel jezikovne spremembe besede *'ābel* v *'ēbel*; dovolj mu je bilo, da je lahko našel mnemotehnično sredstvo za mnenje, da so Egipčani priredili veliko slovesnost žalovanja za mrtvim Jakobom na kraju; kraj je torej kljub etimološki reinterpretaciji v MT ohranil izvorno izgovorjavo *'ābel*.

LXX znova vzbuja pozornost s prevodom imena: *Pénthos Aigýptou* 'Žalovanje Egipta'. Vg kraj podobno prevaja: *Planctus Aegypti*. Kljub temu skoraj vsi poznejši prevodi ime navajajo v prepisu. Toliko bolj preseneča, da imata LUB in TOB ime v prevodu: *'Der Ägypter Klage'*; *'Deuil-de-l'Égypte.'* Prevod imena najdemo tudi v številnih zgodnjih slovanskih prevodih Svetega pisma. Prevod *'téh Egypterjeu klagovanje'* v DAL jasno dokazuje odvisnost DAL od LUB, kajti v obeh primerih imamo neobičajen besedni red. Hrvaški prevod Bartola Kašića z leta 1625 ima prevod *'Plač od Egipta'*.

12. Etimološki prevod krajevnih imen Mara, Masa in Meriba

V opisu potovanja Izraelcev od Trstičnega morja (Mrtvo morje) v puščavo Šur imamo opis jahvističnega in elohističnega vira, kako se je grenka voda spremenila v sladko (prim. 2 Mz 15,22-27); pripoved vključuje etiološko razlago, zakaj je kraj Mara dobil takšno ime. Pripovedovalec ima razlago v 2 Mz 15,23: »Prišli so v Maro, pa niso mogli piti

vode iz Mare, ker je bila grenka (*kî mārîm hēm*); zato so ji dali ime Mara (*'al-kēn qārā'-šmāh mārāh*).« Po Božjem posredovanju je voda postala sladka, ta dogodek pa je dal priložnost za razodetje imena ali naziva samega Boga (2 Mz 15,26): »Jaz, Gospod, sem tvoj zdravnik (*'ānî yhw̄h rōp'ekā*).« Domnevamo lahko, da je bila voda v Mari vedno grenka; da je nenadoma postala sladka, je nova okoliščina, ki je posledica čudeža. V nasprotju z večino drugih etioloških poimenovanj ime Mara zrcali staro, ne novo okoliščino, in se najbrž nanaša na že obstoječe staro ime, tako staro in tako znano, da izkušnja čudeža ni dala povoda za spremembo imena. Oblika *mārāh* je najbrž pridevnik ženskega spola 'grenka'. LXX je ime helenizirala z izborom oblike *Mérra*, toda v etiološki razlagi imena ga je prevedla v abstraktni samostalnik: *Pikría* 'Grenkoba'. Vsi drugi stari in novejši prevodi imajo prepisne različice hebrejske oblike Mara; RST and MGK follow the LXX form *Merra*.

V 2 Mz 17,1-7 imamo pripoved o Masi in Meribi, ki je kombinacija jahvističnega in elohističnega vira in jo končuje etiološka razlaga dvojnega imena. Prvo ime je razloženo ob pomoči glagola *nāsāh* 'preizkušati' (v pielu), drugo z uporabo glagola *rîb* 'prepirati se': »In dal je (Mojzes) temu kraju ime Masa in Meriba (*massāh ûmārîbāh*), ker so se Izraelovi sinovi prepirali in preizkušali Gospoda (*'al-rîb bānê yiśrā'el wā'al nassōtām 'et-yhw̄h*).« Imeni Masa in Meriba, na nekaterih mestih samo eno od obeh, se nekajkrat omenjata v zvezi z izročilom o preizkušanju in pritoževanju (prim. 4 Mz 20,13,24; 27,14; 5 Mz 6,16; 33,8; Ps 81,8; 95,8; 106,32-33). Zato se zdi verjetno, da je etiologija imena Masa v 2 Mz 17,7 poznejši vrinek v sedanjo zgodbo o Meribi. To besedilo imeni in glagola ureja v hiastični obliki (a-b-b-a); to se pravi, da se etimologija prvega imena nanaša na drugi glagol, drugo ime in prvi glagol pa sta vmes. Dvojna etimološka besedna igra *Masa-nāsāh* in *Meriba-rîb* zrcali smisel etimologij, ki sta navedeni v dvojnem ogorčenem vzkliku, ki ga je Mojzes izrekel v 2 Mz 17,2: »Zakaj se prepirate z menoj (*mah-tārîbûn 'immādi*)? Zakaj preizkušate Gospoda (*mah-tānassûn 'et yhw̄h*)« TgN je v obeh vrsticah ohranil etimološko skladnost, toda koren *rîb* je nadomestil s korenem *dîn*; v 2 Mz 17,7 je ohranil hiastično razporeditev: *nsyywnh - dyynwwtyh - dyynwn - nswn*. LXX je prav tako ohranila hiastično razporeditev, toda imeni Masa in Meriba nista navedeni v prepisu, temveč sta etimološko prevedeni na temelju ustreznih glagolov v 2 Mz 17: »Zakaj me sramotite (*Ti loidoreîsthé moi*) in zakaj preizkušate Gospoda (*kai tí peirázete Kýrion*)« (v. 2); »In dal je temu kraju ime Preizkušanje in Sramotenje (*Peirasmòs kai Loidórēsis*), ker so Izraelovi sinovi sramotili (*dià tén loidorían*) in ker so preizkušali Gospoda (*kai dià tò peirádzein Kýrion*)« (v. 7). Med srednjeveškimi komentatorji je Ibn Ezra prvi opazil

hiastično razporeditev jezikovnih prvin besedila. Vg prinaša presenečenje, s tem ko dve imeni v prevodu združuje v eno: *Temptatio*, čeprav v razlagi, kako je kraj dobil svoje ime, upošteva oba glagola. V novejšem času temu prevodu sledi DRA. Vsi drugi renesančni in poznejši prevodi obe imeni navajajo v prepisu; nekateri k imenoma v prepisu dodajajo še prevod.

V zvezi z vprašanjem prevajalske metode velja omeniti, da sta LXX in Vg imeni Masa in Meriba prevedli na vseh mestih, na katerih se pojavljata, a nista dosledno uporabili iste besede. V 4 Mz 20,13,24; 27,14 se izvirno besedilo navaja v besedni zvezi *mê mārībāh* 'vode Meribe'. LXX ime različno prevaja: *hýdōr antilogías* (4 Mz 20,13; 27,14); *toû hýdatos tês loidorías* (4 Mz 20,24). Vg ima na vseh mestih *aqua(s, e) Contradictionis*. V 5 Mz 6,16 govorec ljudstvo opominja z rabo besedne igre na ime Masa: »Ne preizkušajte (*lō' tēnassú*) Gospoda, svojega Boga, kakor ste ga preizkušali v Masi (*nāsitem bam-massāh*).« LXX se tesno drži izvirnika s tem, da dosledno uporablja isti koren: »Ne boš preizkušal (*ouk ekpeirásēs*) Gospoda, svojega Boga, kakor si ga preizkušal v Preizkušnji (*exepeirásasthe en tō Peirasmō*).« V Vg je stanje enako: *Non temptabis Dominum Deum tuum sicut temptasti in loco Temptationis*. LXX in Vg uporabljata iste besede za ime Masa tudi v 5 Mz 1,22: *en tō Peirasmō; in loco temptationis*. Hebrejsko besedilo v 5 Mz 33,8c kaže popolno etimološko skladnost med glagoloma in imenoma, toda LXX ima prevod: *hōn epeírasan autōn en peíra eloidórēsan epí hýdatos antilogías* 'ki so ga preizkušali v preizkušnji; sramotili so ga ob vodah prepira'. Vg ima prevod: *quem probasti in Temptatione et iudicasti ad aquas Contradictionis*. V Ps 95,8 ima LXX za besedno zvezo »kakor v Meribi, kakor na dan Mase« prevod: *en tō parapikrasmō* (MGK: *parorgismō*) *katà tēn hēmēran peirasmōû* 'kakor v izzivanju, po dnevu preizkušnje.' Vg ima prevod: *sicut in contradictione, sicut in die temptationis*.

Večina poznejših prevodov imeni na vseh mestih navaja v prepisu; le redki imajo prevod: *the Water (the waters) of contradiction* (DRA v 4 Mz 20,13,24; 27,14); *in the temptation // at the waters of contradiction* (DRA v 5 Mz 33,8); *in the place of temptation* (DRA v 5 Mz 6,16); *as in the provocation // as in the day of temptation* (KJV, DRA, WEB, RWB v Ps 95,8); *as in the rebellion // as in the day of trial* (NKJ v Ps 95,8); *das (bei dem, am) Had(d)erwasser* (LUB, LUO, LUT v 4 Mz 20,13,24; 27,14; SCH v 4 Mz 20,24; ELO, ELB, SCH v 4 Mz 27,14); *zu Massa // am Had(d)erwasser* (LUB, LUO, LUT, SCH v 5 Mz 33,8); *die (bei den) Wasser(n) der Gezänke* (BUR v 4 Mz 20,13,24; 27,14); *wie ihr ihn prüftet bei Prüfe* (BUR v 4 Mz 6,16); *den du prüftest bei Prüfe / / auszanktest ihn ob der Wasser von Gezänke* (BUR v 5 Mz 33,8); *wie bei 'Gezänke' // wie am Tag von 'Prüfe'* (BUR v Ps 95,8); *'Streitwasser'*

(EIN v 4 Mz 27,14); *wie zu Meriba // am Tage der Versuchung* (SCH v Ps 95,8); *l'Eau (les Eaux) de (la) contradiction* (BLS v 4 Mz 20,13,24; 27,14); *les eaux de contestation* (LSG, NEG v 4 Mz 27,14); *au lieu de la tentation* (BLS v 5 Mz 6,16); *dans la tentation // aux eaux de contradiction* (BLS v 5 Mz 33,8); *à Massa // aux eaux de Meriba* (DRB v 5 Mz 33,8); *au temps du murmure // au your de la tentation* (BLS v Ps 95,8); *acque della contestazione* (NRV v 4 Mz 27,14); *las aguas de la rencilla* (SRV, R60, R95 v 4 Mz 20,13,24; 27,14); *en Massa // en las agues de la rencilla* (SRV v 5 Mz 33,14); *com na provação // com no dia da tentaçã(ä)o* (ACF, BRP v Ps 95,8); *como em Meribá // como no dia da tentação* (ARC v Ps 95,8); *ty vody sváru* (BKR v 4 Mz 20,13; 27,14); *Vody sváru* (CEP v 4 Mz 27,14); *při V/vodách sváru* (BKR, CEP v 4 Mz 20,24); *v pokušení // při vodách Meribah* (BKR v 5 Mz 33,14); *jako při popuzení // a v den pokušení* (BKR v Ps 95,8); *kak v Merive // kak v den' iskušenia* (RST v Ps 95,8); *mov pri Merivi // nemov na pustyni v den' sprobny* (UKR v Ps 95,8); *kakto v Meriva // kakto v denia, kogato Me izptakhte v pustiniata* (BUL v Ps 95,8); *ta kregarfska voda* (DAL v 4 Mz 20,13; 27,13); *për Kregarfskih vodah* (DAL v 4 Mz 20,24; 5 Mz 33,8); *voda(i) tige (v') supèrgovorjenja(i)* (JAP v 4 Mz 20,13,24; 27,14); *na tim kraji tē skufshnjave* (JAP v 5 Mz 33,8); *v' ràsdrashénju // na dan tē skufshnjáve* (JAP v Ps 95,8); *het water der twisting* (LUV v 4 Mz 20,13,24; 27,14); *te Massa // aan het water der twisting* (LUV v 5 Mz 33,14); *versengésnek vizei/vizénél* (HUN v 4 Mz 20,13,24; 27,14).

13. Etimološki prevod krajevnih imen *Tabera*, *Kibrot Taava in Horma*

Pripoved v 4 Mz 11,1-35 (jahvistični in elohistični vir) začenja odlomek, ki opisuje, kako so Izraelci žalovali nad svojimi nesrečami (v. 1-3). V tej kratki zgodbi je omenjeno, kako je 'gorela' Božja jeza, in ta dogodek je bil povod za poimenovanje kraja Tabera 'Goren(t)je' (4 Mz 11:1-3): »Gospodov ogenj je gorel proti njim (*wattib'ar-bām 'ēš yhwh*) in použil obrobje tabora. Tedaj je ljudstvo zavpilo k Mojzesu; Mojzes je molil h Gospodu in ogenj je ugasnil. Zato je tisti kraj imenoval Tabera (*tāb'ērāh*), ker je proti njim gorel Gospodov ogenj (*kī bā'ārāh bām 'ēš yhwh*).« Pripovedovalec ime Tabera povezuje z dogodki v pripovedi 4 Mz 11,1-2, a ne navaja kakšnega posebnega razloga za pritoževanje Izraela in tudi ne opisuje, kako je Božja jeza 'gorela'. Razen tega je Tabera sicer omenjena samo enkrat, in sicer v zvezi z Maso in Kibrot Taava (5 Mz 9,22). Te kratke navedbe ne zadoščajo, da bi lahko identificirali lokacijo kraja. Stari prevodi kažejo bolj voljo po prevajanju kakor po transliteraciji imena Tabera. TgO je ohranil smisel etimologije imena kraja in besedno igro hebrejskega besedila s kombinacijo

glagola *dālaq* ‘goreti, svetiti se’ in izpeljanke v obliki samostalnika *dāleqtā* ‘goren(t)je, ogenj’, ki se za isto ime uporablja tudi v 5 Mz 9,22. Prevajalec je izbral alternativo, čeprav je koren *bʿr* del aramejskega besedišča; s tem je hotel pokazati, da je v hebrejskem imenu Tabera videl le opisni pojem. V nasprotju s TgO pa je v TgO besedna igra izgubljena, ker je prevajalec obdržal glagolsko obliko korena *bʿr* tako v opisu Božje kazni v 4 Mz 11,1 kot tudi v razlagi imena v 4 Mz 11,3, a je enostavno ime Tabera nadomestil s sestavljenim imenom *bēt yaqêdātāh* ‘Hiša ognja/požara’; ta izraz je v rabi tudi v 5 Mz 9,22. LXX je prav tako odpravila besedno igro s tem, ko je ime Tabera prevedla z sopomenskim opisnim terminom *Empyrisμός* ‘Goren(t)je’ in uporabila glagol iz drugega korena za opis odziva Boga v 4 Mz 11,1 in za opis pomena imena Tabera v 4 Mz 11,3: *kai (hóti) exekaúthē en autoís pyr* ‘in (ker) se je ogenj vnel med njimi’. Nasprotno pa je Vg znova vzpostavila besedno igro s tem, ko je ime Tabera prevedla v razmerju do istopomenskega glagola: *Incensio –accensus* (v. 1) *succensus* (v. 3) ... *ignis*. Vsi poznejši prevodi so ime Tabera transliterirali v raznih oblikah.

Razširjeno pripoved v 4 Mz 11,1-35 o pojavu prepelic končuje razlaga, kako je kraj dobil svoje ime (v. 34). Ljudstvo se je vdalo poželjivosti do mesa, zato se je vnela Božja jeza, ki je uničila veliko ljudi. Ljudska etimologija vključuje razlago imena kraja na temelju besedne igre med besedami za ‘grob’ in ‘pohlep’ po mesu (v. 33-34): »Gospod je udaril ljudstvo s silno veliko nesrečo. Zato so tisti kraj imenovali Kibrot Taava (*qibrôt hattaʿāwāh*), ker so tam pokopali ljudi, ki so se vdali poželenju (*kî-šām qābrû ʿet-hāʿām hammitʿawwim*).« Ime *qibrôt hattaʿāwāh* ‘grobovi poželenja’ je popolna besedna igra na temelju glagola *qābar* ‘pokopati’ v perfektu in glagola *ʿwh* v deležniku hitp. ‘hlepeti po’; oba glagola sta sestavni del etimološke razlage poimenovanja kraja. Nekateri stari prevodi so vsaj delno ohranili besedno igro. TgO je ohranil celotno besedno igro, čeprav je prevajalec izbral glagol *šʿl* namesto *ʿwh*: »Zato je tisti kraj imenoval Grobovi povpraševanja (*qibrê dimšaʿālê*), ker so tam pokopali (*qābārû*) ljudstvo, ki je povpraševalo (*dāšāʿilû*).« Ista oblika imena se pojavlja drugod v TgO (4 Mz 11,35; 33,16.17; 5 Mz 9,22). TgN je še bolj nedosleden: v 4 Mz 11,34 ime prevaja z *qbry šʿlth* ‘Grobovi povpraševanja’ (tudi v 5 Mz 9,22), toda v 4 Mz 11,35 ima *qbry thmwdth* ‘Grobovi poželenja’ (tudi v 4 Mz 33,17; prim. TgPsJ) v navezavi na glagol *mthmdyn* ‘tisti, ki so imeli poželenje’ v prejšnji vrstici (4 Mz 11,34b). V 4 Mz 33,16 najdemo obliko *qbry šʿly šʿlth* ‘Grobovi tistih, ki so povpraševali’. TgPsJ ima povsod razen v 4 Mz 33,17 prevod *qybry dmšyly byšr* ‘Grobovi tistih, ki so poželeli meso’. LXX je besedno igro ohranila le delno, ko vrstico takole prevaja: »Zato so kraj imenovali Grobovi poželenja (*mnémata tēs epithymías*); kajti tam so pokopali ljudstvo, ki je imelo

poželenje (*éthapsan tòn laòn tòn epithymēēn*).« Vg je ohranila del besedne igre v drugačni kombinaciji: *Vocatusque est ille locus sepulchra Concupiscentiae ibi enim sepelierunt populum qui desideraverat*. Tako v LXX kot v Vg je ime dosledno prevedeno z istimi besedami. Večina poznejših prevajalcev ime navaja v prepisu; izjem je malo: *The graves of lust* (DRA); *Lustgreber* (LUB); *Lustgräber* (LUO, SCH); *'Lustgräber'* (LUT); *Gräber des Gelüsts* (BUR); *les Sépulcres de concupiscentie* (BLS); *Grobi tiga shelenja* (DAL); *Pokopališha tiga poshelenja* (JAP); *pokop poželjivosti* (WOL); *Lustgraven* (LUV).

V jahvističnem in elohističnem viru 4 Mz 21,1-3 imamo etimološko razlago imena Horma na temelju besede *hērem* 'zakletev'. Kanaanci iz Negeba so se pod vodstvom kralja iz Arada bojevali proti Izraelcem. V tem kontekstu najdemo dober primer ljudske etimologije (v. 2-3): »Tedaj je Izrael naredil zaobljubo Gospodu in rekel: »Če mi daš to ljudstvo popolnoma v roke, bom z zakletvijo pokončal (*wəhahāramtī*) njegova mesta.« Gospod je uslišal Izraelov glas in mu dal Kanaance; in z zakletvijo je Izrael pokončal (*wayyahārēm*) nje in njihova mesta. Zato so ta kraj imenovali Horma (*hormāh*).« V knjigi Sodnikov (1,16-17) je ohranjena različica tega besedila. Ime Hormah je etimološka izpeljanka iz korena *hrm* '(z zakletvijo) pokončati' in pomeni torej Pokončanje. Vsi aramejski prevodi so obdržali izvirno hebrejsko obliko imena; LXX in Vg ga imata v prevodu. LXX je ohranila besedno igro izvirnika s tem, da je hebrejski koren *hrm* prevedla na vseh treh mestih z istim grškim korenem: *anathematiō* 'zaobljubil bom' ... *themátisen* '(Izrael) je zaobljubil' ... *Anáthema* 'Zaobljubljen predmet (Prekletstvo)'. Na drugih mestih LXX ime navaja v prepisu *Hermá* (4 Mz 14,45; 5 Mz 1,44; Joz 12,14; 15,30; 19,4; 1 Sam 30,30; 1 Krn 4,30); edina izjema je različica besedala v Sod 1,17, kjer je ime tudi prevedeno, vendar drugače kakor v LXX^A in v LXX^B: *exóléthreusan* 'popolnoma so uničili' ... *Exoléthreusis* 'Uničenje' (A); *exóléthreusan* ... *Anáthema* (B). Vg ima v Joz 12,14 obliko prepisa *Herma*, v Joz 15,30 *Harma* at, v Joz 19,4 *Arma*, v 1 Sam 30,30 *Arama*, v 1 Krn 4,30 *Orma*.

Kako razložiti metodo prepisovanja oziroma prevajanja imena Horma v LXX? Dejstvo, da je ime prevedeno samo v 4 Mz 21,3 in v različici besedila v Sod 1,17, dopušča domnevo, da »Horma ni ime mesta, temveč pokrajine! Gre za ime, ki je bilo dano vsem kanaanskim naseljem v pokrajini, ki so bila pokončana z zakletvijo. LXX bi utegnila torej imeti pravo, ko besedo prevaja z 'Anathema,' ki zrcali dejstvo, da strogo vzeto Horma ni neki določeni kraj.«¹¹ Pričakovati je bilo, da bodo imeli vsi poznejši prevodi ime Horma v različnih oblikah prepisa; le nekaj prevodov izjemoma kombinira prepisne in prevodne oblike,

¹¹ Gl. J. Milgrom, *Numbers*, JPS, Philadelphia / New York 1990, 458.

ali ime navajajo samo v prevodu: *Horma id est anathema* (Vg v 4 Mz 21,3; Sod 1,17); *Horma, that is (to say), Anathema* (DRA); *Chorma, Bannung* (BUR); *Horma (Untergansweihe)* (EIN); *Horma, c'est-à-dire anathème* (BLSI); *Horma, l'Interdite* (CHO); *Horma, ce qui signifie 'la Ruine'* (BFC); *Hormà (que vol dir 'extermini')* (BCI); *Horma (Nimicire deplină)* (CNS); *Chorma (to je Klatbě propadlé)* (CEP); *Hórma, to je, preklétje* (JAP); *Horma, to je, prekletstvo* (WOL). V večini teh primerov je očiten vpliv Vg.

14. Etimološki prevod krajevnih imen Bohim, Ramat Lehi in En Kore

Na koncu etiološke pripovedi Sod 2,1-5, ki velja kot neodvisna enota (prim. etimološki pomen kraja Alon Bacut v 1 Mz 35,8), imamo ljudsko etimološko razlago imena Bohim, ki ni omenjeno nikjer drugje. Urednik je uporabil ljudsko etimologijo v razmerju do Božje jeze nad Izraelovo nezvestobo do zaveze (v. 4-5): »Ko je Gospodov angel govoril te besede vsem Izraelovim sinovom, je ljudstvo povzdignilo svoj glas in so jokali (*wayyibkû*). Zato so ta kraj imenovali Bohim (*bōkîm*) in so tam darovali Gospodu.« Ime kraja *bōkîm* 'Jokajoči' nima določnega člena, zato je toliko bolj očitna besedna igra v razmerju do glagola *wayyibkû* 'in so jokali' v vrstici 4. TgSod je ohranil izvorno obliko besedne igre: *ûbākô ... bōkîm*. LXX^A je ohranila besedno igro s tem, da je ime prevedla množinsko v razmerju do predhodnega glagola: *kai éklausan ... Klauthmôn*; LXX^B ima podoben prevod: *kai éklausan ... Klauthmônes*. Vg je dosegla besedno igro s tem, da je k prevodu imena dodala še eno besedo: *et fleverunt ... Flentium sive Lacrimarum*. Večina poznejših prevodov ime navaja v prepisu; izjem ni veliko: *The place of weepers* (DRA), 'Weeping' (NLT); *Bochim, Weinende* (BUR); *Bochim (Ort des Weinens)* (EIN); *lieu des Pleurants, ou le lieu des Larmes* (BLS); *Bokhîm, Pleurs* (CHO); *Bokim, ce qui signifie 'les Pleureurs'* (BFC); *Boquim (ge vol dir 'els qui ploren')* (BCI); *Bochim (Ceice plîng)* (CNS); *Bokîm (to je Plačící)* (CEP); *kraj tih jókajózhih, ali tēh jóls* (JAP); *Kraj plakajočih ali solzá* (WOL).

Zgodba o Samsonovem življenju v Sod 15,9-20 vključuje topografski etiološki zgodbi o imenih krajev Ramat Lehi in En Kore. Osrednjo etiološko pripoved v Sod 15,9-17 končuje besedna igra na temelju imena mesta Ramat Lehi (v. 17) v razmerju do Samsonovega uspeha (hebr. *rûm*), ko je pobil tisoč Filistejcev z oslovsko čeljustjo: »Ko je nehal govoriti, je odvrigel čeljust iz svoje roke in tisti kraj imenoval Ramat Lehi (*rāmat-lehî*).« Odlomek Sod 15,18-19 razlaga izvor studenca v Lehiju ob spominu na Samsonov klic Bogu po vodi in na čudežni Božji odgovor (v. 19): »Zato se je imenoval En Kore ('*ên*

haqqôrē'), ki je v Lehiju do tega dne.« Etimološki pomen prvega imena je 'Grič čeljusti', druga 'Studenec nekoga, ki je klical'. Prevodi kažejo veliko raznovrstnost različnih oblik. V TgSod je prvo ime transliterirano, drugo prevedeno s parafrazo: *'ênā dā'ityāhībat bišlōtā dāšimšōn* 'studenec, ki je bil dan na Samsonovo molitev'. V obeh kodeksih LXX je prvo ime prevedeno na enak način: *Anáiresis siagónos* 'Dviganje čeljusti'; drugo ime je v LXX^A prevedeno kot *Pēgē' epíklētos siagónos* 'Studenec, imenovan po čeljusti', v LXX^B kot *Pēgē' toú epikalouménou* 'Studenec prosilca'. Vg za prvo ime kombinira transliteracijo in prevod, drugo ime pa samo prevaja: *Ramathlehi quod interpretatur elevatio Maxillae* (v. 17); *Fons invocantis de maxilla* (v. 19).

Ime Lehi v LXX in Vg ni dosledno prevedeno, kadar se pojavi samo; LXX ima: *en Lechi* (A v Sod 15,9); *en Leui* (B v Sod 15,9); *héōs Siagónos* (v Sod 15,14); *tēs siagónos ... siagónos* (A v Sod 15,19); *en Si-gagóni* (B v Sod 15,19); *eis Thēría* (v 2 Sam 23,11); Vg: *et in loco qui postea vocatus est Lehi id est Maxilla eorum* (kot dodatek v Sod 15,9); *ad locum Maxillae* (v Sod 15,14); *in maxilla asini ... de maxilla* (v Sod 15,19); *in statione* (v 2 Sam 23,11). NV na vseh mestih uporablja hebrejsko obliko Lehi, očitno po zgledu poznejših prevodov. Ime Ramat Lehi se v renesančnih in v novejših prevodih pojavlja v različnih kombinacijah transliteracije in prevoda: *Ramathlechi, which is interpreted the lifting up of the jawbone* (DRA); *Jawbone Hill* (NLT); *Ramath-Lehi (das ist Kinnbackenhöhe)* (LUO); *Ramat Lechi, Hoher Kinnbacken* (BUR); *Ramat Lehi (Kinnbackenhöhe)* (EIN); *Ramathléchi, c'est-à-dire l'Élévation de la Mâchoire* (BLS); *'Ramat-Lēhī, le Tertre de la Mâchoire* (CHO); *Ramat-Lehí (que vol dir 'turó de la maixela')* (BCI); *Rámat-lechí (to je Výšina čelisti)* (BKR); *Ramathlechi, kar se pravi gorivsdignenje tē zhelústi* (JAP); *Ramat-Lehi, kar se potolmači vzdignjenje čeljusti* (WOL); *de hoogte van Lehi* (LEI).

Ime En Kore se v večini poznejših prevodov pojavlja v prepisni obliki, a obstaja nekaj pomembnih izjem: *The Spring of him that invoked from the jawbone* (DRA); *'The Spring of the One Who Cried Out'* (NLT); *'En-hakkore of Lehi'* (TNK); *des Anrüffers brun* (LUB); *'des Anrufers Brunnen'* (LUO); *'Quelle des Rufenden'* (LUT); *Quelle des Rufenden* (ELO, ELB); *'Quelle des Anrufers'* (SCH); *Ruferquell* (BUR); *'Quelle des Rufers'* (EIN); *la Fontaine sortie de la mâchoire par l'invocation de Dieu* (BLS); *'source de Coré, c'est-à-dire 'source de celui qui appelle'* (BFC); *A fonte do que clama* (AFC, BRP); *A Fonte Do que Clama* (ARC); *studnice vzywajícího* (BKR); *tiga Moliuza studenez* (DAL); *Studenèz tiga klizheózhiga is zhelústi* (JAP); *kličejóčiga studenec iz čeljusti* (WOL); *Pramen volajícího* (CEP); *'Istochnik vz'ibmshchego'* (RST); *de bron des roepers* (LEI); *de put des aanroependen* (LUV); *Bron van de reopened* (NBG); *De fontein des aan-*

roepers (SVV); *Den ropandes* (S17); *hives forrásának* (HUN).

15. Etimološki prevod imen krajev Eben Ezer in Sela Mahlekot

Obe imeni sta izpričani samo enkrat v Prvi Samuelovi knjigi: Eben Ezer v 7,12, Sela Mahlekot v 23,28. Odlomek 1 Sam 7,12 je etimološka razlaga imena in zmage Izraela proti Filistejcem blizu Micpe (prim. 1 Sam 7,2-17), kjer je Samuel opravljal sodniško službo nad Izraelom. Po čudežni zmagi je Samuel postavil spominski kamen med Micpo in Ješano. Po ljudski razlagi imena v 1 Sam 7,12 je Samuel kraju »dal ime Eben Ezer (*'eben hā'āzer*) in je rekel: »Do sem nam je Gospod pomagal (*'ad-hēnnāh 'āzārānū yhwh*).« Etimološka razlaga pomena imena *'eben hā'āzer* 'Kamen pomoči' temelji na besedni igri v zvezi z glagolom *'āzar* 'pomagati'. TgJ je hebrejski besedi prevedel v aramejski, ki imata isti pomen: *'eben sa'ādā' ... 'ad hākā' sa'ādānā' yhwh*. LXX ima kombinacijo transliteracije in prevoda, ki temelji na besedni igri z glagolom, ki razlaga etimološki izvor imena: *Abenézer líthos tou boéthou ... eboéthēsen hēmín Kýrios*. Vg je odpravila besedno igro, ker za poimenovanje kraja in za razlago, kako je kraj dobil svoje ime, uporablja besede različnih korenov: *lapis Adiutorii ... auxiliatus est nobis Dominus*. Poznejši prevodi so ime navajali v prepisu; le redki so kombinirali transliteracijo in prevod: *The stone of help* (DRA); *Eben Ezer, Hilfe-Stein* (BUR); *la Pierre du Secours* (BLS); *Pierre de l'Aide, Èbèn-ha-Ézér* (CHO); *»Pierre-du-secours?* (BFC); *Kamen pomózhi* (JAP); *kamen pomoči* (WOL).

Zgodba o Savlovem zalezovanju Davida v puščavi v 1 Sam 23,24b-24,1 vključuje etimološko pripoved, ki spominja na ljudsko etimološko razlago izvora imena v zvezi z neko skalo v pokrajini. Ko je Savel že uspešno zasledoval Davida, pride k Savlu sel s sporočilom (1 Sam 23,27-28): »»Pridi hitro, kajti Filistejci so vdrlí v deželo!« Savel se je vrnil, nehal zasledovati Davida in šel Filistejcem nasproti. Zato se ta kraj imenuje Sela Mahlekot (*sela' hammahlaqôt*).« Množina drugega sestavnega dela imena je izpeljana bodisi iz korena *hālaq* I 'biti gladek, spolzek' bodisi iz korena *hālaq* II '(raz)deliti' in se nanaša na trenutek, ko sta bila Savel in David v boju drug proti drugemu. V TgJ je ime kraja prevedeno z besedno zvezo *kēp palgūtā'* 'Skala delitev', sledi pa razlaga, zakaj je ime takšno: »kraj, na katerem je bilo kraljevo srce razdeljeno, da gre sem ali tja.« LXX ime prevaja kot *Pétrā he meristheísa* 'Razdeljena skala'; Vg ima prevod: *... vocaverunt locum illum petram Dividentem*. Ta 'Skala delitev' je razdelila tudi renesančne prevode: nekateri so se odločili za prepis imena (GNV, KJV, LUB), drugi so ga prevedli (DIO, BKR). Renesančni prevajalci so močno vplivali na poznejše razlage, a nekoliko več se jih je odločilo za prevod. RSV

in NRS sta na primer iz prepisne oblike *Sela-hammahlekoth* v GNV in KJV prešla v prevod na temelju vprašljivega popravka izvirnika: *Rock of Escape*.

16. Etimološki prevod lastnih imen Baal Peracim in Perc Uza

Ime Baal Peracim blizu Emek Refaima je etimološko razloženo v pripovedi o Davidovi zmagi nad Filistejci v 2 Sam 5,17-25. V vrstici 20 se besedilo glasi: »Tako je prišel David v Baal Peracim (*ba'al pārāšim*). Tam jih je David porazil (*wayyakkēm šām dāwīd*). Rekel je: ›Gospod je prebil (*pāraš yhw̄h*) moje sovražnike pred menoj, kakor se prebijejo vode (*kāpereš māyim*).‹ Zato se tisti kraj imenuje Baal Peracim (*ba'al pārāšim*).« Besedna igra je poudarjena z dvakratno rabo korena *prš*: glagol *pāraš* 'prebiti' in samostalnik *perēš* 'prebitje' sta v igri, da razložita čudno ime kraja *ba'al pārāšim* 'gospod prebitja', ki sicer ni znano. V ozadju besedne igre v etimološki razlagi imena v okviru prisposodbe poplave je, da je Gospod v filistejskem obrambnem zidu odprl odprtino. Na tem mestu so nekoč zagotovo častili boga Baala, toda Davidova zmaga nad Filistejci je razlog novega pogleda na kraj v luči tega dogodka: zdaj se prva vloga pripisuje Izraelovemu Bogu. Očitno je, da avtor TgJ ni imel veliko literarnega čuta, saj je odpravil besedno igro s tremi oblikami istega korena s tem, ko v prevodu uporablja različne besede: »David je prišel na ravnino prebitja (*bāmēšar pārāšim*) in David jih je tam potolkel; in dejal je: ›Gospod je razbil (*tabar yhw̄h*) moje sovražnike pred menoj, kakor se razbije (*katibbūr*) lončena posoda, ki je napolnjena z vodo.‹ Zato je tisti kraj imenoval ravnina prebitja (*mēšar pārāšim*).« Nasprotno pa je LXX poudarila besedno igro s tem, ko je isti koren uporabila štirikrat: *Epánō diakopôn* 'Zgornja prebitja' ... *diékopse* 'prebil je' ... *diakóptetai* 'prebije se' ... *Epáno diakopôn* 'Zgornja prebitja'. Vg in domala vsi drugi poznejši prevodi ime navajajo v prepisu.

Ime Perc Uza je razloženo v pripovedi, ki opisuje, kako so skrinjo zaveze prenesli v Jeruzalem (2 Sam 6,1-23). V zvezi z Uzajevo smrtjo je devteronomistični urednik vstavil informacijo o etimološkem poimenovanju neznanega kraja Perc Uza, ki leži nekje na cesti med Kirjat Jearimom in Jeruzalemom (v. 8): »David se je razjezil, ker je Gospod z izbruhom bruhal v Uzaja (*pāraš yhw̄h perēš bā'uzzāh*). Zato se tisti kraj imenuje Perc Uza (*perēš 'uzzāh*) do tega dne.« V tej spretni besedni igri ime *perēš 'uzzāh* 'Izbruh Uzaja' pomeni Izbruh proti Uzaju. Ime je bilo izbrano kot spomin na Božje svarilo proti pomanjkljivi človeški skrbi za ustrezno razdaljo v razmerju do Boga. Besedna igra je idealna tako v hebrejskem besedilu kot tudi v prevodu, ki je prirejen po izvirniku. TgJ upošteva besedno igro, ki jo vse-

buje opis dogodka: »In za Davida je bilo težko, ker je Gospod z izbruhom bruhal na Uzaja (*'al ditra' yhwh tir'ātā' bə'uzzāh*). In kraj je imenoval 'Kraj, na katerem je umrl Uza' (*'atrā' dāmīt bēh 'uzzāh*) do tega dne.« Prevajalec je pravzaprav zamudil priložnost, da ustvari učinkovito literarno stvaritev. Nasprotno pa ima LXX prevod celotne besedne igre: »In David je bil potr (ēthýmēsen), ker je Gospod z izbruhom bruhal v Ozaja (*hypēr hoū diékopsen Kýrios diakopèn en tō Oza*); in tisti kraj se je imenoval izbruh Oze (*diakopè Oza*) do tega dne.« Izbor besed v LXX je moral biti tako premišljen kakor v izvornem besedilu. Vg je zmanjšala izrazno moč izvirnika s tem, da je v prvem delu besedila dve besedi iz istega korena spojila v eno: *Contristatus autem est David eo quod percussisset Dominus Ozam et vocatum est nomen loci illius Percussio Oza usque in diem hanc*. Presenetljivo je, da je besedna igra dveh besed iz istega korena *pāraš yhwh pereš bə'uzzāh* med vsemi poznejšimi prevodi ustrezno prevedena le v NRS. Večina prevodov ima za dve besedi istega korena prevod z enim samim glagolom; ime je v vseh prevodih vsebovano v prepisu.

17. Etimološki prevod toponima Beraha

V Kroniškikh knjigah imamo le dve mesti z očitnim etiološkim poimenovanjem (1 Krn 4,9; 2 Krn 20,26) in dve mesti, ki vsebujeta izrecno izjavo o izpeljavi imen (1 Krn 11,7; 14,11 = 2 Sam 5,20). Avtor Kroniškikh knjig ima na splošno raje homiletično razlago imen. Razlaga v 2 Krn 20,26, kako je je dobil ime kraj Beraha, je del daljše zgodbe o Jozafatovi zmagi nad vzhodno koalicijo Moaba in Amona (2 Krn 20,1-30). Po zmagi se je Juda lotil plena. V zvezi s tem se besedilo glasi (2 Krn 20,25-26): »Tri dni so pobirali plen, toliko ga je bilo. Četrty dan so se zbrali v Dolini Beraha (*lā'ēmeq bə'rākāh*), ker so tam slavili Gospoda (*kī-šām bē'rākū 'et-yhwh*); zato tisti kraj imenujejo Dolina Beraha (*'ēmeq bə'rākāh*) vse do danes.« Dolino Beraha povezujejo s sodobnimi imeni Kirbet Berekut in Vadi Berekut blizu Tekoe. Zdi se verjetno, da etiološka razlaga etimologije imena v 2 Krn 20,26 kaže na starejši vir, ki je bil podlaga pripovedi v 2 Krn. Etiološka razlaga poimenovanja doline Beraha se ujema z obstoječim izročilom, da je dolina dobila ime, ko je ljudstvo po Jozafatovi zmagi nad sovražnikom slavilo Gospoda.

Antični prevodi Svetega pisma ime doline večinoma prevajajo, v poznejših prevodih prevladuje transliteracija. Besedna igra je pogosto ohranjena v celoti v vseh setavinah besedila. V TgKrn aramejske besede dobro ustrezajo hebrejskemu izvorniku. LXX dosledno upravlja le besedo, iz katere je izvedeno ime: »Četrty dan so se napotili v Dolino slavospeva (*eis tòn aulóna tēs eulogías*, različica: *eis tēn koiláda*); kajti

tam so slavili (*ēulógēsān*) Gospoda: zato so kraj imenovali Dolina slavošpeva (*Koilās eulogías*), do tega dne.« Vg ima besedno igro ohranjeno v celoti: *in valle Benedictionis ... ibi benedixerant Domino ... vallis Benedictionis*. V poznejših prevodih prevladuje prepis imena v različnih pravopisnih oblikah: *The/the Valley of Berachah* (GNV, KJV, NKJ, DBY, WEB, RWB); *The/the Valley/valley of Beracah* (ASV, JPS, RSV, NAS, NIB, NAB, NAU, NJB, ESV, NRS); *Tal Beraka* (ELO); *Tal Beracha* (ELB, EIN); *la vallée de Beraca* (LSG, NEG); *la vallée de la Beraka* (BFC, FBJ); *la vallée de Berakha* (SCO) itn. Prevodna oblika je manj pogosta, toda oblike so prav tako vredne pozornosti: *the Valley of Blessing* (BBE, NLT, TNK); *the valley of Blessing* (DRA); *Lobetal* (LUB, LUO, LUT, SCH); *Segenstal* (BUR); *la vallée de la bénédiction, la vallée de la Bénédiction* (BLS); *la vallée de Bénédiction, 'vallée de Bénédiction'* (TOB); *Valle die Benedizione* (DIO, LND); *la vall de la Benedicció* (BCI); *vale de Bênção* (ARA); *Hvalni dul* (DAL); *dolina Hvale / hvale* (JAP, WOL); *dolina Beráha / 'Slavilna dolina'* (SSP); *Dolina dobrořečení* (CEP); *dolina blagoslovenija* (RST); *Dolina(ta) na blagoslovenie(to)* (BUL); *Lofvallei* (LEI); *Lof-dal* (LUV); *Dal der Lofprijzing* (NBG); *Lovprisnings-dalen* (N30); *Lovprisingsdalen* (N38, NBN); *Lugina e Bekimit* (ALB); *hálaadásnak völgyébe* (HUN). Očitno literarno obliko besedne igre v izvorniku je težko spregledati, zato je ohranjena v številnih poznejših prevodih (BBE, DRA, TNK, LUB, LUO, BUR, LUT, SCH, BLS, TOB, DIO, LND, DAL, JAP, WOL, CEP, RST, BUL, LEI, LUV, NBG, N30, N38, NBK, NBN). Posebno opazna je besedna igra v LUB, ker je ta prevod vplival na številne prevode Svetega pisma: *im Lobetal ... denn daselbs lobeten sie den HERRN, da her heisst die stete Lobetal*. BUR has the correspondence: *im Segenstal ... dort segneten sie IHN, deshalb rief man den Namen des Ortes ... Segenstal*.

18. Sklep

Svetopisemske pripovedi o poimenovanju oseb in krajev kažejo, da je literarni pojav etimološkega izvajanja imen povezan z nekim zgodovinskim dogodkom, s poimenovanjem osebe, ljudstva in kraja ter z razlago razloga za izbor nekega imena. Literarna zgradba spominja na značilno hebrejsko izročilo etiologije in ljudske etimologije. Vsi primeri etimološke razlage etimologije imen v hebrejskem Svetem pismu kažejo osnovni literarni obrazec, ki se pojavlja v različicah. Najbolj opazna literarna posebnost v tej vrsti obrazca je bogata raba besedne igre. Toliko bolj je umestno, da smo pozorni na literarne vzorce besedne igre v izvorniku in v prevodih. V tem oddelku se omejujemo na tiste primere etimološke razlage etimologije svetopisemskih imen, ki so v

starih prevodih večinoma prevedeni, v novejših evropskih prevodih pa se pojavljajo v prepisni obliki.

Analiza posameznih primerov etiološke razlage etimologije svetopisemskih imen odpira vprašanja, kot so izvor in rast besedila, zgodovinsko okolje in avtorstvo. Neposredni in širši kontekst pripovedi očitno kažeta, da ima sedanje besedilo za seboj kompleksno zgodovino ljudskih izročil in literarnih stvaritev. Etiološke razlage etimologije svetopisemskih imen so literarni in stilistični pojav. Najverjetneje ne izražajo vsebine prvotnega imena, temveč imena, ki so ga uvedli v zvezi z novimi okoliščinami, ki so postale podlaga za re-interpretacijo izročila. Reinterpretacija ima za posledico, da pomen, ki ga sedanji pisec ali izročilo pripisuje imenu, pogosto deluje prisiljeno in umetno.

Poimenovanje oseb ali krajev in razlaga imen temeljita bolj na literarnih kot na lingvističnih premislekih. Etiološke razlage imen so torej popolnoma skladno z osnovnimi potezami ljudske literature in poezije. Pojem »ljudska etimologija« lahko torej zavaja, če ne upoštevamo predvsem njenih literarnih značilnosti. Moshe Garsiel ugotavlja: »Svobodo, ki si jo jemljejo svetopisemski pisci v teh razlagah, so nekateri strokovnjaki imenovali »ljudska etimologija?. Takšna opredelitev ne zadene bistva; razlage delujejo kot literarne stvaritve, ki bogatijo literarno enoto. Kar vidimo tukaj, nikakor ni ljudska in plitva razlaga, ki bi izvirala iz pomanjkljivega znanja, temveč premišljen odklon od lingvističnih pravil in norm časa, ki so si ga dovolili domiselni pripovedovalci, da bi dosegli svoj cilj.«¹²

Številne etiološke razlage etimologije svetopisemskih imen kažejo, da so nekateri kraji dobili novo ime na temelju nove okoliščine. Pripetljaj ali dogodek, opisan v zvezi s krajem, ki je bil splošno znan v pisateljevem času, daje povod za razlago pomena imena v luči novega dogodka, ki se lahko razlikuje od obstoječega izročila. Oblikovanje nove zgodbe za razlago imena ni samo razlaga poti do imena, temveč pomeni tudi poskus, da se v obliki zgodbe spoznajo pomembne zgodovinske izkušnje, verovanja in vrednote osebnosti, ki so jim pripisovali poimenovanje kraja. Ko presojamo znano etiologijo kot zgodnjo ljudsko pripoved o nastanku imena, je pomembno upoštevati, da razlaga imena predpostavlja, da se je opisani dogodek resnično zgodil in je postal resnični dejavnik v določanju pomena imena. V večini primerov etiološka razlaga poimenovanja kraja ni prvotno

¹² Gl. *Biblical Names: A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns*, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan 1991, 18-19. Gl. tudi J. Barr, *Etymology and the Old Testament*, v: J. Barr et al. (ur.), *Language and Meaning: Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis*, OTS 19, E. J. Brill, Leiden 1974, 1-28.

izročilo zgodbe, temveč drugotna razširitev, ki spominja na glosa. Etiološke izpeljave imen na temelju besednih iger so nastale v zgodnjem obdobju z namenom, da dopolnijo in razširijo prvotno izročilo.

Najbolj opazna značilnost etiološke izpeljave imen v zvezi s specifičnimi zgodovinskimi dogodki je besedna igra. Literarni pojav besedne igre v izvirniku je za prevajalce v nesemitske jezike velik izziv. Prevajalci v semitske jezike, ki so bili pozorni na literarno kakovost izvirnika, so lahko besedno igro ohranili brez težave. Toda besedno igro so z ustreznim prevodom imen in njihove etimološke razlage pogosto ohranili tudi v prevodih v druge jezike. Posebno značilen primer besedne igre v prevodu v številne jezike je poimenovanje Žene v zvezi z Možem v 1 Mz 2,23; številni antični in sodobni prevajalci so v prevodu izbrali besedno igro, ki ustreza izvirniku.

Etiološka izpeljava imen je številne antične prevajalce spodbudila, da so ime prevedli in tako opozorili na besedno igro v izvirniku. V tem pogledu vzbujajo pozornost nekatera znana osebna in zemljepisna imena: Eva v 1 Mz 3,20: *Zōē hoti haútē mētēr pántōn tōn zōntōn* 'Življenje, ker je bila mati vseh živih' (LXX); ime Babilon v 1 Mz 11,9: *Šhkhysis hōti ekeī synékheen Kýrios* ... 'Zmešanje, ker je tam Gospod zmešal ...'; ime Adonaj Jire v 1 Mz 22,14: *Appellavitque nomen loci illius Dominus videt unde usque hodie dicitur in monte Dominus videbit* (Vg) – LUB harmonizira časovno razmerje sedanjik / prihodnjik tako, da uporabi samo sedanjik: *Und Abraham hies dies stet / Der HERR sihet / Da her man noch heutiges tages sagt / Auff dem Berge / da der HERR sihet* (LUB; prim. DAL, LUO, LUT); Ime Esek v 1 Mz 26:20: *kai ekálesen tò ónoma toū phréatos Adikía ēdikēsan gār autón* 'In ime studenca so imenovali Krivičnost, ker so mu povzročili krivico' (LXX) – *Sykophantía esykophántēsan gār autón* 'Zatiranje, ker so ga zatirali' (Akvila); ime Rehovot v 1 Mz 26,22: *Itaque vocavit nomen illius Latitudo dicens nun dilatavit nos Dominus* ... (Vg). Naj opozorimo na prelepo hiastično zgradbo, ki je nastala z ustreznim prevodom imen Masa in Meriba ter ustreznih glagolov v 2 Mz 17,7: *Kai epōnómase tò ónoma toū tōpou ekeínou, Peirasmòs, kai Loidórēsis, dià tōn loidorían tōn hyiōn Israēl, kai dià tò peirázein Kýrion* ... 'In dal je temu kraju ime Preizkušanje in Sramotenje, ker so Izraelovi sinovi sramotili in ker so preizkušali Gospoda ...' (LXX); ime Tabera v 4 Mz 11:3: *Vocavitque nomen loci illius Incensio eo quod succensus fuisset contra eos ignis Domini* (Vg). Naj omenimo igro s tremi besedami istega korena v zvezi z imenom Horma: *Anathematiō autòn ... kai anethemátisen autòn ... kai epékálesan tò ónoma toū tōpou ekeínou, Anáthema* 'Zaobljubil bom ... zaobljubil ga je ... in ime tistega kraja so imenovali Zaobljubljen predmet (Prekletstvo)' (LXX); ime Bohim v Sod 2,4-5: *... kai éklausan, Kai epōnómasan tò ónoma toū tōpou ekeínou, Klauthmōnes* '... in so jokali. In

tistemu kraju so dali ime Jokanja' (LXXB; LXXA ima ime v ednini); ... *elevaverunt vocem suam et flevērunt et vocatum est nomen loci illius Flentium sive Lacrimarum* (Vg); ime Baal Peracim v 2 Sam 5,20-21: ... *ek tōn Epánō diakopōn ... diékopse Kýrios ... hōs diakóptetati hýdata ... Epánō diakopōn ...* (LXX); ime Beraha v 2 Krn 20,26: ... *eis tōn aulōna tēs eulogías, ekeî gār ēulógēsan tōn Kýrion dià toũto ekálesan tò ónoma toũ tōpou ekeíou Koilās eulogías* (LXX); ... *in valle Benedictionis ... ibi benedixerant Domino ... vallix Benedictionis* (Vg).

V obdobju od srednjega veka naprej je besedna igra izginila, ker so prevajalci celo imena, ki imajo etimološko razlago, transliterirali. Toda v novejšem obdobju so nastali prevodi, ki pričajo o oživitvi zanimanja za natančno prevajanje besedne igre iz izvirnika. BUR je najbrž najboljši primer načrtnega poskusa, da se v prevodu ohrani besedna igra, ki v ljudskih etimologijah izraža poimenovanje imena in razlago, kako je kraj dobil ime. Toda imena, ki imajo etimološko razlago, so v večini primerov navedena v prepisu in v prevodu: *Der Mensch rief den Namen seines Weibes: Chawwa, Leben! Denn sie wurde Mutter alles Lebendigen* (1 Mz 3,20; prim. CHO); *Darum ruft man ihren Namen Babel, Gemenge, denn vermengt hat ER dort die Mundart aller Erde* (1 Mz 11,9); *Du Gott der Sicht! Denn sie sprach: Sah auch wirklich ich hier dem Michsehenden nach? Darum rief man den Brunnen Brunn des Lebenden Michsehenden* (1 Mz 16,13-14); *Darum ruft man jenen Ort Ber-Scheba, Brunnen des Sieben-Schwurs, denn dort haben die beiden geschworen* (1 Mz 21,31; prim. 1 Mz 26,33); *Abraham rief den Namen jenes Orts: ER ersieht. Wie man noch heute spricht: Auf SEINEM Berg wird ersehn* (1 Mz 22,14); *So rief er den namen des Brunnens Efsek, Hader, weil sie mit ihm gehadert hatten* (1 Mz 26,20); *So rief er seinen Namen Rechobot, Weite, denn ers sprach: Geweitet hat ER es uns nun, daß wir im Lande fruchttragen* (1 Mz 26,22); *Jaakob rief den Namen des Ortes: Pniel, Gottesantlitz, denn: Ich habe Gott gesehen, Antlitz zu Antlitz ...* (1 Mz 32,31); ... *es war bitter. Darum rief man seinen Namen Mara: Bittre* (2 Mz 15,23); *Er rief den Namen des Orts Mafsa, Prüfe, und Mriba, Gezänke, wegen des Zankens der Söhne Jisraels und deswegen, daß sie IHN prüften* (2 Mz 17,7); *Er rief den namen des Ortes Tabera, Zündstatt, denn auf sie eingezündet hatte ein Feuer von IHM* (4 Mz 11,3); *Man rief den Namen jenes Orts: Gräber des Gelüsts, denn dort hatte man das Volk der Lüsternen begraben* (4 Mz 11,4); *ban- nen ... es bannte sie und ihre Städte und rief den Namen dieses Orts: Chorma, Bannung* (4 Mz 21,2-3: BUR; prim. CHO); *Sie erhoben, das Volk, ihre Stimme und weinten. Sie riefen den Namen jenes Ortes: Bochim, Weinende* (Sod 2,4-5); *ER hat vor mir meine Feinde durchbrochen, wie ein Durchbruch der Wasser. Daher rief man den Namen jenes Orts: Baal Prazim, Meister der Durchbrüche* (2 Sam 5,20-21); *Am vier-*

ten Tag sammelten sie sich im Segenstal – denn dort segneten sie IHN, deshalb rief man den Namen des Ortes Segenstal (2 Krn 20:26). V nekaterih prevodih je prevod imena naveden v opombah (RSV, NRS). Ker so nekateri prevajalci kombinacijo transliteracije in prevoda imena uvedli le v etiološke izpeljave imen, so s tem pokazali, da so bili pozorni na literarni pojav ljudske etimologije.

Pozorna analiza načina prevajanja skozi zgodovino kaže, da prevajalci niso upoštevali samo literarnih posebnosti besedil, temveč tudi etimologijo imen, izročilo oblik svetopisemskih imen itn. Ko so Izraelci prevzeli pogansko ime ali navado, ki je bila povezana s čaščenjem narave, so ime obarvali s historičnim pomenom kot spominom na katero od Božjih del. Tako je na primer *baal* postal naziv za Gospoda (prim. 2 Sam 5,20). Zaradi tega je prevod ali prepis kakega imena včasih nedosleden celo znotraj iste prevajalske enote. Na splošno velja, da ni ustrezne razlage za dejstvo, da so imena v antičnih prevodih večinoma prevedena, v novejših pa navedena v prepisu. Skladno s tem razvojem je NV v primerih, ko VL in prvotna Vg imena prevajata, uvedla transliteracijo.

Nedoslednosti so značilne tudi za način prepisovanja imen. Toliko bolj velja, da je treba oblike svetopisemskih imen preverjati v razmerju do izvirnega besedila. Ko opazimo različice v oblikah imen, je treba vprašanje osnovnega besedila (*Vorlage*) preverjati ob upoštevanju največjega možnega števila rokopisov. Številne različice je mogoče pojasniti le v luči osnovnih oblik izvirnika. Večina svetopisemskih imen v tekstnokritičnem pogledu ni problematična; veliko imen ima tudi jasen etimološki pomen. Kolikor jasnejši je etimološki pomen kakega imena in kolikor bolj ga pisec poudarja, toliko več razlogov ima prevajalec, da ga ne navaja v prepisu, temveč ga prevede. Pri tem velja upoštevati, da ustaljeno izročilo včasih lahko daje boljše razloge za transliteracijo imena. Dodatni razlog za transliteracijo je mogoče najti v nejasnem izvoru in pomenu določenega imena. Kolikor jasnejši je pomen imena, toliko bolj verjetno je, da ga bo prevajalec navedel v prevodu.

19. Okrajšave prevodov Svetega pisma in drugih virov

ACF	Almeida Corrigida Fiel (portugalski prevod 1753/1995)
Akvila	Akvila, judovski prevajalec v grščino (med 140 in 150 po Kr.)
ARA	Almeida Revista e Atualizada (portugalski prevod 1993)
ARC	Almeida Revista e Corrigida (portugalski prevod 1969)
ASV	American Standard Version (1901)
BBE	The Bible in Basic English (1949/1964)
BFC	Bible en français courant (1997)

BKR	Bible kralická (češki prevod 1613)
BLS	La Bible de Lemaître de Sacy: Port-Royal (1657-1696)
BRP	Biblia Revista - portugalska (Biblia Almeida 1994)
BTP	Biblia Tysiaclecia - poljska (1965/1984)
BUR	Buber/Rosenzweig: prevod Stare zaveze v nemščino (1925-1936)
CEP	Ceský ekumenický preklad (1985)
CHU	La Bible de André Chouraqui (1985)
CNS	Cornilescu (romunski prevod 1921)
D31	Danski prevod (1931)
DAL	Dalmatinova Biblija (1584)
DBY	The Darby Bible (1884/1890)
DIO	La Bibbia di Diodati (1641)
DRA	The Douay-Rheims American Edition (1899)
DRB	Darby (francoski prevod 1885)
EIN	Einheitsübersetzung (nemški prevod 1980)
ELB	Revidierte Elberfelder Bibel (1993)
ELO	Unrevidierte Elberfelder Bibel (1905)
ESV	English Standard Version (2001)
FBJ	Francoska Bible de Jérusalem (1973)
FIN	Finski prevod: Raamattu (1933/1938)
GNV	Geneva Bible (1599)
HUN	Károli (madžarski prevod 1993)
IEP	Italijanska Editione San Paolo NVB (1995)
JAP	Japljev prevod (1784?1802)
JPS	Jewish Publication Society (Stara zaveza 1917)
KJV	King James Version (1611/1769)
LBA	La Biblia de Las Americas (1986)
LEI	Leidse Vertaling (nizozemski prevod 1912/1994)
LND	Na Nuova Diodati (1991)
LSG	Louis Segond (francoski prevod 1910)
LUB	Luther Bibel (1545)
LUO	Luther Bibel (1912)
LUT	Revidierte Lutherbibel (1984)
LUV	Lutherse Vertaling: nizozemska revidirana Lutrova Biblija (1648/1750/1933/1994)
LXX	Septuaginta, grški prevod Stare zaveze
LXXO	Heksapla, Origenova recenzija Septuaginte
MGK	Modern Greek Bible (1850)
NAB	New American Bible (1970, 1986, 1991)
NAS	New American Standard Bible (1977)
NBG	Netherlands Bijbelgenootschap Vertaling (nizozemski prevod 1951)

NEG	Nouvelle Edition Geneve (1979)
NIB	New International Version (britanska različica 1984)
NIV	New International Version (ameriška različica 1984)
NJB	New Jerusalem Bible (1985)
NKJ	New King James Version (1982)
NLT	New Living Translation (1996)
NRS	New Revised Standard Version (1989)
NRV	La Sacra Bibbia Nuova Riveduta (1994)
NV	Nova Vulgata
R60	Reina Valera (revidiran španski prevod 1960)
R95	Reina Valera (posodobljen španski prevod 1995)
RSV	Revised Standard Version (1952)
RVA	Reina Valera Actualizada (španski prevod 1989)
RWB	Revised Webster (1995)
S17	Svenska Bibelskapet (švedski prevod 1917)
SCH	Schlachter (nemški prevod 1951)
Simah	judovski prevajalec v grščino (med 190 in 200 po Kr.)
SirHeks	Sirska Heksapla
SRV	Reina Valera (španski prevod 1909)
SSP	Slovenski standardni prevod (1996)
Teodotion	judovski prevajalec v grščino (med 180 in 192 po Kr.)
Tg	Targum; po knjigah Svetega pisma: TgIz, TgPs itn.
TgJ	Targum Jonatan, aramejski prevod Prerokov
TgN	Targum Neofiti, aramejski prevod Peteroknjžja
TgO	Targum Onkelos, aramejski prevod Peteroknjžja
TgPsJ	Targum Psevdo-Jonatan, aramejski prevod Peteroknjžja
TNK	Tanakh (judovski prevod v angleščino 1985)
TOB	Traduction oecuménique de la Bible (1988)
VL	Vetus Latina
Vg	Vulgata
WEB	The Webster Bible (1833)
WOL	Wolfova Biblija (tretji slovenski prevod 1856–1959)
ZBI	Zürcher Bibel (1907–1931)

Povzetek: Jože Krašovec, Etimološka razlaga svetopisemskih imen kot lingvistično in literarno izrazno sredstvo v izvirniku in v prevodih

Namen te študije določa narava etimološke zavesti, ki je izpričana v hebrejskem Svetem pismu. Etimološka razlaga imen vzbuja pozornost v zgodnjih izročilih svetopisemskih pripovedi, predvsem v Genezi. Hebrejsko Sveto pismo za razlago številnih imen uporablja ljudsko etimologijo. Precej imen je bilo tujih, ali jih je izročilo prevzelo iz starejših kultur, toda njihove oznake so tesno povezane z zgodovinskimi dogodki. Številna imena so pojasnjena etiološko: najprej je obstajalo ime, potem je nastala umišljena zgodba, ki razlaga, kako je ime nastalo. Včasih so ime spremenili, da je ustrezalo okoliščinam. Namen etimologije ni bil toliko v tem, da se razloži ime samo po sebi, tem-

več bolj v tem, da se poveže s kakšno legendarno prvino, ki je že bila del izročila pripovedi. V tem poteku etimološke razlage imen se etimološki pomen staplja z razmerjem glasov, asonancami, podobnostjo besed, pesniško izrabo homonimov in drugih lingvističnih in literarnih asociacij. Svetopisemske etimologije ni mogoče primerjati s sodobnim razumevanjem etimologije. Tam gre bolj za poseben primer literarne izrabe lingvističnih asociacij in je torej bolj zgled neke vrste poezije in domislic. Vrednotenje etimološke razlage svetopisemskih imen se torej bolj uvršča v literarno kritiko kakor v filologijo ali lingvistiko. Skladno s tem dejstvom se ta študija osredotoča na nekatere etimološke razlage svetopisemskih imen, ki povezujejo poimenovanje na temelju besedne igre in razlage poimenovanja s stalnim obrazcem: »Zato so tisti kraj (osebo) imenovali tako in tako.« Kolikor bolj je očitno, da je besedna igra osrednja literarna značilnost izvirnega besedila, toliko bolj samoumevno je, da nas zanima, koliko je besedna igra ohranjena v raznih prevodih Svetega pisma.

Ključne besede: svetopisemska imena, ljudska etimologija, etimološka razlaga, etimološka interpretacija, besedna igra, literarne asociacije, razlaga poimenovanja, ohranitev besedne igre v prevodih, aramejski prevodi, grški prevodi, latinski prevodi, srednjeveški prevodi, renesančni prevodi, novejši prevodi

Summary: Jože Krašovec, Etymological Explanation of Biblical Names as Linguistic and Literary Devices in the Original and in Translations

The scope of this study is conditioned by the kind of etymological consciousness as testified in the Hebrew Bible. Etymological explanation of names is very noticeable in the early traditions of biblical narratives, especially in Genesis. For the explanation of many names, the Hebrew Bible provides a popular (folk) etymology. Quite a number of names were foreign or were received by tradition from earlier cultures, but they have meanings intimately tied up with historical events. Many of these names are elucidated aetiologically: first came the name, then a story was built up imaginatively to explain how the name had come about. Sometimes the name was altered to fit the circumstances. The purpose of the etymology was not so much to explain the name in itself as to link it with some legendary feature already present in the narrative tradition. In this operation of the etymological explanation of names etymological interest merges with plays on sound correspondences, assonances, word-similarities, poetic exploitation of homonymy and other linguistic and literary associations. Biblical etymology is not comparable with what we today call etymology. It is more a special case of the literary use of linguistic associations, more a kind of poetry and fancy. The appreciation of the etymological explanation of biblical names thus belongs rather to literary criticism than to philology or linguistics. In line with this fact, this study focuses on some aetiological explanations of biblical names combining the naming on the basis of the play on words and the explanation of the naming by the recurring formula: "Therefore his name was called so and so." The more evident it is that the play on words is the central literary feature of the original text, the more appropriate it is that we should take an interest in the question to what extent the play on words is preserved in various Bible translations.

Key words: Biblical names, popular etymology, etymological explanation, aetiological interpretation, play on words, literary associations, explanation of the naming, preservation of the play on words in translations, Aramaic translations, Greek translations, Latin translations, medieval translations, Renaissance translations, recent translations

Terezija Snežna Večko

Prayer at the Start of Action Neh 1:5-11¹

Introduction

The book of Ezra-Nehemiah is a witness of ardent reformatory endeavours of the Jewish post-exilic community led by Ezra and Nehemiah. According to a definition of Tamara Cohn Eskenazi this was »an age of prose«, and the book written in and for it displays a shift from heroic to prosaic, from the central role of the individual leaders to the community, from the ecstatic and inspired spoken word to the written text, and expanding the concept of the house of God from the temple to the whole city.² This is the time of formation of the Judaism and Ezra-Nehemiah is practically our only information about it.³ Although the book's interest is focused only on few events, leaving long gaps in between, it nevertheless opens a door just enough to catch a glimpse

¹ The treatise is a part of the project of the Theological Faculty of the University of Ljubljana, Literary Criticism of Penitential Prayers and Offerings (J6-3257-0170-03/6.11), which is a part of the programme The History of Forms in Jewish-Christian Sources and Traditions (P6-262). They are financed by the Ministry of Education, Science and Sport of the Republic of Slovenia.

² T. Cohn Eskenazi, *In An Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*, Scholars Press, Atlanta 1988, esp. pp. 1-2; 185-192.

³ The research presupposes that the book of Nehemiah and the book of Ezra form a single book that was unified from originally distinct books. I consider the arguments for its unity persuasive, beginning with attestation in all the ancient manuscripts and the early rabbinic and patristic traditions. There are arguments from its textual, stylistic and literary character - see the survey of scholarly discussion in H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, Word Biblical Commentary 16, Word Books, Waco 1985, xxi-xxxiii; idem, *Ezra and Nehemiah*, Old Testament Guides, Sheffield Academic Press, Sheffield 1987. I also take the book as separate from Chronicles - see the arguments in S. Japhet, *The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew*, in: *Vetus Testamentum* 18 (1968), 330-371; H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge University Press, New York 1977, esp. pp. 1-70; C. F. Keil, *The Books of Ezra, Nehemiah, and Esther*, trans. S. Taylor, Biblical Commentary on the Old Testament 3 (Three Volumes in One), W. Eerdmans, Grand Rapids 1985 (repr.), 1-14; 143-153; T. Cohn Eskenazi, *In An Age of Prose*, 14-36 et al. The opposite opinion that the Chronicler was the author of the complex work of Chronicles, Ezra and Nehemiah began with L. Zunz, *Dibre hajamim oder die Bücher der Chronik*, in:

into this very creative time of Jewish history in the Persian period (538-332).⁴

Among different propositions for the structure of Ezra-Nehemiah, I have chosen T. Cohn Eskenazi's original literary analysis *In An Age of Prose* to present the span of events it covers. According to her division the history it conveys falls into three stages: 1) by the decree of Cyrus, the community of the exiles is given the potentiality to build the house of God (Ezra 1:1-4); 2) the community realizes the potentiality in building the house and forming the people (Ezra 1:5-Neh 7:72); 3) the community celebrates the success of the completion of the house of God according to Torah (Neh 8:1-13:31). The second stage, the actualization, is realized within three movements, each of them accomplishing a specific aspect of building the house of God by a group of people.⁵ According to this literary structure, at the launching of the third movement from diaspora to Jerusalem there stands Nehemiah's first penitential prayer (1:5-11), and at the crucial point of reaching the goal of the post-exilic restoration there is Nehemiah's second penitential prayer (9:6-37).

In this paper I am going to analyse Nehemiah's first penitential prayer (1:5-11), and the notion of guilt, punishment and reconciliation contained therein. Its literary context, structure and contents show that the recognition of guilt, confession, and supplication for reconciliation

Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, L. Lamm, Berlin 1919; orig. publ. 1832. The theory gained broad support and reigned for almost 150 years; e.g. C. C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemia*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 2, Ricker, Giessen 1896; L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on The Books of Ezra and Nehemiah*, The International Critical Commentary, T & T Clark, Edinburgh 1913, 1972 (repr.), 1-54; J. M. Myers, *Ezra-Nehemiah: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 14, Doubleday, New York / London / Toronto / Sydney / Auckland 1965, xix-Lxxvii, who considers Ezra as the author of the complex, see Lxviii-Lxx; F. Michaeli, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1967, 7-37 et al. The first mentioned and other scholars have challenged this opinion.

⁴ The discussion on literary and historical issues in Ezra-Nehemiah is far from agreement. Besides those mentioned in n. 3, there are different solutions regarding sources of the book and its genre, the order of events, the chronological order of Ezra and Nehemiah and their missions as well as the theology of the book.

⁵ See T. Cohn Eskenazi, *op. cit.*, 37-93. There are three returns from exile presented in Ezra-Nehemiah (Ezra 1:7-6:22; 7:1-10:44; Neh 1:1-7:5). T. Cohn Eskenazi interweaved them into the structure of Ezra-Nehemiah, which she made according to the scheme the structuralist C. Bremond charts for story: potentiality (objectives defined), process of actualization (steps taken), success (objective reached) - see *La logique de possibles narratifs*, in: *Communications* 8 (1966), 75. I do not go into the discussion of whether it is suitable and justified to apply modern ideas of literature to the ancient literary forms. I find her proposal of the construction of Ezra-Nehemiah is convincing.

are of the highest importance in the text. These concepts are deeply rooted in the biblical tradition, predominantly Deuteronomistic.

Commentary on the Prayer

It is said in Neh 1:4-5a that the prayer in vv. 1:5a-11 was uttered by Nehemiah after having heard the bad news about Jerusalem and the survivors from captivity. This assertion was questioned by several commentators. Was the prayer in Neh 1:5-11 said by Nehemiah himself, on the occasion described? The problem of its authenticity, i.e. whether it was a part of Nehemiah Memoir or was it inserted into it by a later editor, has been much discussed.⁶ Cult-historically such a prayer suits the time of Israel's returning from the exile and Jerusalem's developing in a new direction (ca. 520-400 B.C.). It uses a stereotyped liturgical language, yet it displays an original combination of its constitutive elements. It can be compared with other penitential prayers in Ezra 9, Neh 9, Dan 9, Greek Dan 3:24-50, and Bar 1:15-3:8.

In the following commentary first the context of the prayer will be presented.

1. Context of the Prayer (Neh 1:1-4)

The context of the prayer is Nehemiah's getting bad news from his homeland, which affected him very strongly. He describes his long lasting mourning and fasting, during which he was praying what is presented in vv. 5-11.

1.1 Bad News from Jerusalem (Neh 1:1-3)

The heading of the book of Nehemiah informs about the time and the circumstances of Nehemiah's prayer and the events that followed. After introducing himself Nehemiah says:

In the month of Chis'-lev, in the twentieth year, while I was in Su'sa the capital, ... (1:1b).

⁶ H. G. M. Williamson checked reasons proposed for its having been a later insertion thoroughly and showed the reasons for its dating in the time of the events described are persuasive. See *Ezra, Nehemiah*, 166-168. Similarly F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, New International Commentary on the Old Testament, W. Eerdmans, Grand Rapids 1982, 154; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, New Century Bible Commentary, W. Eerdmans, Grand Rapids 1984, 137-138 et al.

Neh 2:1 fills the incomplete data telling it was the twentieth year of King Artaxerxes's reign. Most probably it was Artaxerxes I.⁷ In this case the background of Nehemiah 1 could be drawn from Ezra 4:8-23. It can mean either that Nehemiah learnt - a less probable possibility - that the authorities in Samaria had succeeded in persuading King Artaxerxes to prohibit the rebuilding of the temple and Jerusalem's walls or Nehemiah had known about this prohibition from earlier, yet now he realized how great trouble and shame this decision had brought about for Jerusalem. So he started to get into action.⁸

Nehemiah gives the precise date of getting the news according to the Babylonian calendar: the month of Chislev, the ninth month of the year (November/December).⁹ The place was 'Susa the capital' (cf. Esther 1:2,5 etc.), the winter residence of Persian rulers. The prayer is introduced by the event that gave a reason for its being said (vv. 2-3). Before and during the time he prayed, Nehemiah was weeping, mourning and fasting for days (v. 4a), even months (cf. 1:1 and 2:1). His concern for Jerusalem and his people did not end thereby but he went on to get the permission from the king to go to »the place of (his) ancestors' graves« (2:3, 5) to rebuild it. The rest of the book narrates about this rebuilding of the city and the community. With the prayer at the beginning he started this important far-reaching enterprise.

After having designated the time and the place, Nehemiah presents the event that embarrassed him so strongly:

⁷ See H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 168-169; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 136 et al.

⁸ The date noted above accords well with the political background. The western part of the Persian empire in the period around 450 BC was disturbed by upheavals. So from the Persian point of view the commissioning of Nehemiah in 445 could be motivated by the interest to establish a greater degree of security and order in this remotest part of the empire next to Egypt - cf. P. R. Ackroyd, *I & II Chronicles, Ezra, Nehemiah*, Torch Bible, SCM Press, London 1973, 265.

⁹ When in 2:1 Nehemiah mentions his conversation with the king »in the month of Nisan, in the twentieth year of King Artaxerxes«, he raises a problem. Nisan was the first month of the year (March/April), so it could not follow Chislev in the same year (cf. 1:1 and 2:1). Two of the proposed solutions give the most reasonable explanations: either in 1:1 there was originally »in the nineteenth year of Artaxerxes the king«, but later in the editorial handling it was lost and filled with »the twentieth year« from 2:1. Or Nehemiah was using the regnal rather than the calendar year according to which Chislev would be the fifth month of Artaxerxes' ascension to the throne (somewhere in July/August), and Nisan the ninth. Thus 1:1 would refer to December 446 B.C and 2:1 to the spring of 447 B.C - see the discussion in H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 169-170; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 136-137; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, A. Commentary, Westminster Press, Philadelphia 1988, 205 et al.

..., one of my brothers, Hanani, came with certain men from Judah; and I asked them about the Jews that survived, those who had escaped the captivity, and about Jerusalem. They replied, The survivors there in the province who escaped captivity are in great trouble and shame; the wall of Jerusalem is broken down, and its gates have been destroyed by fire (1:2-3).

The account is restricted to the essential, so we do not know whether these people were residents of Judah or went there, probably to investigate the effects of Artaxerxes' decree (cf. Ezra 4:17-22). The first mentioned, Hanani, could be Nehemiah's brother (cf. 7:2). We do not know whether Nehemiah got to know the news by way of a chance encounter or if the Judaeans formed an official delegation to the imperial court to request Nehemiah as a highly placed Jew to press the Jewish case at court.¹⁰ Who are the inhabitants of Judah is also enigmatic. Nehemiah calls them *happēlētāh 'āšer-niš'ārû min-haššebî* (Neh 1:3). It is not clear whether the expression refers to those who had returned from exile or those who had never left the land, or whether he applies the remnant terminology to both groups of surviving Jews in Judah.¹¹

The situation of the Jews in the province points to some recent disaster, most probably the stopping of the rebuilding of Jerusalem's walls (cf. Ezra 4:8ff.), breaking down the wall so far rebuilt and burning the gates, which was reported to Nehemiah by the Jews. So Jews in Jerusalem are defenseless against any attack of enemies.

1.2 Nehemiah's Mourning (Neh 1:4)

Having heard of such a disaster, Nehemiah was overwhelmed with sorrow:

When I heard these words I sat down and wept, and mourned for days, fasting and praying before the God of heaven (1:4).

His mourning is described by stereotypical terms (cf. Ezra 9:3-5; Dan 9:3; Bar 1:5), yet it expresses a genuine emotion as the following narrative proves. Taking into account that Nehemiah got the bad news in the month of Chislev and the king noticed his sadness in the month of Nisan (cf. 1:1 and 2:1-2), his mourning lasted at least three

¹⁰ Cf. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 171; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 137 et al.

¹¹ So H. C. M. Vogt, *Studie zur nachexilischen Gemeinde in Ezra-Nehemia*, D. Coelde, Werl 1966, 44-45 et al. Some, e.g. F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, 151, claim the expression refers only to the Jews who had been in exile and had returned.

months. This shows that Nehemiah, though holding a high position at the royal court in the foreign country, remained devoted to the God of his people and truly concerned with his fatherland.

Chapter 2 proves the success of such an attitude. Nehemiah's mourning and praying is followed by a successful event before the king, which opens a way to activity for Nehemiah. It is obvious it was the result of Nehemiah's turning to God with penitential acts and prayer. The encounter with the king that gave him a free hand happened without Nehemiah's special action. It was solely his penitential mood that caught the attention of the king, thus giving Nehemiah the opportunity to present to him the case of Judah.

2. The Prayer (Neh 1:5-11)

The prayer is set between Nehemiah's getting bad news about his homeland and taking the steps to settle the situation. T. Cohn Eskenazi suitably entitles the prayer in Neh 1:5-11 as »Nehemiah's request from God« in parallel to »Nehemiah's request from the king« in 1:11b-2:8.¹² Rather than a literal wording it represents a summary of what Nehemiah has been praying over several months. It has a simple structure:

- v. 5: invocation of God
- v. 6a: appeal for hearing
- vv. 6b-7: confession of sins
- vv. 8-9: appeal to the Lord's covenant promises
- v. 10: request for the people
- v. 11a: request for his success

Commentators stress that none of these elements, except the last one, is unfamiliar in biblical prayers, while their combination in this way is unique. The prayer combines Nehemiah's personal request for his meeting with the king with a prayer and confession on behalf of the people. It is a mosaic of traditional biblical phrases, mainly from Deuteronomy. They must have been absorbed into liturgical patterns and are thus familiar to Nehemiah.¹³

¹² See T. C. Eskenazi, *In An Age of Prose*, 78.

¹³ Their appearance in Nehemiah's prayer does not speak in the first place for Nehemiah's versatility in the Scriptures but for the widespread and pervasive influence of Deuteronomy in post-exilic period - so H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 172. F. C. Fen-sham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, 153-154, on the contrary, stresses Nehemiah's versatility in Scriptures. See the close comparison of Nehemiah's prayer with the corresponding traditional biblical phrases in R. A. Werline, *Penitential Prayer in second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution*, Schol Press, Atlanta 1998, 54-56.

The opening of the prayer is a solemn address to God (cf. Dan 9:4):

I said, O LORD God of heaven, the great and awesome God who keeps covenant and steadfast love with those who love him and keep his commandments ... (1:5).

Nehemiah addresses God with the titles that he collected intentionally, mainly from Deuteronomy, to express both God's awesome transcendence and his loving involvement in Israel's history. He uses the proper name »Lord«, the sacred tetragram YHWH, and the name »God of heaven« (*'ēlōhē haššamāyim*).¹⁴ He wished to stress God's sovereignty over the kings of the earth. This was very important for him in this moment. So he goes on stressing God's awe-inspiring character. He is the one to be feared (*haggādōl wēhannōrah* - cf. Deut 7:21; 10:17; Dan 9:4) and to be loved (*'hb*) and whose commandments should be kept (*šmr*) - he himself keeps his word (*šōmēr habbērit wēhesed* - cf. Deut 7:9). These characteristics of God are taken from Deuteronomy. Yet only the part that promises covenant and love to his faithful (cf. Deut 7:9; 5:10) is quoted, while the part that threatens with punishment to those who hate him (cf. Deut 7:10; 5:9) is omitted.¹⁵ Why does Nehemiah use the selective quoting? Does he wish not to remind God of his past punitive acts for fear he might keep on punishing them by the present disaster? Or does he believe his compatriots *do* love God and keep his commandments? The words that follow show that their sins, offences and disobedience are a matter of past (Neh 1:6-7), whereas now they »delight in revering (his) name« (v. 11). Thence they are entitled to Lord's keeping his covenant and steadfast love with them. Therefore Nehemiah quotes only the words that refer to those who love God and are loyal to him. In the past, however, it was not so. They were not among those who loved the Lord and kept his commandments. This situation needs to be cleared first. Therefore the words of petition and confession follow the address.

... let your ear be attentive, and your eyes open to hear the prayer of your servant that I now pray before you day and night for your servants, the people of Israel, confessing the sins of the people of Israel, which we have sinned against you. Both I and my family have sinned. We have

¹⁴ F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, 154, claims that in the Persian empire the well-known name »God of heaven« could not have impressed the Persian authorities, therefore the proper name, Lord (YHWH), was used. »God of heaven« became part of the religious language of the Jews in Nehemiah's time (cf. Ezra 1:2).

¹⁵ A similar partly quotation appears in Neh 9:17. The prayer in Neh 9:5-37 has a longer and more elaborate historical introduction of God's deeds for Israel followed by the juxtaposition of God's benevolence and Israel's misbehaviour.

offended you deeply, failing to keep the commandments, the statutes, and the ordinances that you commanded your servant Moses (1:6-7).

After having addressed God with the attributes that inspire awe and confidence, Nehemiah starts his prayer by asking God to pay attention to it. V. 6 contains a petition made up of three verbs¹⁶ that God would hear the prayer of his servant, speaking in the first person.¹⁷ His petition is based on Solomon's prayer at the dedication of the temple (1 Kings 8:22-53 = 2 Chron 6:14-42) with a slight difference. In Solomon's prayer God is asked to have his eyes open towards his temple night and day (cf. 1 Kings 8:29 = 2 Chron 6:20), at every time (cf. Kings 8:52) and now (cf. 2 Chron 6:40). In Nehemiah's prayer God is asked to pay attention to his prayer, but it is Nehemiah who is actively praying and confessing day and night. This suggests that his case is very urgent, while Solomon's prayer is a stereotype for petitions in different cases.

Nehemiah's petition that God may hear his prayer is repeated in v. 11, thus forming an inclusion. In the opening verse Nehemiah prays »for your servants, the people of Israel«; in the concluding verse God's »servants who delight in revering your name« pray as well. They may be the same in both verses. However, it looks more probable that the »servants« at the beginning are all Israel's community that is sinful and for whom Nehemiah prays, whereas the »servants« in the concluding verse are characterized by the fear (*yr'*) of God's name. The people with the same characteristic appear in Ezra 9:4 and 10:3 as the group, which supported Ezra in his renewal endeavours. This suggests that Nehemiah was also connected with such a group of pious Jews, strict observers of the law, or even that he had formed them. The petition that God will hear the prayer and give Nehemiah success at the king forms the frame of the prayer. A total dependence on God's favour is expressed by this structure.

After petition a confession (*ûmitwaddeh*) begins (vv. 6b-7). F. D. Kidner pointed to the connection between vv. 5 and 6-7: »The remembrance of God's covenant, in verse 5, has raised the matter of the partner's response (to 'love him and keep his commandments' - v. 5c). This inevitably leads to heart-searching and confession, in which Nehemiah, faced with such a standard, owns to personal (v. 6c) as well as corporate guilt (v. 6b). He will have to come empty-handed with his re-

¹⁶ The first two are in participial form, the third one in infinitive.

¹⁷ A more elaborate petition for God's hearing is expressed in Dan 9:18-19 and Bar 2:14-17. A petition for God's hearing a prayer is generally a part of the psalms of lament (e.g. Ps 5:2-3; 31:3; 54:3-4; 55:2-3 etc.).

quests.«¹⁸ Indeed, he confesses that all together, including himself, have sinned (*hātā'nû*).¹⁹ By this expression Israel's deeds are characterized: they are bad and should be recognized by people as such.²⁰ The confession of sins is introduced slowly, even cautiously. Nehemiah says he prays day and night for the people of Israel, God's servants. So the people are presented as the object of Nehemiah's prayer and of God's election. Only now Nehemiah reminds God of their sins, and this as the object of confession (*ûmitwaddeh 'al hattō'ôt*). Now he hesitates no more to name their misdeeds, and he does it extensively. He describes their sins by two expressions and by a negation of a positive attitude. After he has used the root *ht'* three times, he proceeds to another expression, *hbl*. Each expression stresses some special point of sinfulness.

The first expression that Nehemiah uses three times, *ht'*,²¹ builds its religious meaning on its material sense of losing one's way, missing the goal, thence missing the right or ethic norm, and in religious language missing the will of God that should be obeyed. The expression often appears in connection with the covenant as the central concept of Israel's religion – violation of the covenant is Israel's continuous *ht'*.²² Then Nehemiah proceeds to another point: »We have offended you deeply« (*hābōl hābalnû* - v. 7).²³ The expression *hbl* in its material sense refers to damage, destruction, injury, and - in personal relations

¹⁸ See F. D. Kidner, *Ezra and Nehemiah*, Tyndale Old Testament Commentaries, Inter Varsity, Leicester 1979, 79.

¹⁹ His inclusion in the community of sinners is explicit, even more than that of Ezra (Ezra 9:6-15), Daniel (Dan 9:4-19) and Baruch (Bar 1:15-3:8).

²⁰ *ydh* in the hithpael means »to confess« - see J. Bergman, *ydh; tōdā*, in: *Theological Dictionary of the Old Testament* V, Grand Rapids 1986, 427-428. In the Egyptian Book of the Dead the confession appears as the separation of a person from the sin he/she has done - see pp. 429-430. Babylonian prayers also contain the confession of sins - see W. von Soden, *op. cit.*, 430-431. In the Priestly Document a confession constitutes a part of the sacrificial ritual (Lev 5:1-6; Num 5:5-10; Lev 16:21f); in the concluding chapter of the Holiness Code the communal confession is announced as the act preceding the restitution after a severe punishment (Lev 26:40f.; cf. 1 Kings 8:46-50=2 Chron 6:36-39). Similar confessions are uttered by individuals or groups also in other parts of Pentateuch and Deuteronomistic History and outside the Bible in the Qumran literature - see G. Mayer, *op. cit.*, 439-443.

²¹ They are in plural, once in substantive form (*hattō'ôt*), twice in verb form (*hātā'nû*).

²² Cf. G. Quell, *hamartānō, hamártēma, hamartía. A. Die Sünde im AT*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I; ed. G. Kittel, Kohlhammer, Stuttgart 1949, 267-288.

²³ The verb appears in infinitive and perfect. In the TM infinitive is vocalized as an infinitive construct. Yet J. Gamberoni claims it is an infinitive absolute - *chābhal III*, in: *Theological Dictionary of the Old Testament* IV, ed. G. J. Botterweck and H. Ringgren, trans. D. E. Green, W. Eerdmans, Grand Rapids 1983, 186. If it is the infinitive absolute, in preceding the indicative it emphasises the action, thence they offended the Lord deeply.

- to deliberately thwarting someone, to aggravate sin.²⁴ They offended the Lord deeply by failing to do what they should have done: to keep (*šmr*) his commandments, statutes and ordinances. In v. 7 Nehemiah confesses they have sinned in everything, since in the threefold designation of God's law (*hammiswôt, hahuqqîm, hammišpâtîm*) the wholeness of his will is comprised. So the stipulations of the covenant were broken together with the covenant itself. Israel's community was no longer entitled to the covenant love of God. According to the Deuteronomistic teaching they deserved punishment.²⁵ In the address to God Nehemiah says that this keeping (*šmr*) is the attitude of those with whom God keeps (*šmr*) his covenant and steadfast love. A reciprocity between God's and people's behaviour is shown in full light; indeed, they are covenant (*brt*) partners. By confessing that they failed in their part of obligations, he acknowledged they were deprived of enjoying God's covenant and love.

Yet Nehemiah's displaying of Israel's wrongdoings is not a desperate act. He places it into the act of confession (*ûmitwaddeh*), into the prayer (*mitpallêl*), and this changes everything. The confession turns the sinner's attitude of disregarding God into respecting him. The evildoer separates him/herself from the same act that separated him/her from God. So the healing process of forgiveness and reconciliation can start.

At the beginning of the confession God was asked to listen to this prayer and to look at it. Now, when the confession is accomplished, God is asked to remember another word that refers to a case such as this one, regarding unfaithfulness, punishment, repentance, pardon and restoration (v. 8-9). The people indeed deserved punishment. Yet Nehemiah does not mention this directly. Instead, relying on 1 Kings 8:46-53, he reminds God of Deut 4:25-31 and 30:1-5, which stress the people's conversion in exile and God's bringing them back to their homeland.

Remember the word that you commanded your servant Moses, saying, 'If you are unfaithful, I will scatter you among the peoples; but if you return to me and keep my commandments and do them, though your outcasts are under the farthest skies, I will gather them from there and bring them to the place at which I have chosen to establish my name.' They are your servants and your people, whom you redeemed by your great power and your strong hand (1:8-10).

²⁴ See J. Gamberoni, ??? *châbhal III*, *op. cit.*, 185-186.

²⁵ Cf. F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, 155.

Nehemiah is now at the essence of his prayer. He uses the same method as did Moses when Israel was in a precarious situation, i.e. he reminds God of his word that promises benediction following on forgiveness (cf. Ex 32:9-14). In the texts from Deuteronomy Moses foresees that Israel will violate the prohibition of graven images of Yahweh and foreign gods and all other prohibitions threatened by curses (Deut 28-29). According to the Deuteronomistic theology, God will punish Israel severely, by exile. Yet this suffering will cause that »you will seek (*bqš*) the Lord your God, and you will find (*ms'*) him if you search (*drš*) after him with all your heart and soul« (Deut 4:29). With Israel's repentance Lord's aim is achieved: he will not forsake nor destroy his people nor forget his covenant (cf. 4:3-31; 30:3-10). Similarly Solomon asks God for forgiveness and for hearing the prayer of Israel in exile when they repent (1 Kings 8:46-53 = 2 Chr 6:36-40).²⁶

Nehemiah is aware that the exile and the continuing miserable situation are signs that God has fulfilled his word of punishing their unfaithfulness (*m'l*). According to the Deuteronomistic theodicy, the exile and their present misery do not suggest God's weakness but his power. Therefore Nehemiah can remind God that this same power may now be manifested in bringing his dispersed people back to his chosen place.²⁷ Their return (*šwb*) to him and keeping (*šmr*) his commandments have already taken place as their bringing back from the exile shows. But God has not yet completely fulfilled his promise since Jerusalem still lies devastated, with the broken wall and its gates destroyed.²⁸ So Nehemiah »brings the people before God with the reminder that God has formerly redeemed them, and then leaves God to draw his own conclusions.«²⁹

Nehemiah relies on the assertion from Deut 30:4 that there is no distance that could prevent God from bringing his people back to their homeland as soon as they repent (v. 9). There is a straight line from their obeying to blessings and from their unfaithfulness to curses (Deut

²⁶ In Solomon's prayer in 1 Kings 8:22-61 Israel is instructed how to repent - by means of penitential prayer. According to R. A. Werline, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism*, 18-28, Solomon's prayer presents the transition from Deuteronomy's teaching about repentance to penitential prayer. The exilic author of Solomon's prayer in 1 Kings 8 took Deuteronomy's call for repentance and explained how to repent. Since the temple with its sacrifices did not exist, people could enact repentance by penitential prayer.

²⁷ Some scholars argue the petition of return is inappropriate here, because the context (v. 3) speaks not of a return from exile but of distress among those who have already returned. But see the explanation below.

²⁸ Cf. D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 138.

²⁹ See H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 173.

28) and scattering them among the peoples (Deut 4:25-28). But there is also a straight line from their seeking the Lord and searching after him to finding him and his sparing them (Deut 4:29-31). Nehemiah takes these Deuteronomistic texts to admonish his people to repent and to remind God not to forget them. So the decisiveness of human acts is stressed in its full weight. Israel is expected to return (*šwb*) to the Lord, keep (*šmr*) his commandments and do (*šh*) them. She herself directs her fortune: by her unfaithfulness (*m'l*) she separated herself from God and he realized this separation by exiling her. If she returns to him, he will reestablish the union with her. This separation and union are expressed in geographical terms, but they refer to personal relations. Israel is scattered among the peoples (*bā'amîm*), but she will be gathered and brought to the place (*hammāqôm*), which God has chosen to establish his name there (*lēšakkēn šēmî*). Deut 30:5 speaks of Israel's returning to »the land that your ancestors possessed, and you will possess it«. For Nehemiah it is not the land that matters, but the dwelling of the Lord there. Israel, purified through suffering, can enter into the union with her Lord, the Landowner. The Lord who keeps the covenant, at the start of the prayer, is expected to reestablish his people in the covenant union, at the end of it, if they only return to him.³⁰

Nehemiah endeavours to present Israel in terms that stress this personal note and appeals to God to promote Israel. He names them God's servants and his people (*'ābādēkā wē'ammekā*) that he redeemed (*pādîta*) mightily. And finally, they »delight in revering your name« (v. 11). Owing to this desirable quality Nehemiah concludes his prayer with a petition to God to hear it and grant him success in his peculiar situation.

O Lord, let your ear be attentive to the prayer of your servant, and to the prayer of your servants who delight in revering your name. Give success to your servant today, and grant him mercy in the sight of this man! (1:11a).

Nehemiah prays in unity with his fellow Jews, who plead for the welfare of Jerusalem (cf. Ps 122:6-7). So the prayer displays a gradation: at the beginning it is Nehemiah alone who intercedes for his people. At the end he brings those with the same attitude into his prayer.

³⁰ In describing God's redeeming his people from the exile, Nehemiah uses the terminology of Exodus: »by your great power and your strong hand« (cf. Ex 6:1; 9:16; 32:11). In this, too, he is in conformity with other penitential prayers (Neh 9:9-12; Dan 9:15; Bar 1:19).

At the beginning Nehemiah includes himself and his father's house among the sinners. At the conclusion he includes his fellows in his intercession. Thus he provides a splendid scenario with crescendo towards adherence to God. Nehemiah's short prayer is a beautiful piece of literature with an inner dynamic. This dynamic is possible because God endeavours to save his people. Punishing them he obtains their conversion so that he can bring them back to their land and to himself in the covenant re-established. Nehemiah's prayer aims at this fullness of life.

Finally, Nehemiah concludes his prayer with a personal plea for »mercy in the sight of this man«. Up to this moment the reader has no idea about whom he is speaking. A narrative crescendo is achieved when in the next sentence both his identity and Nehemiah's relation with him are revealed: *At the time, I was cupbearer to the king* (1:11b). In the next verse the king is identified as King Artaxerxes (2:1ff.). Nehemiah presents himself as a cupbearer to the king³¹ and later appointed by him to be the governor in the land of Judah for twelve years (cf. 5:14ff.).

This indication reveals the delicacy of Nehemiah's situation. If he were to obtain any amelioration of the state in Jerusalem, Artaxerxes would need to overturn his previous decree (cf. Ezra 4:21). The book of Esther shows clearly how dangerous such an attempt could be even for a royal favourite (cf. Esth 4:11-16). Hence he refrained from presenting the petition to the king on his own initiative. He turned to mourning and praying and left God to open the way. Chapter 2 shows how God opened the way and how boldly Nehemiah trod on it.³²

Naming King Artaxerxes *hā'ēš hazzeh* contrasts sharply with the way Nehemiah entitled God at the beginning of his prayer. It reveals his inmost feeling as a Jew: before God the king was a mere man. In the eyes of the world King Artaxerxes was an important person and the most important decisions lay in his hands. Yet in the eyes of Nehemiah it was »Lord God of heaven« who made decisions, not Artaxerxes.³³

³¹ This was a high position, which included not only selecting and serving wine and tasting it as a proof against poison, but also serving as a convivial and tactful companion of the king. E. M. Yamauchi, *Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch?*, in: ZAW 92 (1980), 132-142, depicts this position from Ancient Near Eastern sources and convincingly shows it is very improbable Nehemiah should have been a eunuch as some commentators claim.

³² Cf. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 173-174.

³³ Cf. F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, 157; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 139-140.

Conclusion

At the opening of Nehemiah's reformation work, at the launching of the third movement from diaspora to Jerusalem, there stands Nehemiah's first penitential prayer (1:5-11). It represents an introduction to the work of a reformer, who decisively gave direction to Jewish history. So the prayer offers a look into the spirit that moved the formation of Judaism. It is a penitential prayer, which is deeply rooted in the tradition. It is a mosaic of traditional biblical phrases, predominantly from Deuteronomy, whose influence in the post-exilic period was widespread and pervasive.

The fact that a penitential prayer stands at the beginning of the reformatory work shows that the questioning about the Jewish political catastrophe in 587 was solved. The penitential prayer does not contain any questioning of God about »why« and »how long« concerning the disaster. The petitioners know they deserved what had come upon them. God was absolutely justified to impose on them all they had to endure. So Nehemiah's words to God accompanied by weeping, mourning and fasting, consist of a petition, confession and a reminder of God's promise to return his people as soon as they have converted. The petition is addressed to God, who is characterized only by his loving attitude towards Israel - his punitive activity is passed over in silence. The confession of sins is extensive - since sin is abhorred. Hope for redemption is based on God's word to Moses. Nehemiah knows that it is partly accomplished. He bases his hope for the full redemption of all on their prayer as well. For him, the return of God's people to the land is not merely a geographic event - since their homeland is a dwelling place of his name, the return is a renewal of the covenant. God is the God of covenant throughout the prayer. What happened to the people was foreseen in the covenant, and what is hoped for the future is based on the covenant. In turning to God Nehemiah indirectly admonishes his people about the proper attitude before God - a penitential attitude, and supplicates God to realize his part of the covenant - forgiveness and restoration.

Guilt, punishment and forgiveness occupy a prominent place in the prayer of Nehemiah. Inside the frame of the prayer (vv. 5-6a// 11) confession and petition make up its whole content. In this Neh 1:5-11 is similar to other penitential prayers in Neh 9:5-37; Ezra 9:6-15; Dan 9:4-19; Greek Dan 3:24-50 and Bar 1:15-3:8. Guilt, punishment and forgiveness are the central themes of the prayer. The context of the prayer, too, highlights their value. In the broader context the prayer stands at the beginning of Nehemiah's activity, which flows towards the completion of everything that has been undertaken for the building of the new post-exilic community. In the narrower context the prayer

is set between Nehemiah's getting bad news about his homeland and his encounter with the king, in which he got permission to settle the situation. Nehemiah was plunged into the prayer for a long period and also at this encounter - at the point of expressing his request to the king, he »prayed to the God of heaven« and then »said to the king« (2:4.5). The role of the prayer in the events that founded Judaism is thus pre-eminent. At the foundation of Judaism a confession of the sins of the community is pivotal. There is neither pointing to merits nor claim for rights, but heart-searching, conversion and waiting for the grace of God. Thus a new community was born, which learned from its past where its future was. It is characterized by a deep respect for God, an attitude that comprises humility and confidence and opens a way into a loving union with him.

Summary: Terezija Snežna Večko, Prayer at the Start of Action (Neh 1:5-11)

The treatise explains the penitential prayer in Neh 1:5-11 with a special attention to the meaning of guilt, punishment and forgiveness. Its author is Nehemiah, who held a high position at the Persian court. After having received bad news about the troublesome situation in Judah and in Jerusalem he succeeded to get the permission from King Artaxerxes to go to the place of his ancestors' graves and settle the situation. A penitential prayer resumes his reaction at receiving the bad news. It is set at the start of his work and thus expresses the spirit that moved his reform there. It is based on the Deuteronomistic teaching of sin and its consequences. The sins of Israel made God punish them with the exile. In the penitential prayer Nehemiah confesses their sins and reminds God of his promise to forgive them if they repent. He bases his petition on Deuteronomy and 1 Kings, where it is said that Israel's conversion will be rewarded by return to their land. Since their land is a place in which God has chosen to establish his name, the return to it is a sign of the renewed covenant.

Key words: God, Israel, prayer, servant, covenant, commandments, sin, scatter, return

Povzetek: Terezija Snežna Večko, Molitev ob začetku delovanja (Neh 1,5-11)

Razprava razlaga spokorno molitev v Neh 1,5-11, s posebno pozornostjo na pomen krivde, kazni in odpuščanja. Njen avtor je Nehemija, ki je imel visok položaj na perzijskem dvoru. Ko je zvedel za težke razmere v Judeji in Jeruzalemu, je uspel dobiti dovoljenje kralja Artakserksa, da gre v mesto, kjer so grobovi njegovih očetov, in uredi nastalo stanje. Spokorna molitev povzema njegovo reakcijo ob slabi novici. Postavljena je na začetek njegovega delovanja in tako predstavlja duha, ki je vodil obnovo. Temelji na devteronomističnem nauku o grehu in njegovih posledicah. Izraelovi grehi so vzrok, da jih je Bog kaznoval z izgnanstvom. V spokorni molitvi Nehemija izpoveduje grehe svojega ljudstva in spominja Boga na njegovo obljubo, da jim bo odpustil, če se spokorijo. Svojo prošnjo utemeljuje na Peti Mojzesovi knjigi in Prvi knjigi kraljev, kjer je Izraelu obljubljeno, da se bo, če se spreobrne, vrnil v domovino. Ker je ta domovina kraj, ki si ga je Bog izvolil, da tam prebiva njegovo ime, je vrnitev v domovino znamenje obnovljene zaveze.

Ključne besede: Bog, Izrael, molitev, služabnik, zaveza, zapovedi, greh, razkropiti, vrniti

Janez Vodičar

Kateheza v raznoliki in multikulturni Evropi

**(Mednarodni kongres evropske delovne skupine za katehezo,
Budimpešta, 26. do 31. 5. 2004)**

Uvod

Člani EEC (Équipe européenne de catéchèse) ali EAK (Europäische Arbeitsgemeinschaft für Katechese) se vsake dve leti srečajo, da bi preučili pereča vprašanja kateheze v Evropi.¹ Letos je bil kongres v Budimpešti; zaznamovala ga je širitev Evropske unije in vstop drugih kultur v ta prostor. Raznolikost se je kazala že v samem kraju, ki je poleg jezikovnih pregraj postavljala tudi kulturne in zgodovinske. Madžarska je s svojo drugačnostjo vpeta v germansko-slovansko okolje, kar se odraža tudi v njeni krščanski tradiciji in sedanosti. Njena drugačnost je bila izziv predvsem za katehetske strokovnjake iz zahodnih držav. Strokovna predavanja, delo po skupinah in razprave, predvsem pa živa izkušnja katehetskega dela od Rusije do Portugalske in skupna molitev, vse to je dalo pečat celotnemu srečanju. V povzetku je Enzo Biemmi nakazal celoto kongresa z besedami blažene matere Terezije, ki pravi, da je namen apostolata nje in njenih sosester ponesti Jezusa in njegovo ljubezen najbolj ubogim med ubogimi. Merilo, ki jih pri tem vodi, ni vera teh ubogih, ampak njihova potreba po pomoči. Bolj ko kdo raste v ljubezni, bližje bo tudi Bogu, pa naj ga imenuje tako ali drugače. Kar šteje, je le ljubezen. Podobno je zaključno misel povzel Jean-Claude Reichert z besedami drugega svetnika Charlesa de Foucaulda, ki pravi, da bolj ko sta dva zvesta Bogu, bolj bosta tudi blizu drug drugemu.

Različnost in dialog v tej različnosti, ki naj bi ga kateheza omogočala, sta bili vodilni besedi tega kongresa. Ob tem je šlo predvsem za strokovna vprašanja, ki se pojavljajo okrog izbrane tematike in za predstavitev nekaterih konkretnih pedagoško-katehetskih poizkusov v Evropi. Analizam stanja so se vedno pridruževale mogoče rešitve. Nekateri celo že v samem življenju določenih cerkvenih skupnosti.

¹ Prim. A. Slavko Snoj, *Sodobne evropske kulture in kateheza*, v: BV 59 (1999), 93. Letošnjega kongresa se je udeležilo preko 60 predstavnikov. Iz Slovenije sva se ga udeležila dr. Alojzij Slavko Snoj in dr. Janez Vodičar, ki je tudi postal redni član tega mednarodnega združenja.

1. Vzgajati v spremenjeni Evropi

Uvodno predavanje strokovnjakinje s Poljske Elzbieta Osewske, ki dela tudi v Bruslju na mednarodnem inštitutu Lumen Vitae, je poskušala predstaviti najrazličnejše vidike pluralizma v Evropi. Izhajala je iz izkušnje Poljske, kjer se zdi, da so vse delitve Evrope (zahodna, srednja, vzhodna; kapitalistična, socialistična; germanska, slovanska, romanska; ...) neustrezne in ne morejo pokriti zgodovinske dediščine, ki jo nosi določen narod. V tej raznolikosti, ki je ne moremo v celoti zaobseči, se postavlja vprašanje evropske identitete. Zgodovinski oris razvoja Evropske unije ne more dati na to odgovora. Zgodovina je premalo, da bi ustvarila zavest skupne pripadnosti, iz nje ponavadi potegnemo le določene negativne izkušnje. K temu bi lahko pripomogla šolska politika, ki bi poskušala vzpostaviti nekakšen evropski skupen prostor izobraževanja. Vendar ta teži v veliki meri le po zahtevi, da omogoči Evropi najbolj konkurenčno ekonomijo na svetu. Za doseg tega cilja, ki bo pripomogel tudi k večji socialni kohezivnosti, je treba vzpostaviti temeljno sodelovanje na področju izobraževanja.² Evropski izobraževalni koncept naj bi bil v tej meri kvalitetna referenca za celoten svet do leta 2010. Vendar je vprašanje, če bo to zadoščevalo za vzpostavitev evropske identitete, ki se mora vzpostaviti tako navznoter (v raznolikosti njenih sestavnih delov) kot navzven, kjer mora najti svoj prostor v svetu. Še posebej je problematična notranja raznolikost, ki se je pokazala ob širitvi in sprejemanju evropske konvencije.

Katehete poleg izobraževanja določa tudi verska stvarnost. Religiozna različnost Evrope ni več toliko povezana s političnimi mejami, kot je to bilo včasih. Predavateljica je s pomočjo statističnih podatkov pokazala, kako raznolika je geografska kot časovna podoba vernosti v Uniji. Če je bila še pred kratkim odločitev za vero tudi odločitev za Cerkev, danes ni več tako. Hkrati pa to vprašanje tudi ni več tako pomembno za javno življenje, čeprav se ta vidik v bivših komunističnih deželah drugače razume kot na Zahodu. Zato tudi vera ne more – za mnoge niti ne sme biti – pot do skupne identitete. Še slabše je, ker postaja tudi vera vedno bolj individualistično zaznamovana in ne prinaša več etične zavezanosti, kot je bilo to včasih.³ To še bolj kliče po skupnem vzgojnem pristopu.

Predavateljica je naštel trinajst področij, kjer se v Uniji pojavljajo razlike, ki ločujejo, in poskuse, da bi jih evropska politika premagala. Teritorialne meje se odpravljajo s svobodo gibanja oseb in blaga,

² Prim. http://europa.eu.int/comm/education/policies/pol/policy_de.html (11. 8. 2004).

³ Prim. U. Ruh, *Christsein in Europa*, v: *HerKorr* 5/58 (2004), 219.

t. i. Schengen. Zgodovinske pregraje se poskuša odpravljati z iskanjem skupne evropske zgodovine, študijem, z vzpostavljanjem narativne identitete. Kulturno zamejenost premagujejo razne medkulturne prireditve, nacionalne kulture zaščitijo evropske ustanove, kar naj bi vodilo k nekakšni skupni kulturni identiteti. Verske pregraje se odpravljajo najprej z medsebojnim priznanjem vrednot različnih verstev, z medverskim dialogom in z ekumenizmom. Jezikovna različnost se premaguje s priznanjem uradnosti vseh jezikov članic Unije in s pospeševanjem učenja jezikov. Ekonomske povezave se najmočneje kažejo v skupnem trgu, skupni banki, valuti, proračunu, odprtosti finančnih transakcij. Politična enotnost se vzpostavlja v skupnem vodstvu, od parlamenta do komisije, skupni politiki in vzpodbujanju k zavzetosti za skupne probleme. Ideološke razlike se odpravljajo z bojem proti rasizmu, z dejstvom enakih možnosti in enako kaznovalno politiko. Pravne ovire odstranjuje skupno sodišče, zagotovitev osnovnih človekovih pravic in možnost najrazličnejših zaščit manjšin. Na sociološkem polju se s skupno zaposlovalno, zdravstveno, stanovanjsko, priseljevalno in družinsko politiko presega družbeno določenost. Psihološke meje predvsem boj proti predsodkom in odprtost za multikulturnost. Na področju komunikacij najbolj učinkovito premagujemo meje z medmrežjem, s televizijo, neomejenimi telefonskimi povezavami, potovanji in mednarodnimi izmenjavami. Izobraževalne ovire se odpravljajo z BAMA, izmenjavo študentov, s skupnim načrtovanjem izobraževanja in s štipendijami.

Pri premagovanju ločnic in vzpostavljanju nekakšne skupne evropske identitete imajo verske vsebine le majhno vlogo. V vseh načrtih preureditve izobraževalnega sistema je ključni motiv konkurenčnost evropskega gospodarstva, kvaliteta izobraževanja in njena preglednost, ne pa toliko povezanost z duhovno tradicijo stare celine. Izobrazba naj bi omogočila, da bi vsak evropski državljani nastopil na skupnem trgu delavne sile, se osebno razvil in bil tako sposoben se vključiti v družbeno okolje, kjer bo delal. Versko izročilo pa je vezano na ozko okolje in kulturno stvarnost. K tej izločitvi verskih vsebin pripomore tudi tradicija laičnosti v zahodnem izročilu, ki v želji po nevtralnosti in tolerantnosti izloči iz javnega izobraževalnega programa vsako specifično religiozno vsebino. Po mnenju predavateljice je to za bivše komunistične dežele težko razumljivo stališče. Prejšnji režim je načelno zavračal vsako religiozno dimenzijo, zato ljudje sedaj, ko imajo končno svobodo izpovedovati vero, pričakujejo njeno vključitev v javno življenje, kar je v nasprotju s tradicijo zahodnega laicizma.

Kljub mnogim negativnim stališčem do vere je krščanstvo poklicano, da v novih okoliščinah najde mesto v pedagoškem delovanju. Še posebej tedaj, ko država nastopa vedno bolj kot edina razsodnica, kaj je nevtralnno izobraževanje. Cerkev s tem izgublja prostor delovanja, mora pa vztrajati, da v sekulariziranem okolju ponuja eno izmed drugačnih poti razmišljanja in življenja. Zato to ne pomeni, da naj bi se verske skupnosti izločile iz javnega vzgojno izobraževalnega procesa, ampak bi se morale bolj preusmeriti na osebno raven. Sama politika to pričakuje in omogoča. Izločitev verskega pouka iz javnih ustanov bi morala pospešiti razmišljanja, kako vzpodbuditi na tej osebni ravni potrebo po verskem izobraževanju. To terja večjo odgovornost vsakega posameznika za versko vzgojo in zahteva preureditev tradicije na tem področju kot tudi močnejšo zavzetost verskih občestev. Verska vzgoja po načelu »naredi sam« pa bo težko odigrala povezovalno vlogo, predvsem ne bo mogla biti vzgojiteljica za solidarnost. Izobraževanje, ki sloni samo na ekonomskih predpostavkah, ne bo moglo kljubovati neoliberalnim poizkusom globalizacije življenja, ki prej omenjene meje odpravlja le še z gospodarskim nasiljem.

Predavateljica je zaključila s pripombo, da je unija s širitvijo res odpravila politične in ekonomske meje, mej v zavesti ljudi pa ne more odpraviti. Različnosti, ki izhajajo tudi iz religiozne tradicije bi se morale poglobiti, ne pa z ekonomskimi pritiski odpravljati, da bi resnično prišlo do solidarnosti, ki naj bi bila po njenem mnenju temelj skupne evropske identitete.

2. Teologija dialoga in katehetske predpostavke

Za katehetsko dejavnost v tako raznoliki stvarnosti, kot je bilo zgoraj predstavljeno, je potreben dober teološki temelj. K temu naj bi pripomogel zgodovinski pregled različnih poizkusov v Cerkvi, da bi vzpostavila odnos do drugačnih in njihovih skupnosti. Profesor Mihaly Kranitz iz Budimpešte je poskušal v tem srečevanju krščanstva z drugimi slediti poizkusom vzpostavitve teologije dialoga. V prvi krščanski skupnosti je bil odprt odnos najprej do judovske skupnosti, saj so apostoli še naprej obiskovali shodnico. Judovska skupnost jih je sama izločila, ker ni bila odprta za njihovo oznanilo, čeprav so odnosi dobri vse do tretjega stoletja. Hkrati se prva skupnost kristjanov hitro odpre tudi do poganov in jim ne nalaga posebnih bremen, kar je razvidno tudi iz prvega koncila v Jeruzalemu (prim. Apd 15,19). Zaradi negativne naravnosti okolja se ta odprtost do poganstva kmalu spremeni v apologetsko obrambo, ki pa ni bila samo v poudarjanju svojega prav. Že Klemen Aleksandrijski poskuša pozitivno oceniti vlogo grško-rimske tradicije (to se lahko zasledi že v Pavlovem govoru v Atenah,

*(prim. Apd 17,22-31), ki naj bi bila poleg judovske postave druga pot priprave za evangelij. Državno vero čaščenja cesarja kot božanstva pa je krščanska skupnost popolnoma odklonila. Priznavala je politično vlogo vladarja, ni pa sprejemala njegove božanskosti. Z rastočo močjo krščanstva pa je tudi odnos do judovstva vedno bolj odklonilen.

Do muslimanov je nastopila Cerkev najprej z apologijo, nato z očitnim bojem, ki se kaže v križarskih vojnah, na drugi strani pa imamo nekakšno strpno sobivanje v mavrski Španiji. Z Raymondom Lullusom se začne novo iskanje skupnih poti.

Misijonska dejavnost je krščanstvo vedno znova vodila v stik z novimi kulturnimi okolji. Tu je mnogokrat nastopila kot zaščitnica in celo začetnica kulturnega razvoja določene skupnosti. To spoštovanje različnih kultur in njihov študij je vedno bolj, še posebej na španskih in portugalskih univerzah, sprožal vprašanje o odrešenju poganov. Bogastvo duhovne dediščine novo odkritih kultur in teološka poglobitev bogopodobnosti vsakega človeka je vedno bolj odpiralo prostor spoštovanja različnih verstev tudi v praksi Cerkve.

Drugi vatikanski koncil postavi temelje skupni zavesti pripadnosti enemu samemu človeštvu. Čeprav ohranja enkratnost vere v odrešenje v Jezusu Kristusu, hkrati priznava globoko spoštovanje in moč drugim duhovnih dediščinam človeštva. Tej koncilski zasnovi je dala konkretne poteze zavzetost Janeza Pavla II. ob poizkusih zbliževanja različnih verstev v skrbi za skupno dobro človeštva. Ob tem ne smemo pozabiti, da je dialog med različnimi krščanskimi izročili nekaj, kar vodi k vedno večjemu sodelovanju in spoštovanju. Zato je poimenovanje Lutra za »našega očeta v veri« s strani papeža znak iskanja skupne poti do odrešenja v Kristusu, ki doseže vrh s podpisom temeljne ekumenske listine 21. aprila 2001 v Strassburgu.

Direktor inštituta Lumen Vitae Henri Derroitte je v svojem predavanju postavil vprašanje: Kakšna kateheza je potrebna za dialog odprto osebo? Dober odgovor na to vprašanje se najde v knjigi, ki jo je izdal škofijski svet iz Quebeca.⁴ V njem je pet temeljnih točk za katehezo, ki naj sledi Jezusu Kristusu kot poti k počlovečenju. Najprej naj kateheza vodi v vero, upanje in ljubezen, kot to lahko živi katehezi-ranec in mu bo to omogočilo sprejetje oznanila. Kateheza mora biti delovanje, ki bo hkrati uvod, učenje in naloga za poučevanje. Nujno vodi k vključitvi v misterij Svete Trojice. Gre za učenje in pripravo na krščansko življenje in mora zavzemati celotno krščansko vzgojo. Po predavateljevem mnenju je kateheza prevečkrat omejena zgolj na posredovanje znanja in izkušenj vere. Severnoameriška tradicija jo

⁴ Assemblée des Évêques du Québec, *Jésus-Christ chemin d'humanisation*, Médiaspaul, Montréal 2004, 45.

poskuša pod vplivom protestantizma definirati veliko širše; k temu nas vabi tudi vedno večja ponudba različnih oblik verovanja. Zato se pred katehezo postavljata dve temeljni nalogi: 1. Kateheza naj podpira krščansko identiteto, ki bo krepila zavest krsta, vere in pripadnosti Cerkvi. 2. Katehiziranca naj pripravlja na nenehno srečevanje in dialog z ljudmi drugačnega prepričanja. Po besedah Didierja Pollefeya lahko odprta kateheza, ki poudarja bogastvo različnih verstev, pripomore k večji samozavesti in spoštovanju lastnega prepričanja; potrebuje pa poglobitev krščanskih virov. To naj bi vodilo k novemu načinu biti kristjan.⁵

Če hoče kateheza slediti tem ciljem, mora veliko bolj poudarjati osebno dimenzijo in odprtost do drugih verstev, ki bo že vnaprej dialoško zaznamovana in bo to prenesla tudi v versko pedagoški pogled. S tem ne gre več le za postopek poučevanja, kjer bi se enostavno posredovalo določene oblike krščanskega verovanja, ampak za uvajanje, poučevanje, učenje in pustolovščino hkrati. Pri tem je treba vztrajati, da določena identiteta ne gradi na izključevanju, ampak na zdravem vključevanju in sožitju. Pluralnost mora biti resno mišljena, saj se zvestoba lastni veri najprej kaže v odprtju in razumevanju do drugih verstev.

S tem pa nočemo zanemariti krščanskega izročila in bogastva. Da bi odprtost do drugih in lastna rast v krščanstvu šla pravo pot, je treba vedno bolj poudarjati središčnost kateheze. Ta naj bi bila vedno bolj kristocentrična. V središču je oseba Jezus Kristus in to križani in vstali. Zato je treba vedno govoriti o Bogu v luči razodetja, ki nam ga posreduje Jezus. S stališča učlovečenja sledi druga zahteva v katehezi. Ta naj bi vedno bolj uporabljala jezik in izkušnje vsakdanjega življenja konkretnih oseb. Kar zopet zahteva, da se kateheza opravlja v živih skupnostih, ki so odprte za izkušnje novih članov. Kateheza je vedno bolj prostor dialoga, odprtosti, srečevanja, da se uvajanje v vero lahko ukorenini v življenju konkretnih ljudi. Z odprtostjo kateheze konkretnim ljudem in njihovi poti k Bogu se pogloblja zaklad vere. Šele tako bo kateheza tudi opravljala preroško službo, saj bo osebno doživeto oznanilo delovalo korektivno na konkreten način življenja. S tem ne bo šlo več le za informacijo in poučevanje, ampak za živo vključitev v občestvo verujočih.

Tako postavljena kateheza bo vedno bolj vodila k dialoški naravnosti lastne verske zavesti. Vendar tega ne bo dosegla v izoliranosti in odmaknjenosti od izkušenj drugih. O dialogu govorimo lahko le tam, kjer vlada pravi in dejaven pluralizem. To odprtost za srečevanje ra-

⁵ Prim. F. Wilfred, *Une nouvelle manière d'être chrétien. Préparer la rencontre avec des voisins d'autres croyances*, v: *Concilium*, 279 (1999), 65.

zličnih izkušenj bi morala omogočati ravno kateheza, ki bi s tem tudi odpravljala razne predsodke in bojazni. Voditi nas mora vera, da je bistvo človeka v bogopodobnosti, ki se kaže v sposobnosti za svobodo in ljubezen. S tem kateheza ni več v službi zgolj nekega občestva, Cerkve, ampak postaja vedno bolj zavezana božjemu poslanstvu. Cerkev je zavezana poslanstvu, ki ji ga daje Bog. V tako utemeljenem poslanstvu je kateheza zavezana spoštovanju in sprejemanju izkustev, ki jih prinašajo različna izročila ali posamezniki o Bogu.⁶ Središče kateheze bo tako vedno bolj verovanje in način življenja, ki iz tega prepričanja sledi. To vključuje tudi določeno ponižnost in priznanje, da se nikoli ne da izčrpati vsega Razodetja. Pripravljenost na vedno novo oznanilo, ki izhaja iz prepričanja o odprtosti Svetega pisma novim razumevanjem v konkretni situaciji, bo zorelo tudi v zavest, da se skrivnost Boga odkriva tudi v drugih verstvih, kar je morda nam ostalo še zakrito. Primer za to je sinoda azijskih škofov, ki je predlagala katehezo, ki bo črpala v izkušnji budističnih menihov, da bi nagovarjala k veri v Boga.

Za vzpostavitev zdrave krščanske identitete, ki bo brez strahu in podcenjevanja lastnega izročila ali izročila drugih ravnala dialoško, je pomembnih več dejavnikov: čas, ki ga namenjamo drug drugemu; kultura pogovora, ki bo vedno že vnaprej zahtevala poznanje drugih; skromnost in pripravljenost prisluhniti drugim in biti odprti zanje; približevanje oblik izpovedi vere, kjer bo krščanska vera rasla z izkušnjo drugih; vse to naj se potrjuje v življenju, saj je to le toliko resnično, kolikor je vpleteno v vsakdanje življenje.

To zahteva veliko mero motiviranosti in prebuditev zvedavosti pri katehizirancih. Hkrati ne smemo pozabiti, da bo za dialog pripravljen tisti, ki bo začutil, da je tudi njegovo mnenje in izkustvo dobrodošlo. Zato se mora vsaka kateheza začenjati s poslušanjem. S tem ne bo več, kot pravi Vincent Ayel, kateheza dajala le formalnih odgovorov na vprašanja, ki jih ni nihče zastavil in nikogar ne zanimajo. Ker pa je danes vedno več ljudi, ki se bojijo odvisnosti, zavezanosti, ki nemirno iščejo in se težko odločijo, jim je treba omogočiti nekakšen nevtralen prostor, kjer se bodo rešili strahu in se odprli izkušnji, ki jo prinašajo drugi.

Predavatelj je podal tudi primer programa šolske kateheze za frankofonski del Belgije, ki v veliki meri vključuje prej predstavljeni dialoški princip. Predvsem izhaja iz dejstva, da v sodobni pluralni družbi ne gre toliko za dialog med različnimi verami, ampak za dialog med ljudmi različnih prepričanj. Metodološki pristop, ki so ga izbrali v tem načrtu, poskuša najprej prebuditi zanimanje, motivacijo in

⁶ Prim. C. Salenson, *Révélation et dialogue*, v: *Catéchèse*, 173 (2003), 164.

vprašanja, kar predpostavlja tudi soočenje z lastnimi občutki, predsodki in poznanjem. Tako naj bi v naslednjem koraku kateheze prišli do konkretnih vprašanj in situacij, ki bi jih bilo treba razumeti in razrešiti. Druga faza vključuje zbiranje informacij in odkrivanje najrazličnejših odgovorov. Pri tem se lahko poslužujejo najrazličnejših sredstev, od literature do prireditev. Tretja faza vključuje soočenje in analizo različnih stališč, ko se katehiziranci kritično spopadejo s pridobljenim v prejšnji fazi. Pri tem je treba vzpodbujati šolarje k pravilni argumentaciji in vodenju diskusije. Četrta faza zahteva integracijo, osebno zavzetost in sintezo. Ko učenci uspejo zbrati informacije in jih skupaj premisliti, lahko sami zavzamejo neko stališče do konkretne problematike. Podajo razloge za svoje stališče, verovanje in prepričanje. V zadnjem, petem, koraku si šolarji znova postavijo začetno vprašanje in preverijo, koliko jim je uspelo nanj odgovoriti. Na tem primeru lahko vidimo, kako je mogoče vzpostaviti pouk, ki bo vključeval različnost tradicij in gojil dialoško naravnano vere.

3. Praktična uporaba dialoško naravnane kateheze

Zaključek prejšnjega predavanja je nakazal usmerjenost kongresa, da na konkretnih primerih poskuša podati teoretične osnove in jih s tem še z večjo odgovornostjo premisliti. Najprej je predstavil Werner Simon primer iz Berlina.⁷ V tem vlemestu je vedno bolj navzoča pluralnost, saj je bilo v letu 2003 uradno ugotovljeno 360 najrazličnejših verskih skupin. Hkrati je vedno več otrok, ki se v šoli ne odloči za verski pouk, čeprav je šolski zakon za deželo Berlin kot primarno nalogo verskega pouka predvidel vzgojo za medkulturni dialog, kar je pogoj demokratičnega sožitja. Tako je verski pouk, ki ni obvezen in je njegova izvedba v šoli prepuščena verskim skupnostim, da ga opravijo z državno priznanim usposobljenim osebjem, v letu 2002/03 obiskovalo le 42% vseh šolarjev. Ob tem se postavlja vprašanje, kako je mogoče govoriti o sožitju, dialogu, razumevanju in sploh o demokratičnosti družbe, če več kot polovica otrok v rednem šolskem pouku ne dobi nobene informacije o tako pomembni stvari, kot je versko prepričanje. Težko bi govorili o pluralizmu, kjer gre za brezbržnost in nepoučenost. Da bi to dilemo rešili, sta evangeličanska cerkev Berlin-Brandenburg in katoliška nadškofija Berlin skupaj pripravili predlog za verski pouk kot kooperativni predmet na filozofsko-etičnem in svetovnonazorskem področju, ki bi bil obvezen za vse. Ta bi vključeval različne možnosti izbire, od etičnega, filozofskega pouka, do katoliškega, protestant-

⁷ Prim. http://www.kath.de/bistum/berlin/schulen/ru_faechergruppe/nav.htm (12. 8. 2004).

skega, muslimanskega ... verouka. Vsak učenec bi se odločil za eno področje, ki pa že vnaprej predvideva in zahteva medpodročno sodelovanje. Tri temeljne točke so pri predlaganem pomembne: omogočanje pluralnosti in avtentičnost pouka; spoštovanje lastne tradicije, oziroma tradicije staršev, hkrati pa vključevanje v pluralno okolje; same verske skupnosti so vključene v oblikovanje pouka, kar predpostavlja zvestobo avtentičnosti. Izhaja se iz stališča, da so pomembnejši od besedil živi ljudje in njihova vera.

Predlog je izredno vzpodbudil ekumenski dialog med katoličani in evangeličani; njegov glavni cilj je ohranjati različnost, omogočiti izkustvo lastnega izhodišča, vzpodbuditi razpravljanje o verskih resnicah, vzgajati za razumevanje drugih in dati izkušnjo biti razumljen. Taki cilji predvidevajo didaktični model v štirih fazah. Najprej se v več urah pouka obdela skupne teme, ki posegajo na svetovnonazorska področja. Vsak bi storil pri svojem izbranem predmetu in s tem tudi s področnimi predpostavkami in načinom. Nato skupaj predstavijo iz teh področji pridobljeno spoznanje. Gre za srečanje in izmenjavo. Tretji korak predvideva diskusijo v mešanih skupinah, kjer se predstavljene teme na novo premisli in poglobi. Zaključek je spet v začetnih področnih skupinah, kjer se opravi refleksija in zbere temeljna spoznanja. Še posebej so zavezani k sodelovanju učitelji, saj pouk ne poteka toliko v razredu kot v projektih delavnicah, ki vključuje širši prostor, kot je le šola. Pri tem se zahteva preglednost načrtovanja pouka, enakost med področji in učitelji, spoštovanje prepričanja posameznika, zgolj argumentirano kritiko in da ima vsak pravico predstavljati svojo versko skupnost. Odprta vprašanja pa ostajajo glede primernosti določenih didaktičnih modelov, glede stopnjevanja zahtevnosti in ocenjevanja doseženega, prilagoditev šolski stopnji (predvideva se le od 7. do 10. leta šolanja) in različne zmožnosti šol, da ponudijo več področji, kjer bi se ta pouk opravljal. Treba je reči, da gre za izredno priložnost, kjer bi v živo živeli in ne samo poučevali dialog.⁸

Drugačno izkušnjo je predstavil Csabo Kato pastoralni delavec iz velike mestne župnije v Budimpešti. Spraševal se je predvsem o vrednotah, ki naj bi jih v procesu evangelizacije posredovali mladim, da bi ti lahko osebno zaživel svojo vero. Izhajal je iz svoje izkušnje družbe v tranziciji, kjer so stare vrednote izgubile svojo moč v luči porabništva in strahu pred prihodnostjo. Družina, ki je prej vzgajala za vrednote, tega ne počne več, čeprav vse javne raziskave kažejo na vrednost

⁸ Prim. http://www.kath.de/bistum/berlin/schulen/ru_faechergruppe/99_zusammenfassung.htm (13. 8. 2004). »Deshalb ist die Berliner Schulreform eine einmalige Chance für die gleichberechtigte Zusammenarbeit der Religionsgemeinschaften und Weltanschauungen.«

družine v očeh mladih. Večina anketirancev pod 20 let navaja kot svoj največji problem, da v najtežjih trenutkih niso imeli podpore in razumevanja staršev. V dobi odraščanja, ki jo brezposelnost in vedno daljša doba šolanja podaljšuje, se pri mladih, ko gre za vprašanje lastne identitete kaže velika mera lahkotnosti. Neodločenost, nevezanost in nezavzetost vedno bolj zaznamujeta mlado generacijo. S tem postaja tudi prihodnost vedno bolj negotova. Mladi vedno manj verjamejo v svojo prihodnost, kar lahko razloži tudi nezmožnost za poroko, družinsko življenje, duhovne poklice in družbeno angažiranost.

Stara komunistična dediščina je tudi prepričanje, da je vera nekaj zasebnega, zato so redki pripravljene v javnosti pričevati svojo vero. Ko Cerkev poskuša pokazati svojo socialno zavzetost, jo mnogokrat ne razumejo niti njeni verniki. Ob tem pa vedno bolj raste moč družbenega ozračja, ki zagovarja uživanje in pridobitništvo. V samih krščanskih skupnostih vlada tudi napetost med starimi verniki in tistimi, ki so vstopili vanjo po padcu komunizma.

Vsi ti problemi kličejo po novem oznanilu evangelija. Ta pa predvideva predevangelizacijo ali oznanjevanje temeljnih življenjskih vrednot. To lahko poteka samo v majhnih in živih skupinah, kjer si upajo priti tudi na dan s svojimi ranami iz preteklosti, kar jim omogoči izkušnjo odrešenja Jezusa Kristusa, o katerem občestvo pričuje. Ob tem jih je treba vedno bolj vključevati v aktivno življenje družbe, kjer bodo sami sposobni začutiti, da zmorejo kaj storiti. Ob izkustvu, da so nekomu potrebni, bodo vedno bolj cenili tudi sebe in vrednote, ki jih vodijo pri delu za druge.

Izkusnjo popolne pluralnosti je predstavila Nicoleta Martian – Maldovan, profesorica didaktike iz Romunije. Izhaja iz grkokatoliške tradicije Sedmograške in živi in deluje v okolju, kjer so navzoče še pravoslavna, reformirana in katoliška Cerkev. V predstavitvi zgodovine Romunije in svoje Cerkve je pokazala na težavnost pluralnosti. Še posebej na primeru povojnega dogajanja, ko je pravoslavna Cerkev izkoristila komunistični režim proti uniatom. Takrat so jim v veliki meri pomagale katoliške skupnosti. Danes imajo spet svobodo veroizpovedi in pravico do lastnega verskega pouka v šoli. Pluralnost okolja je grškokatoliška skupnost vzela zares. Najprej to počne pri svojem verskem pouku. Saj je njen prvi cilj odprava predsodkov in poznanje drugih verskih skupnosti. Ob tem pripravljajo skupna izobraževalna in pogovorna srečanja s pravoslavni verniki. Še posebej poskušajo skupaj poglobljati duhovno globino, ki jo narekuje vzhodno izročilo. Skupaj s poukom gre tudi ekumenska usmeritev pri socialnem delu, kjer ne sprašujejo po verski pripadnosti, ampak odgovarjajo na konkretne potrebe ljudi, ki se obračajo nanje. Čeprav velikokrat doživljajo nerazumevanje s strani pravoslavne skupnosti, ki je nacionalna, Romunska

Cerkev, poskušajo biti most med Vzhodom in Zahodom. Iz lastne izkušnje v povezanosti s katoliško Cerkvijo črpajo moč za spoštovanje pravoslavnega izročila.

Zanimivo izkušnjo je podal Enzo Biemmi iz Verone, ki je prebral poročilo sodelavca Antonia Scarttolinija o medsebojnem sodelovanju valdeške, romunsko pravoslavne in katoliške Cerkve v Veroni. Poročilo je naslovil: Simfonija krščanskega praznovanja. Projekt sta skupaj pripravila škofijski urad za katehezo ter urad za ekumenizem in dialog iz Verone. Direktor katehetskega urada je študiral umetnost v Parizu in se je vprašal, zakaj ne bi pripravili ekumenske kateheze s pomočjo bogatega ikonografskega izročila. Zato so k sodelovanju najprej povabili pravoslavno Cerkev, ki ima bogato ikonografsko izročilo, nato se jim je pridružila še evangeličanska valdeška Cerkev. Zadali so si naslednje cilje: ustvariti prostor ekumenskega srečevanja, izmenjati si kristološko-katehetske izkušnje z iztočnico v odlomkih iz evangelija, prisluhniti različnim verskim izkušnjam, predvsem s pomočjo umetnosti premakniti pogovor iz teološke na izkustveno raven. S tem so vzpostavili trojni dialog: besedil, slik in vere.

Samo srečanje poteka na različnih krajih. V sakralno opremljenem prostoru človeka sprejme duhovna glasba. Začne se vedno z molitvijo psalma, ki uvede v evangeljski odlomek. Po prebranem odlomku in tišini najprej spregovori valdežanska pastorka in iz svoje protestantske izkušnje osvetli prebrani odlomek. Nato pristopi pravoslavni duhovnik s predstavitvijo ustrezne ikone, ki so jo prej vsi prejeli, in ob podobi razloži prebrani odlomek. Zaključi katoliški duhovnik, ki s pomočjo reprodukcije slike iz zahodne umetnosti poda katoliško razumevanje prebranega odlomka. Čeprav so razlage evangelijev mnogokrat zelo podobne, so vendarle zelo različne, saj vključujejo drugo izročilo in okolje. Na koncu lahko udeleženci postavijo svoja vprašanja, dajo svoja mnenja, molijo in posredujejo lastne izkušnje. Zanimivo je, kako si ljudje, ki gredo v življenju drug mimo drugega, prisluhnejo in odprejo svoje življenje. Ne gre več za pogovor o dialogu in sodelovanju, dialog je stvarnost, ki vodi k poznanju drugih, priznanju različnosti in hvaležnosti zanjo. S podobo, ki služi za razumevanje, ne le razlagajo prebrano besedilo, ampak na novo razumejo življenje iz vere. Ker pa protestantsko izročilo ni naklonjeno upodobitvam, so dodali glasbo, ki je v njihovem izročilu izredno bogata. Vedno bolj prihajajo do spoznanja, da je vera močno zakoreninjena v estetskem čutu in ne toliko v razumu. Še posebej pa preko njega zmorejo ljudje veliko bolj prebuditi čut razumevanja in spoštovanja drugih. Mnogi so priznali, da so preko teh srečanj, kjer se vera in umetnost povezujeta, globlje začutili lastno versko občutje, predvsem osnovno zavest zastonjske obdarovanosti. Pri tem ima veliko vlogo simbolna dimenzija uporabljenih umetniških

del. Simbol je globoko zakoreninjen v človekovi duševnosti in vedno spodbuja k mišljenju in dialogu. Umetnost ima moč, da neizrazljive občutke vere okrepi in jih na simbolni način izrazi. S tem se postavlja pod vprašaj sam izraz resnice, ki je po razumski definiciji v sovpadanju objekta in spoznanja. Preko podob se svet vedno ustvarja na novo, »svet kot«, bi rekel P. Ricoeur.⁹ S tem pa pridobivajo umetnine zakramentalno vrednost, saj razkrivajo zakrito. Ta izkušnja je postala dvojni dialog: med različnimi krščanskimi cerkvami in med krščanstvom in kulturo.

4. Zaključek

Ob bogatih diskusijah, ki so jih predavanja in posredovane izkušnje vzpodbudile, je vedno bolj rasla potreba po poglobitvi teologije dialoga, ki bo katehetskemu delu služila kot temelj za operativno delovanje. Ob tem je treba dodati tudi živo izkušnjo v Budimpešti, kjer je pri slovesnem somaševanju v Matijeви cerkvi bilo mogoče čutiti duha njihove tradicije. Obiskali smo dve župniji, v katerih je bilo opaziti veliko zavzetost mladih družin in bogato pastoralno delo z otroki. Živa občestva poskušajo vzpostaviti dialog s svojim okoljem, ki je vedno bolj brezbrizno do verskih vrednot. Močne so apostolske skupine, ki v svojo krščansko identiteto vključujejo zavest oznanjevanja. Zato se je na koncu zopet pojavilo začetno vprašanje: Kakšna je identiteta kristjana v pluralni družbi. Vedno bolj se je postavljalo tudi vprašanje o temelju in obliki resnice, ki jo mora kateheza posredovati. Ta se je vedno bolj kazala kot skrivnost trinitarničnega razumevanja Boga. Identiteta, ki se poraja v luči resnice na temelju vere v Sveto Trojico, ne more biti drugačna kot dialoška. Ne obstaja kot izključujoča identiteta, kjer ni prostora za drugega in drugačnega, ampak kot vključujoča, po kateri smo vsi ljudje bratje in sestre. Moč samopodobe sovпада s sposobnostjo za dialog. To mora upoštevati tudi katehetika. Kako bo drugače lahko govorila o Jezusu iz Nazareta, ki je vstopil v dialog s človekom, s tem da je postal popolnoma drugi. Ta samopodoba se vzpostavlja le preko pripovedovanja in integracije pripovedi drugih. Pot oznanjevanja gre preko pripovedovanja o tem, kaj človek postane s pomočjo božje milosti. Dialog z drugimi pa mu pomaga, da bo na drugačen način veren, kot je bil prej in s tem še bolj kristjan.

Vloga kateheze je predvsem v odpiranju ljudi za možnost verske izkušnje. Če je včasih kateheza skrbela za ohranjanje prave vere in se

⁹ Prim. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1997, 376. »Biti kot, trdimo, pomeni biti in ne biti. Tako nam dinamičnost pomenov daje pristoje pristop k dinamični viziji realnosti, ki je implicitna ontologija metaforičnega izražanja.«

je ukvarjala predvsem z verniki, mora biti danes odprta za te, ki trkajo na njena vrata in od evangelija pričakujejo moč za svoje življenje. Kateheza naj, kakor so zapisali francoski škofje v pismu novembra 2002, pomaga odpirati vrata do moči, ki jo v božji besedi in evharistiji potrebujemo za vsakdanje življenje. To pa lahko stori samo z živim pričevanjem posameznikov in občestev. Izkušnje kažejo, da je medverski in ekumenski dialog v Evropski uniji možen, še več, nujen. Zato naj si stroka v Sloveniji prizadeva za ustrežnejšo rešitev teh vprašanj.

Povzetek: Janez Vodičar, Kateheza v raznoliki in multikulturni Evropi

Širitev Evropske unije prinaša nove izzive tudi za delo na področju kateheze in verskega pouka. Na rednem kongresu maja letos v Budimpešti smo se člani EEC (Équipe européenne de catéchèse) soočili z novimi izzivi, ki jih prinaša razširjena Evropa. Pred očmi smo imeli predvsem raznolikost in težave, ki iz tega izhajajo za verski pouk. Pluralnost je dejstvo, ki zahteva nov pristop v pri krščanskem verskem pouku. Razlike, ki jih je prikazala predavateljica iz Poljske Elzbieta Osewska, onemogočajo vzpostavitev skupne evropske identitete. Ekonomski, politični in kulturni dejavniki ne zadostujejo. Brez vzgoje in verskega pouka ne bo mogoče vzpostaviti skupne evropske identitete. Sama Cerkev je v zgodovini različno delovala ob soočanju z drugače verujočimi. Teološka potreba po odprtosti do drugih krščanskih skupnosti in nekrščanskih verstev terja novo teologijo dialoga. Šele s pomočjo take teologije bo kateheza in verski pouk vzgajal in poučeval v zvestobi lastni veri in odprtosti do drugih. Ta je po mnenju direktorja inštituta Lumen Vitae Henrija Derroittja možna le na temelju doslednega spoštovanja resnice o bogopodobnosti vsakega človeka. Kateheza, ki bo zmogla ohraniti in vedno bolj gojiti kristocentričnost, bo tudi vedno bolj odprta za druge. Pluralnost je sad lastne zavesti odrešenosti vseh ljudi v Kristusu.

Predstavljeni so bili tudi konkretni primeri pluralnosti katehetskega dela. Župnijska izkušnja iz Budimpešte vedno bolj poudarja pomen malih pričevalnih skupin, ki so odprta za vsakega, ki si želi evangeljskega oznanila. Berlinski koncept združevanja različnih predmetov v poučevanju verstev, kaže na možnost, kako lahko v šoli utrdimo zavezanost lastni veroizpovedi in hkrati omogočimo spoštovanje drugih in bogatenje sebe v pluralni družbi. Romunska izkušnja grškokatoliške skupnosti kaže na zmožnost graditve mostov tam, kjer je to bilo še pred kratkim nemogoče. Ravno tako je ekumenski pristop s pomočjo umetnosti, ki ga živijo v Veroni, pokazal, kako lahko pluralnost bogati versko življenje. Tam, kjer je vera vedno globlja in naravnana na Kristusa, zmoremo tudi pravo odprtost za versko izkušnjo drugih.

Ključne besede: EEC (Équipe européenne de catéchèse), pluralnost, kateheza, verski pouk, dialog, krščanstvo, ekumenizem, odprtost

Summary: Janez Vodičar, Catechesis in the Diversified and Multicultural Europe

The enlargement of the EU brings new challenges also to catechesis and religious instruction. At the EEC (Équipe européenne de catéchèse) Conference in Budapest in May 2004, the members were confronted with these challenges, especially with the diversity and the consequences thereof for religious instruction. The pluralism is a fact, which requires a new approach in the process of teaching christianity. The differences found by the speaker Elzbieta Osewska from Poland make it impossible to establish a common European identity. Economic, political and cultural attempts to abolish the lines of separation are not sufficient. The establishment of a common European identity will not be possible without the contribution of education and religious instruction.

The Church itself has acted rather differently in the past when confronted with those that were different. The theological need for openness to other Christian communities and non-Christian religions requires a new theology of the dialogue. Only by means of such theology the catechesis and religious instruction will educate and teach to be faithful to one's own religion and open to others. According to the opinion of Henri Derroite, director of the Lumen Vitae Institute, this openness is only possible on the basis of strictly respecting the truth of the godlikeness of every man. A catechesis that will be able to preserve and promote christocentricity will also be more and more open to others. Plurality is the result of one's own consciousness of all people being redeemed in Christ.

At the conference also concrete examples of the plurality of catechetical work were presented. The parish experience from Budapest emphasizes the importance of small witness groups open to everyone wishing to learn about the Gospel. The Berlin concept of unification of different subjects in religious instruction shows a possibility how to consolidate one's own religion and at the same time encourage respect and enrichment in a pluralistic society. The Romanian experience of the Greek-Catholic community shows that it is possible to build bridges where this was impossible only a short while ago. Also the ecumenical approach by means of art in Verona has shown how pluralism can enrich the religious life. Where the religion becomes ever deeper and christocentric, it is also capable of openness to the religious experience of others.

Key words: EEC (Équipe européenne de catéchèse), pluralism, catechesis, religious instruction, dialogue, christianity, ecumenism, openness

Marjetka Raušl

Habermasova teorija komunikativnega delovanja v teološki perspektivi. Pogovor med Jürgenom Habermasom in teologi

Uvod

Drugi vatikanski koncil (1962-1965) naj bi med drugim pomenil tudi odgovor katoliške Cerkve na konkretna aktualna vprašanja takratnega časa. Kljub temu da se je Cerkev na tem koncilu v veliki meri ukvarjala »s poglobitvijo spoznanj o lastnem bistvu in poslanstvu«, pa je bil njen pogled usmerjen tudi v soočenje s takratnim tehnološkim in industrijskim svetom, nekoliko manj še s tehničnim razvojem in z znanstvenim napredkom. To je bil čas političnih napetosti (hladna vojna, zaostrovanje konflikta med Izraelci in Palestinci), na katerega se je katoliška Cerkev morala odzvati. In se tudi je. Izdala je veliko dokumentov o takrat žgočih vprašanjih (družini, kulturi, ekonomsko-socialnem življenju, politični skupnosti, delu za mir in oblikovanju človeške skupnosti) in jih dopolnjevala tudi po koncilu.

Toda danes, ko smo že krepko zakorakali v tretje tisočletje in ko se informacijsko-komunikacijska družba preveša že v svoje »post« obdobje, teh dokumentov ni več mogoče uporabljati v tolikšni meri kot je to bilo mogoče pred tridesetimi leti. Tudi izjave papeža in raznih kongregacij o posameznih perečih problemih (genetika, kloniranje) ne zadočujejo. Potreben je tretji vatikanski koncil.

Tretji vatikanski koncil, ki bo izhajal iz drugačne definicije sodobne informacijsko-komunikacijske družbe in njenih zakonitosti, se bo soočal z njenimi problemi in jih poskušal reševati s primernimi metodami. Najprej je treba nujno upoštevati interdisciplinarnost različnih družbenih znanosti in se ne izgubljati več v drobljenju posameznih ved v razne veje in podveje, kjer izgubljam pregled nad celoto. Tudi teologija je zgolj ena izmed znanosti - četudi za teologe morda najvišja in najodličnejša - toda če naj bi se šli interdisciplinarnost, je enakovredna ostalim znanostim. In drugič, zavedati se moramo naraščajočega pomena komunikacije, ki že več kot eno desetletje igra najpomembnejšo vlogo na vseh ravneh družbenega življenja. Prihodnost teologije (in tudi katoliške Cerkve) je samo v njenem dialogu z drugimi znanostmi.

Prihodnost teologije je v interdisciplinarni komunikaciji z drugimi vedami.

Če želimo krščansko sporočilo narediti privlačno za sodobnega elektroniziranega človeka, ki ga na vsakem koraku spremljajo avtomati in računalniki in ki po navadni pošti ne prejema več niti računov in položnic, ampak uporablja spletno bančništvo in virtualne poštne nabiralnike, se morata teologija in Cerkev tudi temu primerno približati in ne čakati na tistih nekaj cerkvenih spletnih straneh, da bo kdo »slučajno« kliknil na njihov naslov.

Da so zakonitosti informacijsko-komunikacijske družbe zapletene in da jih je potrebno videti iz različnih zornih kotov in različnih perspektiv, je dokazal nemški filozof in sociolog Jürgen Habermas.¹

1. Habermas v informacijsko-komunikacijski družbi

Največji problem informacijsko-komunikacijske družbe je človeško sožitje. Združenja, interesne skupine in druge družbene skupnosti, ki temeljijo na skupnem hotenju in delovanju vseh svojih članov, so zaradi egoizma, samovolje, nespameti in izkrivljenih oblik komunikacije zmeraj v nevarnosti, da pristanejo v nasprotovanjih in sporih. Do razumevanja drugačnosti in sprejemanja različnosti lahko pride samo tam, kjer ni tlačenja posameznikov, raznih oblik odtujitve in nezrelosti. Samo tam, kjer je komunikacijsko delovanje daljnoročno možno, kjer je svoje mnenje v splošnem in svobodnem soglasju mogoče uveljaviti s prepričljivim argumentom, je možno tudi človeško sožitje v družbi. V tem času pa se zdi, da je dialog (kot ena izmed oblik medsebojne komunikacije) na skoraj vseh področjih družbenega življenja takorekoč brez možnosti. Družba je prepredena s konflikti.

Vsi apeli verskih voditeljev k solidarnosti (tudi poziv *papeža Janeza Pavla II.* ob začetku svetega leta 2000, naj bogate države odpustijo dolgove državam dolžnicam, ki so večinoma države tretjega sveta) in

¹ Jürgen Habermas, rojen leta 1929 v Düsseldorfu v Nemčiji, je študiral filozofijo, zgodovino in psihologijo v Göttingenu, Zürichu in Bonnu. Promoviral je z nalogo *Absolutno in zgodovina*, kjer se je soočil s Schellingom. Med leti 1956 in 1959, ko je delal kot asistent na *Inštitutu za družbene znanosti* v Frankfurtu na Maini, se je поблиže spoznal z mišljenjem Frankfurtske šole, ki je vplivalo na nekatera njegova kasnejša dela. Na osnovi analitičnih družbenih ved je, zvest osnovnim marksističnim idejam človekove emancipacije od sil narave, poskušal izdelati normativne osnove družbenih procesov. V habilitaciji *Strukturne spremembe javnosti (Strukturwandel der Öffentlichkeit)* je postavil temeljni kamen svojemu družbeno-kritičnemu mišljenju. V *Teoriji komunikativnega delovanja (Theorie der kommunikativen Aktion)* pa dokazuje tezo, da se normativne osnove družbenih procesov nahajajo v govoricah. Skupaj s K. O. Apelom je Habermas najpomembnejši zastopnik transcendentalno-pragmatične utemeljitve etike.

vsi pozivi političnih veljakov ter raznih političnih organizacij (prim. *Organizacije združenih narodov* in *Organizacije za varnost in sodelovanje*) k pripravljenosti za sklepanje kompromisov se zdijo spričo naraščajoče polarizacije in vedno več militantnih konfrontacij brezpredmetne. Kljub temu da se na vsakem koraku prisega na demokracijo in demokratičnost, še zdaleč nimajo vsi ljudje ne možnosti in ne sredstev, da bi mogli soodločati pri družbenem procesu oblikovanja volje in pri nekaterih drugih odločilnih družbenih procesih. Bodisi ker to ovirajo komunikacijske bariere (jezikovne, socialne, verske), bodisi določeni karteli, ki razpolagajo s potrebnimi informacijami (ideološko kanalizirajo vsebino sporočil ali pa enostavno posredujejo zgolj delne informacije). Kljub temu da nobena doba v zgodovini človeštva ni poznala tako pisanih možnosti za družbeno komunikacijo (različne vrste medijev, širok izbor zvrsti, veliko komunikacijskih središč in oblik srečevanja), ni bila stopnja osamljenosti in pomanjkanja stikov še nikoli tako visoka. Z razširitvijo novih komunikacijskih sredstev nezadržno narašča opustelost družbe.

Na te težave išče rešitve med drugimi tudi Habermas. Izdelati želi *univerzalne pogoje sporazumevanja* in rešiti vprašanje *razumne družbene organizacije*. Razvije teorijo komunikacijskega delovanja, ki temelji na *diskurzivno-komunikativni etiki razuma*, in sicer najprej kot področje družbene prakse, ki ga je mogoče etično oziroma racionalno presojati in regulirati, in potem kot tisto polje, na katerem nastajajo tudi merila za oblikovanje takšnih sodb. Tako se Habermas izogne skušnjavi, da bi izumil neko novo etiko, ampak postavi komunikativno delovanje za vir vseh tistih norm, ki jih morajo sodelujoči v nekem komunikacijskem procesu upoštevati, če želijo priti do koncepcije razumnega družbenega reda.

Smisel Habermasovega komunikacijsko-teoretičnega nastavka za kritično družbeno teorijo je pokazati, katere so tiste neobhodno potrebne strukture za komunikativno delovanje, preko katerih je mogoče priti do normativnih vsebin in osnov sodobne razumne družbe. V kontekstu svoje teorije komunikativnega delovanja je izdelal etiko diskurza, ki jo razume kot novo komunikativno-teoretično formulacijo Kantove moralne teorije (glede utemeljitve etičnih norm). Kantov kategorični imperativ je pri Habermasu postopek, v katerem moralno-praktične diskusije med posamezniki najdejo svojo racionalno podlago. Univerzalnost etičnih norm Habermas preverja tako, da jih postavi v komunikativno dejanje (ki nič drugega kot diskusija sama). Splošno zavezujoče norme so zanj tiste, ki dobijo (prostovoljno in svobodno doseženo) soglasje vseh udeležencev praktičnega diskurza. Pa poglejmo nekatere glavne poudarke njegove teorije komunikativnega delovanja.

2. Teorija komunikativnega delovanja

Habermas uporablja v svoji teoriji komunikativnega delovanja različne jezikovne in filozofske modele (Austinovo *teorijo jezikovnega dejanja*,² Wittgensteinov koncept *jezikovnih iger*³ in Meadsov *simbolični interakcionizem*). Družbenim znanostim želi postaviti jezikovno-teoretične temelje, zato v njegovi kompleksni teoriji prav posebno mesto zavzema govorica. Ta ima pomembno vlogo tudi pri njegovem glavnem cilju, družbeni integraciji.

Družbena integracija, ki se je v preteklosti dosegala s sakralnimi normami, je v modernem svetu demitizirana, zato jo je mogoče doseči samo s pomočjo komunikativno izdelanega konsenza. Cilj družbene integracije je konsenz (soglasje), sredstvo za njegovo dosego je govorica, način, po katerem se bližamo soglasju, je govorno dejanje. V govornem dejanju udeleženci zahtevajo medsebojno upoštevanje, argumentativno upoštevanje stališč in dejstvo, da je lahko stališče vsakega izmed njih sprejeto ali pa tudi ne.

Habermasova komunikacijska družbena teorija je središčni del njegove splošne teorije o družbi, t.i. teorije moderne. Njegov namen je osvetliti osnovne pogoje procesa medsebojnega sporazumevanja. To teorijo je Habermas razvil, da bi presegel pomanjkljivosti dveh drugih družbenih teorij, in sicer *teorije družbenega delovanja* in *sistemske teorije*.

Komunikacija je za Habermasa proces, v katerem se poskuša doseči medosebni sporazum. Ta sporazum določa medsebojno sporazumevanje, deljeno vedenje, medsebojno zaupanje in skupno doseženo soglasje. Skupina ljudi lahko pride do sporazuma samo z upoštevanjem teh zahtev. Šele ko vsi sodelujoči v nekem komunikacijskem procesu skupaj priznajo te recipročne zahteve, ki so centralni element univerzalnih pogojev medsebojnega sporazumevanja, so izpolnjeni osnovni pogoji za začetek komunikativnega delovanja. Ti pogoji so:

- Medsebojno zavedanje vseh komunikacijskih partnerjev, da mora prav vsak izmed njih odgovoriti na temeljne zahteve, če naj se komunikacija med njimi sploh vzpostavi.

² V svoji teoriji jezikovnih dejanj je Austin raziskoval različne *funkcije jezika*. Jezik nima le opisne ali konstativne, ampak tudi performativno funkcijo, kar pomeni, da lahko z določenimi besedami tudi delujemo (kot npr. z besedo »da« pri poroki).

³ Wittgenstein razlaga jezik s pomočjo *jezikovnih iger*. Beseda »jezikovna igra« pomeni, da je govor del dejavnosti ali forma življenja. Tako kot npr. v šahovski igri pravila igre določajo šahovske figure, je podobno pri jeziku, v katerem pravila določajo besede. Vprašanje, »kaj je beseda«, je analogno vprašanju, »kaj je šahovska figura«. Odgovor predpostavlja konvencionalni sistem pravil. Kakor slovničnih pravil ne more določati vsak posameznik zase, tako tudi samo enkratno upoštevanje pravil ni mogoče.

- Predvidevanje vseh komunikacijskih partnerjev, da te pogoje za medsebojno komunikacijo izpolnjujejo.

- Prepričanje vseh komunikacijskih partnerjev, da so postavljene zahteve že izpolnjene oziroma da jih je možno v vsakem trenutku izpolniti.

Če ta osnovni konsenz ni izpolnjen, potem ni mogoče vzpostaviti komunikacije med partnerji in ne nadaljevati komunikacijskega delovanja.

Habermas se zaveda, da s temi zahtevami postavlja kriterije za najboljši možni način komuniciranja (minimalni proces sporazumevanja oziroma medsebojnega komuniciranja je dosežen, ko se dve osebi razumeta zgolj na ravni upoštevanja slovničnih pravil) in polnega izpolnjevanja vseh zahtev v vsakdanjih normalnih komunikacijskih situacijah ni mogoče pričakovati. Zato Habermas poleg komunikacijskega delovanja ponudi diskurz kot drugo obliko komunikacijskega občevanja med ljudmi. V diskurzu je mogoče z *metodo utemeljevanja* ponovno vzpostaviti prekinjeno medsebojno sporazumevanje in nadaljevati komunikacijsko delovanje. Na ta način postanejo težave, ki so se pojavile pri komunikacijskem delovanju, v diskurzu same tema medsebojne komunikacije.

Idealna govorna situacija nastopi v tistem trenutku, ko poskušamo stopiti v diskurz z našimi komunikacijskimi partnerji oziroma, ko predvidevamo, da to lahko v vsakem trenutku storimo. To je seveda zares »idealna« situacija, ki ni nikoli v celoti realizirana, ampak kvečjemu delno. Idealna govorna situacija predpostavlja, da nanjo ne vplivajo ne zunanji dejavniki ne prestroge zahteve komunikacijskega delovanja. Zato je takšna situacija po mnenju nekaterih kritikov dejansko utopija komunikacije, saj situacije, proste vseh pritiskov in zunanjih dejavnikov, v kateri bi obstajala popolna enakost možnosti pri prevzemanju vlog v dialogu, ni. Drugi pa menijo, da elementi govorne situacije niso »utopični«, marveč opisujejo transcendentalne pogoje realnega komuniciranja.⁴ Ti pogoji so:

- možnost vsestranske udeležbe, saj je diskurz odprt za vse prištevne člane nekega družbeno delujočega sistema;

- medsebojno priznavanje vseh udeležencev diskurza kot enakopravnih članov;

- pravica vsakega od udeležencev, da problematizira veljavnost izjav nekega drugega udeleženca in da zahteva njegovo argumentativno rešitev;

- celoten proces diskurza poteka svobodno, udeleženci niso pod nikakršno prisilo, skupen interes vseh je le priti do racionalno utemel-

⁴ K. O. Apel, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?*, v: W. Vosskamp, *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Stuttgart 1982.

jenega soglasja; ukloniti se je treba samo teži dokazov in prepričljivosti argumentov.

Argumentativno dokazovanje v tem procesu mora biti zasnovano tako, da lahko vsak razumen človek, ki v diskurzu ni sodeloval, pride do istega zaključka, kot so prišli udeleženci.

Resnični obstoj idealne govorne situacije predstavlja cilj družbenega življenja. Dokazuje se kot »idealna življenjska oblika«, v kateri obstaja sistematična razdelitev možnosti pri izbiri in izvršitvi komunikacijskih dejanj, integracija diskurzivno najdenih vrednot in norm v recipročno prepoznano hotenje in delovanje ter njihova svobodna izvršitev. Habermasov diskurz pod tem vidikom kaže na etične norme, ki jih je za človeško sožitje potrebno spolnjevati pri vsaki obliki komunikacije, obenem pa nudi tudi transcendentni dokaz, da so moralna načela razumna.

Osrednja kategorija komunikativnega delovanja je po Habermasu govorno dejanje. To je tista transcendentna nujnost, kateri ljudje kot govorci vedno podležemo, najsi bo takrat, ko to dejanje izvajamo (govorimo), ko ga poskušamo razumeti (premišljujemo) ali ko nanj odgovarjamo. V tem pojmovanju Habermas zanemari področje neverbalne komunikacije in svojo analizo koncentrira na jezikovno-komunikacijsko delovanje. Do tega pride, ker v jeziku vidi specifično človeško sredstvo razumevanja, v vseh drugih oblikah družbenega delovanja pa produkte tega delovanja, usmerjenega v sporazumevanje. S tem, ko pojmuje govorno dejanje kot središčno enoto analize, konsekventno zastopa svoje univerzalno-pragmatično stališče, saj v ospredje postavi pragmatično jezikovno dimenzijo: v tej prepoznamo tiste vrste jezikovnih izrazov, s katerimi izrazimo pogoje možne komunikacije.

Zmožnost komuniciranja je sposobnost govorca, pripravljenega na sporazumevanje, da oblikuje en pravilni stavek (se pravi, da je v skladu s slovničnimi pravili). S tem govorec ne ravna samo jezikovno, ampak tudi komunikacijsko pravilno. Predpogoj, ki ga postavlja Habermas, je, da ima iste sposobnosti in možnosti tudi njegov sogovornik.

Habermas ločuje med:

- strateško komunikacijo (usmerjeno na uspeh): ima določen namen; nekdo se osredotoči na uveljavitev lastnih interesov, kar lahko poskuša doseči javno, prikrito ali celo manipulativno;
- komunikacijo, katere cilj je razumevanje: pogoj za njen uspeh je, da vsi udeleženci komunikacijskega delovanja uresničijo zahteve po pravilnosti, resnici in dejanskosti.

Vsak, kdor komunikativno deluje in se s svojim jezikovnim delovanjem želi udeležiti procesa sporazumevanja, se v istem trenutku implicitno zaveda, da veljajo določene univerzalne zahteve, ki jih morata

tako on sam kot njegov komunikacijski partner prepoznati in upoštevati v procesu komunikativnega delovanja. Te zahteve so:

- zahteva po razumljivosti: govorec ve, da se mora razumljivo izraziti; oblikovati mora pravilno oblikovane jezikovne izraze in stavke, ki so podrejeni slovničnemu sistemu pravil govornikove in poslušalčeve govorice, da se ta dva lahko med seboj razumeta;⁵

- zahteva po propozicionalni resnici: govorec ve, da mora poslušalcu posredovati resnično vsebino; govoriti mora o nečem, kar je kot realno eksistentno poznano obema vpletenima v komunikacijski proces. Govorec ve, da mora neko zunanjo realnost, ki je predmet jezikovnega dejanja, kot tako prepoznati tudi poslušalec. V tej zahtevi je jasno prepoznavno, da je Habermas privrženec konsenzne teorije resnice (pogoj za resničnost izjave je potencialno soglasje vseh soudeležencev diskurza), ki nasprotuje korespondenčni teoriji resnice (izjave so resnične, če se ujemajo z resničnostjo). Habermas ima neko izjavo za resnično, če njeno vsebino kot resnično prepozna tudi poslušalec;

- zahteva po pravilnosti: govorec ve, da mora izbrati takšno izjavo, ki bo dopuščala, da se bosta oba vpletena v diskurz med seboj razumela. Izjava take vrste mora biti »pravilna« glede na družbene oziroma individualne prepoznane vrednote in norme (morajo se z njimi ujemati), da lahko poslušalec govorčevo izjavo tudi sprejme;

- zahteva po resnicoljubnosti (iskrenosti): govorec se zaveda, da mora biti namen njegovega govornega dejanja, da ga bo poslušalec razumel. Svoje namene mora iskreno izraziti; imeti mora voljo do samopredstavitve oziroma do predstavitve interesov, ki jih v svojem govoru zasleduje, da mu poslušalec lahko verjame in zaupa.⁶

Habermas ločuje štiri različne modele komunikacijskega delovanja:

1. objektivno (smotrno, teleološko)
2. normativno (socialno)
3. subjektivno (dramaturgično, ekspresivno)

⁵ Zahtevo po razumljivosti Habermas kasneje opusti, češ da je neizogibni prvi predpogoj za komuniciranje in ne sodi v sklop glavnih načel.

⁶ Omenjene štiri zahteve lahko ilustriramo na primeru ustnega izpita na fakulteti, kjer profesor študenta sprašuje o vsebini njegovega predavanja. Da bi bilo zadoščeno vsem štirim zahtevam za uspešno komunikacijsko delovanje, je treba, da: 1.) študent in profesor drug drugemu priznata sposobnost in pripravljenost slovnično pravilnega oblikovanja in zato razumljivega načina izražanja; 2.) prepoznata, da jezikovni opisi, ki jih uporabljata, odgovarjajo realnosti; 3.) sprejmeta pogovorno situacijo (v tem primeru izpit) in iz nje izpeljeta soglasno upravičenost za vsakokratni govorni akt (vprašanje, odgovor); 4.) zaupata vsakokratnemu izgovorjenemu govorčevemu namenu (intenciji) in zato v profesorjevih vprašanjih prepoznata, da gre za kontrolo znanja oziroma refleksije in ne za npr. poskus zmeti študenta; v študentovih odgovorih pa za sporočilo o subjektivnem znanju in ne za provokacijo.

4. komunikativno: pojem komunikativnega delovanja se po Habermasu nanaša na interakcijo najmanj dveh subjektov, govorno in delujoče sposobnih, ki z verbalnimi sredstvi vstopijo v medosebni odnos. Akterji tega procesa se skušajo sporazumeti o situaciji delovanja, da bi lahko sporazumno koordinirali svoje delovanje.

Tem modelom komunikacijskega delovanja pa odgovarjajo tudi trije modeli sveta ali tri resničnosti:

1. objektivni svet: celota vseh entitet, o katerih je možno podati prave izjave;

2. socialni svet: celota legitimno urejenih družbenih odnosov, ki jih vsi udeleženci komunikacijskega procesa kot takšne prepoznajo;

3. subjektivni svet: celota privilegirano dostopnih doživljajev govorca;

4. tisti akterji v procesu komunikacijskega delovanja pa, ki uporabljajo četrti - komunikativni - model delovanja, se poslužujejo vseh treh svetov oziroma vseh treh modelov resničnosti naenkrat.

Govorno dejanje je lahko neveljavno, če je:

- neresnično glede na podano izjavo,
- nepravilno glede na dani normativni kontekst,
- neiskreno glede na govornikov namen.

Zahteve po veljavnosti so pogojene z intersubjektivnim prepoznavanjem govorca in poslušalca. Uveljavimo jih z argumenti (diskurzivno), poslušalec pa nanje reagira z racionalno motiviranim pristankom. Če sodelujoči menijo, da so zahteve po veljavnosti recipročno izpolnjene, se komunikativno delovanje lahko nadaljuje.

Habermasov pojem komuniciranja in medsebojnega sporazumevanja je povezan z dvema implikacijama: s predstavo o simetrični razdelitvi dialoških vlog (se pravi o enakosti možnosti pri upoštevanju interesov) in razumsko motivirani diskusiji o različnih interesih med razumno delujočimi komunikacijskimi partnerji.

Da bi se dva lahko medsebojno sporazumela, morata stopiti v diskurz. Da pa z diskurzom lahko sploh začneta, morata oba predpostavljati idealno govorno situacijo in s tem utopično predstavo, da je komunikacija brez prevlade ene od obeh mogoča. To pomeni, da obe pričakujeta popolnoma uravnoteženo enakost možnosti pri zaznavanju njihovih dialoških vlog. Vsak izhaja iz prepričanja, da ima enake možnosti, da v procesu medsebojne komunikacije predstavi svoja stališča in jih tudi uspešno uveljavi. Slednje predvsem zato, ker oba pričakujeta, da morebiten konsenz med njima ni odvisen od ničesar drugega kakor od »neprisiljene obveznosti boljšega argumenta«. Takšni procesi medsebojne komunikacije so usmerjeni na sporazum, ki ga oba udeleženca dosežeta, ker sta oba zadostila pogojem za razumsko motiviran pristane glede vsebine neke podane izjave.

Ideja diskurza, kot jo razvija Habermas, predpostavlja, da je komu-

nikacijsko delovanje prosto kakršnihkoli ilegitimnih in ideoloških vplivov, če naj bo uspešno prakticirano v celotni družbi. Diskurz, sredstvo skupnega iskanja resničnosti in praktičnega soglasja o vrednotah in normah, je učinkovit instrument proti monološki uveljavitvi interesov in osnovni model razumnega družbenega reda. Družba, prosta represij in ki velja za »komunikativno«, lahko to doseže zgolj s konsenzom vseh njenih članov.

Največja moč ideje diskurza je, da ponuja tiste ultimativne kriterije, s katerimi se je mogoče vprašati po umnosti družbenih norm, po poti njihove geneze in upravičenosti. Že sama izpolnitev teh kriterijev dovoljuje začetek pogovora o pametnem oblikovanju in integraciji družbenega sistema. Tudi sam obstoj pravnega reda še nič ne pove o njegovi legitimnosti. Celo tisti pravni red, ki ga neka družba spozna in sprejme za svojega, še ni identičen z legitimnim potekom iskanja in kodifikacije prava. Pod ciljem »legitimne legalitete« se nahaja tak normativni red, ki ga vsi udeleženci ne samo sprejmejo, marveč pri njegovem nastanku tudi svobodno aktivno sodelujejo. To pa predpostavlja svoboden osnovni konsenz, ki mora biti vključen v potek formuliranja norm in s tem v metakomunikativno družbeno integracijo.

Habermasova teorija komunikativnega delovanja je preveč oddaljena od prakse, ker se koncentrira na univerzalne pogoje komuniciranja in tako pozabi na konkretno (empirično) družbeno življenjsko prakso. Ker ne upošteva družbenih fenomenov, tudi ni mogoče realizirati pogojev za uresničenje idealne govorne situacije. Pridemo do paradoksa, ko je komunikacija, sicer tesno povezana z družbenimi strukturami, podvržena analizi ne glede na družbene strukture in družbene procese. Takšna teorija tako ni uporabna niti kot okvir, iz katerega bi lahko poskusili ocenjevati empirično situacijo. Kljub temu pa se moramo zavedati, da Habermas s svojo teorijo nikoli ni hotel opisati empirične realnosti, saj celo sam pravi, da so pogoji za idealno govorno situacijo kontrafaktični, se pravi, da ne zadevajo realnosti družbene situacije. Po drugi strani pa je prav iz perspektivne idealne govorne situacije mogoče izpeljati merilo, s katerim je mogoče diagnosticirati, koliko je realnost oddaljena od idealnega stanja.

Oddaljenost realnega in idealnega stanja je mogoče analizirati tudi na političnem parketu, tako v odnosu med dvema političnima akterjema (npr. političnima strankama) kot v odnosu med političnim akterjem in politično javnostjo. Za Habermasa je politična javnost prostor, v katerem naj bi se konfliktna družbena vprašanja reševala z razumno diskusijo in pametno ureditvijo. To pa predpostavlja obstoj dveh komunikativnih pogojev, ki jih Habermas poimenuje kot dva konstitutivna momenta demokratične javnosti: splošna dostopnost in razumna diskusija.

Splošna dostopnost: pomeni, da v bistvu nihče ni izključen iz procesa sprejemanja odločitev. To pa zahteva, kot pravi Habermas, popolno vključitev vseh možnih udeležencev, enakopravnost strank, odprtost za različne teme in prispevke, preverljivost rezultatov. Tu pa smo ponovno pri utopičnem modelu, kajti stanja, v katerem bi prav vsi državljani in državljanke pri nekem procesu soodločali (npr. volitve) in kjer bi bili prav vsi enako kvalitetno poučeni o političnih vsebinah, ni možno realizirati. Pa ne samo zato, ker večini manjka vpogled in strokovno znanje, ampak tudi, ker si vsak posameznik zaradi pomanjkanja časa in finančnih sredstev (kljub vsem izpolnjenim intelektualnim pred-dispozicijam) ni sposoben pridobiti popolne informacije. Kljub temu pa pod Habermasovo teorijo ne moremo potegniti črte in je zaradi idealizma obsoditi neuresničljivosti. Nasprotno: prav zaradi faktične nezmožnosti, da bi lahko bil vsak posameznik udeležen pri vsem političnem dogajanju, je treba umestiti posrednike, profesionalne komunikatorje (novinarje), ki procese pogajanj, pogovorov in prejemanja odločitev z objavljanjem v medijih naredijo javno dosegljive. Šele s tem je vsem možnim udeležencem omogočeno, da se udeležijo političnega procesa. Prav v smislu načela splošne dostopnosti kot dostopnosti do informacij in njihove objave je mogoče na klasičen način utemeljiti nalogo političnega novinarstva v demokratično urejeni družbi.

Razumna diskusija: glede na novinarstvo v demokratični družbi naj bi racionalna diskusija potem pomenila, da je dana prednost objavljeni diskusiji nekega razumnega, argumentativno utemeljenega pogovora in da se moč medijev ne uporablja primarno manipulativno. Ta nevarnost se vedno omenja, kajti vedno gostejša komunikacijska mreža elektronskih masovnih medijev je danes organizirana tako, da raje kontrolira depolitiziranost ljudstva, kakor pa da bi državne in družbene kontrole podredila decentraliziranemu diskurzivnemu oblikovanju mnenja.

Oba momenta, splošna dostopnost in racionalna diskusija, proizvajata kritično publicistiko, ki naj bi po Habermasu izpodrinila danes prevladujočo manipulativno publicistiko. Manipulativna publicistika ne počne nič drugega, kot da strukturira pozornost s pomočjo določenih tematskih področij; to pomeni, da lansira v javnost druge teme, probleme in argumente, kot naj bi jih. Smisel kritične publicistike je zato v tem, da omogoča javne diskurze, ki skupaj z institucionalnim političnim oblikovanjem volje predstavljajo komunikativno moč svoje vrste.

Šele v takšni organizirani demokratični javnosti, ki se orientira po principih na sporazumevanje naravnane komunikacije, se zdi, da je cilj pojasnjevanja mogoče doseči. Dogaja se proces emancipacije, v katerem se ljudje osvobajajo svoje nezrelosti (v Kantovem smislu nezmožnosti, da bi brez pomoči drugih uporabljali svoj razum). Nezrelost je

namreč vse prevečkrat povezana z neinformiranostjo. Slednjo pa je potencialno mogoče premagati prav v komunikativni javnosti.

3. Habermasova teorija pod filozofsko-sociološkim vidikom

Če ostanemo na filozofsko-sociološki ravni, potem bi prišli do zaključka, da je Habermasov diskurz v realnem življenju neuporaben:

- ideja diskurza ne ponuja nobene strategije o možnosti uresničitve oziroma uveljavitve v diskurzu doseženega rezultata. To prihaja do izraza posebej v političnem življenju. Teoretični vpogled v potrebne pogoje za dosego umnega družbenega reda sicer določi njegov cilj, vendar ostaja brez koncepta za praktično uresničitev tega cilja. Ideja diskurza s tem seveda ni diskreditirana; velikokrat se tega razloga poslužujejo tudi tisti, ki se hočejo z opozarjanjem na težavnost njegove praktične aplikacije odpovedati komunikativnemu umu (kot ideologije, ki se hočejo izogniti potrebnih sprememb v nekem družbenem sistemu);

- pogoji, ki jih diskurz postavlja, predstavljajo že samo s strani komunikacijskih sposobnosti udeležencev preveliko zahtevo. Udeleženci morajo strokovno poznati stvari, o katerih razpravljajo, obvladati morajo slovnična pravila in biti morajo sposobni izražanja;

- tudi časovni faktor bi zminiral idejo diskurza. Nemogoče je misliti, da bi bil nek racionalni konsenz šele takrat primeren za postavitev imperativov, ko mu pritrdijo vsi udeleženci diskurza. V kompleksnosti informacijsko-komunikacijske družbe mora ravno zaradi časovnega pritiska hitro priti do odločitev;

- če bi se rigorozno držali pravila, da se smejo diskurza udeležiti samo tisti posamezniki, ki so govorno in delovanjsko zmožni, lahko diskurz postane nehuman. Kdo bo branil interese mladoletnih in patološko nerazumnih, če niso niti potencialni udeleženci diskusije?

4. Teološka kritika Habermasove teorije komunikacijskega delovanja

Teologi⁷ v delu *Habermas, Modernity and Public Theology* izhajajo iz prepričanja, da je versko izročilo zelo pomembno za razlago človeške narave in družbe. Teološke refleksije o pomenu verskega izročila pa

⁷ V tem primeru s terminom »teologi« označujemo avtorje Habermasove teološke kritike Davida Tracya, Helmuta Peukerta, Francisa Schüssler Fiorenza, Matthewa Lamba, Freda Dallmayrja, Charlesa Davisa, Garya M. Simpsona, Roberta Wuthnowa. Gl. Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad, New York 1992.

ne prispevajo samo pomembnega deleža k razumevanju človeške narave in družbe, ampak tudi k razumevanju razumnosti in sodobnosti. Vsi teologi, ki se v tem delu soočajo s Habermasom, so prepričani, da je Habermasov »izvirni greh« ta, da je iz svoje teorije komunikativnega delovanja povsem izključil vero. Menijo namreč, da bi Habermas, če bi upošteval vlogo, ki jo ima vera v človekovi naravi in družbi nasploh, lahko spoznal pomanjkljivosti svoje teorije in ponudil bolj izčrpno in popolnejšo razumevanje družbe, sodobnosti in tudi komunikacijskega procesa.

Versko izročilo in teološka refleksija presegajo tiste dimenzije zasebnega in javnega življenja, katerih racionalnost se vedno bolj reducira v tehnokratsko in strateško utemeljevanje. Teologi so prepričani, da bi bila Habermasova teorija komunikativnega delovanja popolnejša in doslednejša, če bi poleg odnosa kritične teorije do religije in teologije izdelal tudi odnos religije in teologije do kritične teorije. Zato so imenovani teologi Habermasovo teorijo vzeli pod drobnogled na štirih ravneh.

4.1 Javna sfera (javnost) in racionalnost

Habermas si je prizadeval najti srednjo pot med dvema racionalnostima. Instrumentalna oziroma tehnokratska racionalnost, ki omejuje razumnost na izbiro pomena (namesto na odločitve o bistvenem namenu), kot tudi monološka racionalnost, ki je zasnovana na individualni samo-refleksiji, predstavljata skrajnosti. Nasproti obema Habermas razvije komunikativno racionalnost.

David Tracy v tem smislu Habermasu pritrди, saj v svojem prispevku pokaže, da je komunikativno razumevanje racionalnosti pomembno za javno naravo teologije.⁸ Teologija mora v sodobnem svetu spoznati, da tista javnost, s katero je sama v dialogu, ni neka abstraktna univerzalna javnost, ne monološka tvorba, ampak javnost, ki jo sestavljajo odprti in javni pogovori in različne skupnosti v pluralnih diskurzih. Teologija postane javna, ko stopi z različnimi skupnostmi v družbi v dialog. Takšna teologija priznava različnost, sodobni pluralizem jemlje nadvse resno in se celo odpove ideji, da bi teologija predstavljala privilegirano in ekskluzivno obliko kulturnega življenja. Teologijo razume Tracy kot komunikativno podjetje, ki postane javno prav s svojo odprtostjo za pogovor in dialoškost.

⁸ David Tracy, *Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad, New York 1992, 19-42.

Habermasu v njegovi teoriji etičnega diskurza pritrди tudi Francis Schüssler Fiorenza.⁹ Habermas razume etični diskurz kot obliko praktičnega dokazovanja, ki si prizadeva za razrešitev spornih moralnih stališč o načinu življenja. Prav to moralno dokazovanje je zanj konkreten diskurz. Habermas v tem kontekstu zamenja Kantov reflektirajoči moralni subjekt s skupnostjo oseb, ki so udeleženi v moralnem diskurzu. Fiorenza meni, da je Habermasova etika diskurza model, ki prispeva k razumevanju vloge tradicije moralnega diskurza in javne vloge politične teologije. Komunikativna racionalnost namreč prisili politično teologijo, da svojih političnih in moralnih zahtev ne utemeljuje z avtoriteto verske tradicije, ampak v odprtem diskurzu v družbi in v javnosti. S tem, ko Habermas zahteva postavitev argumentov in način prepričevanja z utemeljenimi razlogi, prepreči političnim liberalnim teologom, da bi svoje etične politične sodbe utemeljevali z abstraktnimi kategorijami naravnega prava, božje oblasti ter z eshatološkimi in apokaliptičnimi tezami. Pomemben Habermasov prispevek je za Fiorenzo torej prav v tem, da morajo sodobni teologi svoje verske trditve in politične zahteve znati utemeljiti v javnem diskurzu.

Na ravni odnosa med javnostjo in racionalnostjo Habermasu pritrди tudi Charles Davis, ki trdi, da nemški sociolog in filozof s komunikativno racionalnostjo ponudi teologom orodje, s pomočjo katerega lahko raziskujejo racionalno osnovo za versko upanje.¹⁰ Davis tako raziskuje utemeljitve za versko upanje in se pri tem naslanja na neprisiljen diskurz med kristjani samimi ter med kristjani in drugimi verskimi skupnostmi. Habermasov pristop k racionalnosti spodkopava dosedanje teološko dokazovanje in razlaganje, ki se je praviloma izmikalo racionalni kritiki in glasovom drugih verskih tradicij. Komunikativna racionalnost, ki jo razvije Habermas, predstavlja kritiko teološkemu sklepu o krščanskem upanju. Davis poskuša razviti posebno politično teologijo, ki povezuje prakso, prosti diskurz in kritično refleksijo.

Najpomembnejši Habermasov prispevek je po mnenju Garya M. Simpsona ta, da je v raziskovanju odnosa med komunikativno racionalnostjo in terminologijo svetega osnova skupnosti prav komunikativna argumentacija.¹¹ Komunikacija po Simpsonu prispeva k razumnim spo-

⁹ Francis Schüssler Fiorenza, *The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad, New York 1992, 66-91.

¹⁰ Charles Davis, *Pluralism, Privacy, and the Interior Self*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *n. d.*, 152-172.

¹¹ Gary M. Simpson, *Theologia Crucis and the Forensically Fraught World: Engaging Helmut Peukert and Jürgen Habermas*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *n. d.*, 173-205.

razumom, ti pa k oblikovanju skupnosti. Komunikativna argumentacija tako oblikuje osnovo za solidarnost v kaki družbeni skupnosti.

Vsi štirje teologi (Tracy, Fiorenza, Davis, Simpson) so uspeli pokazati, kako lahko neka »srednja« pot racionalnosti (med instrumentalno in monološko), se pravi komunikativna racionalnost, vpliva tudi na teologijo. Čeprav vsak iz svojega zornega kota, vsi štirje pristanejo pri zaključku, da je komunikativna racionalnost izjemnega pomena tako za javno naravo teologije kot za diskurzivni značaj politično-teoloških trditev, naravo upanja, in odnos med komunikativno racionalnostjo in skupnostjo.

4.2 Sodobnost in interpretacije sodobnosti

Habermas je do komunikativne racionalnosti in pomena javnosti za etični, praktični in politični diskurz prišel, ko je analiziral prav spremembe javnosti v sedanjosti. Ta njegova analiza pa nima samo zgodovinske, marveč tudi sistemsko vrednost. V *Strukturnih spremembah javnosti* Habermas dokazuje, da je pojav množičnih občil pripeljal do propada javne sfere v sodobnih demokracijah.

Robert Wuthnow priznava Habermasu največji prispevek pri razumevanju sodobnosti v tem, ko v njej prepozna dve glavni značilnosti, in sicer kopičenje kapitala in naraščajočo državno birokratizacijo.¹² S tem Habermas nedvomno nadaljuje neomarksistične in webrovske analize o napredujočem kapitalizmu in državnem socializmu. Habermasove kategorije življenjskega sveta in analize o tem, kako denar in oblast upravljata družbeni sistem, predstavljajo konkretno analizo sodobne družbe. Wuthnow mu priznava, da je veliko bolj konkreten kot neke splošne kategorije javne sfere in državne religije. Razen tega imajo Habermasove teorije razlikovalno prednost, saj omogočajo prepoznavanje družbenih deviacij tako v kapitalistični kot v socialistični družbi.

Habermasova razlaga sodobnosti naj bi bila usmerjena proti zgodnjim predstavnikom frankfurtske šole in njihovim razsvetljskim pogledom, trdi Helmut Peukert. Ne Marxova teorija kapitalizma ne Webrova razlaga sodobnosti in tudi ekspanzija birokracije ne morejo zadostno razložiti patologij v sodobnih družbah.¹³ Peukert je prepričan, da je Habermasova razlaga veliko boljša, zlasti še vidik življenjskega sveta. Zato predstavlja Habermasovo delo kot pomembnejše in natančnejše sistematično sredstvo tako za razumevanje pozitivnih kot negativnih vidikov sodobnosti.

¹² Robert Wuthnow, *Rationality and the Limits of Rational Theory: A Sociological Critique*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, n. d., 206-225.

¹³ Helmut Peukert, *Enlightenment and Theology as Unfinished Projects*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, n. d., 43-65.

Matthew Lamb trdi, da sodobna tehnokratska racionalnost ne predstavlja linearnega napredka, kot bi nas radi prepričali nekateri sodobniki, ampak pristaja v slepi ulici dogmatizma instrumentalne racionalnosti in dominacije njene tehnološke racionalnosti.¹⁴ Lamb ugotavlja, da je Habermasova analiza o nezadostnosti racionalnega procesa v sodobnosti pomemben vir tudi za sodobno teologijo. Kljub temu namreč, da Habermas kritizira sodobno razsvetljenstvo, se mu ne odpove povsem kot to počne globalni postmoderni kriticizem. Njegova dialektična interpretacija sodobnosti je srednja pot med obema skrajnostima, sodobnim dogmatizmom in postmodernim nihilizmom. Lamb pravi, da bi tako stališče morala zavzeti tudi teologija. Komunikativno dejanje ni model, ki bi preprosto zamenjal starega, ampak predstavlja nadaljujoč in kritičen proces - tak proces, ki nam pomaga razložiti sodobnost tako, da postanejo tudi njene dvoumnosti in patološkosti jasno razvidne.

Tudi ti trije teologi (Wuthnow, Peukert, Lamb) vidijo v Habermasovi teoriji pomemben prispevek za razlago o dvoumnostih sodobnosti, še posebej o dvoreznem meču, ki ga predstavlja njena racionalnost ter strukture moči in oblasti. Kljub temu da so Habermasove kategorije tisto sistemsko sredstvo, ki je že precej izboljšano od Marxove strukture in od Webrove teze o privatizaciji, pa obstaja nekaj osnovnih nejasnosti, med drugim tudi o naravi in vlogi vere v sodobnosti.

4.3 Vera in javna sfera

Osrednja točka nestrinjanja teologov s Habermasom je razlaga zgodovinskega razvoja religije in trenutne vloge vere v družbi. Teologi se ne strinjajo ne z njegovim pojmovanjem religije ne s poskusom analize in raziskave vira vere v javni sferi.

David Tracy trdi,¹⁵ da Habermasovo vztrajanje na stališču, da obstajajo samo 3 vrste avtonomnih zahtev po veljavnosti (objektivna oz. znanstvena, družbeno-socialna, subjektivna), ni pravično do estetične in religiozne dimenzije človekovega življenja. Habermasova razdelitev reducira estetično na ekspresivno in spregleda obstoj sodobne verske misli. Takšna opustitev pa pri Habermasu povzroči, da spregleda pomen vere v sodobnih družbenih in političnih gibanjih, ki črpajo svojo življenjsko moč prav v religiji.¹⁶ Tracy se trudi, da bi pomen vere in verskih simbolov v javnosti povezal s pokantovskim metafizičnim procesom in s hermenevtično vzpostavitevijo estetične in utopične misli. Ker se Haber-

¹⁴ Matthew Lamb, *Communicative Praxis and Theology: Beyond Modern Nihilism and Dogmatism*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, n. d., 92-118.

¹⁵ David Tracy, n. d.

¹⁶ Prim. prizadevanja katoliške Cerkve v gibanjih za človekove pravice, osvoboditvena gibanja, teologija osvoboditve, itd.

mas v bistvu zaveda odnosa med veroizpovedmi svetovnih religij in pojavom univerzalnih etičnih norm v teh religijah, bi moral temeljiteje raziskati bogastvo religij.

Sociološki vidik podčrta Robert Wuthnow, ki se sprašuje, ali so Habermasove zahteve po veljavnosti sploh primerne za razumevanje in preprečevanje naraščajoče racionalizacije življenjskega sveta.¹⁷ Wuthnow namreč meni, da bi bile ekspresivne oblike komunikacije v življenjskem svetu veliko bolj primerne kot način preprečevanja stalne monetarizacije in naraščajoče birokratizacije. Ta Wuthnow argument, ki opravičuje »dramatični« pristop k reševanju problemov, daje drugačno vrednost in legitimacijo sodobnim protestnim (npr. okoljevarstvenim) gibanjem. Na tej točki se srečata Wuthnow in Tracy, ki prav tako trdi, da je treba celoten simbolični sistem (oblike, dejanja, podobe) razlagati kot obliko upora proti kolonizaciji in alienaciji.

Odnos med tradicijo verskega in moralnega diskurza ter med komunikativno diskurzivno etiko raziskuje Francis Schüssler Fiorenza. Ker Habermas ostro razlikuje med dobrim in slabim, ima svojo diskurzivno etiko za sestavno načelo pri ugotavljanju upravičenosti dobrega. Kljub temu da pluralizem sodobnih družb postavlja pod vprašaj prej pravilnost kot dobrost, domneva o dobroti ni eliminirana. Nasprotno, prav na tej točki se pojavi zamisel o skupnem dobrem v javni sferi. Vendar pa se potem zgodi, da je praktični javni diskurz osiromašen, saj predpostavlja zamisel dobrega, ki ga sploh ne vsebuje. Tako se zgodi, da krščanske Cerkve (kot diskurzivne skupnosti) pri poskusu interpretacije praktičnega potenciala svojih moralnih in verskih tradicij v družbenem diskurzu prinesejo svoje tradicije dobrega v diskurz s formalno koncepcijo pravilnega. Takšen diskurz pa ima posledice za teologijo in njen odnos do javnega etičnega diskurza. Etični diskurz v sodobni teologiji namreč ne temelji zgolj na avtoriteti, ampak poskuša povezati vidike verskih tradicij (kot moralnih in utopičnih vizij dobrega) z javnim diskurzom o pravičnosti.

4.4 Vera in interpretacije sodobnosti

Habermasovo interpretacijo sodobnosti ocenjujejo nekateri teologi z vidika teodiceje. Znamenja trpljenja so danes povsod prisotna. Lakota in revščina v državah tretjega sveta, prelivanje krvi na vojnih bojiščih, posledice naravnih katastrof in pobijanje med mafijci po svetu so samo najočitnejša znamenja. Holokavst je postal simbol trpljenja in zla dvajsetega stoletja. Takšni in podobni primeri porajajo vprašanje teodiceje in sicer ne samo teološko spraševanje o božji pravičnosti v trpljenju, ampak tudi vprašanje o pomenu takega trpljenja in možnosti solidar-

¹⁷ Robert Wuthnow, *n. d.*

nosti z žrtvami. Teologi postavljajo različne interpretacije sodobnosti pod teodicejski drobnogled.

Peukert črpa iz »nedokončane zgodovine« Walterja Benjamina, Maxa Horkheimerja in apokaliptičnih motivov judovske tradicije. Če naj bi naša kolektivna zgodovinska izkušnja imela kakšen pomen, potem mora naše iskanje univerzalne solidarnosti vključevati tudi tiste žrtve, katerih glasovi so bili v kolektivni konverzaciji nasilno utišani. Izkušnja Auschwitza, Dachaua in drugih nacističnih zločinov ne vpliva samo na razlaganje pomena sodobnosti, ampak tudi na pomen pravičnosti in univerzalne solidarnosti. Tradicionalno vprašanje teodiceje po smislu trpljenja se v tem sodobnem svetu trpljenja spremeni v vprašanje solidarnosti s trpečimi in upravičenosti trpljenja. Sodobnosti zato nikakor ne moremo prikazati zgolj kot procesa racionalizacije, monetarizacije in birokratizacije. Ko Habermas zahteva stalen in neomejen diskurz, ne gre dovolj daleč, če ne vključi in upošteva tudi žrtev preteklosti.

To aktualno vprašanje teodiceje, ki ga sproži Peukert, nadaljujeta Lamb in Simpson. Lamb pravi, da sta največja kritika sodobne kulture prav velika revščina in uboštvo tretjega in četrtega sveta. Veliko trpljenje v sodobnosti pa zanj ni samo vir interpretacij sodobnosti, ampak tudi že tisto žarišče, iz katerega je treba črpati odgovore na smisel in pomen tega trpljenja. Simpson se, zavezan politični teologiji Jürgena Moltmanna, trudi, da bi razložil pomen teologije križa v tem svetu, v katerem igra posebej pomembno vlogo prav pravičnost.

Medtem ko Peukert in Lamb kot Metzova študenta zasledujeta politično teologijo, ko poskušata integrirati levo-hegelijanske poudarke v osvoboditveno prakso s teološkim razumevanjem odrešenja, pa se Fred Dallmayr zadeve loti iz povsem druge perspektive.¹⁸ Dallmayr izhaja iz filozofske tradicije fenomenologije in poskuša vzpostaviti ureničenje zgodnje frankfurtske šole v spravo z naravo. To počne, da bi opravičil tisto osvoboditveno misel, ki je predana bolj Heglu kot Marxu. Zato tam, kjer Peukert in Lamb poudarjata nasproti Habermasovemu pojmu skupnosti versko eshatologijo, Dallmayr zamenja Heglovega duha z jezikom. Na mesto, kamor je Habermas postavil komunikativno razumevanje jezika in racionalnosti, pa Dallmayr postavi poslušajočo dimenzijo jezika, podčrta pomembnost osredotočenja na igro in razloži pomen razumevanja sprave.

Na področju vere in interpretacije sodobnosti tako niso več opazna samo nesoglasja med teologi in Habermasom, ampak tudi razlike med teologi. Tako eni poudarjajo, da je sodobnost vplivala na spremembo

¹⁸ Fred Dallmayr, *Critical Theory and Reconciliation*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, n. d., 119-151.

vere (in se zato s Habermasom razlikujejo v njegovem pojmovanju vere), drugi pa kažejo na pomen vere in religije kot vira za kritiko sodobnih družbenih deviacij. Ena velikih razlik med teologi in Habermasom pa je tudi vprašanje odnosa med javnim in zasebnim v sodobnosti. Habermas namreč vztraja na stališču, da gre za dualni sistem javnega (institucionalni sistem) in zasebnega (življenjski svet); teologi pa kritizirajo njegovo razumevanje velike vloge posameznikovih potreb in interesov v etičnem diskurzu.

5. Habermasov odgovor

Zanimivo je, da Habermas sprejeme nekatere teološke ugovore, na primer kritiko Davida Tracya, da je estetsko več kot espresivno. Prizna tudi, da se je vera v sodobnosti pomembno razvijala (Tracy, Fiorenza, Peukert) in da javne vloge vere ni mogoče podrediti weberjanski privatizaciji. Po drugi strani pa Habermas izpodbija teze in pisanja nekaterih teologov, na primer Dallmayrja.¹⁹

Temeljno nesoglasje med Habermasom in teologi glede interpretacije religije in vloge vere v sodobnosti ostane nerešeno. Ta razlika se pokaže tudi v Habermasovem tipološkem razločevanju teoloških možnosti v sodobnosti, ko teologe razvrsti v tri glavne smeri:

1. moderni protestantski kerigmatični teologi, ki sledijo Kirkegaardovi tradiciji in vztrajajo na neodvisnosti vere od razuma;

2. razsvetljenski katoličani, ki vero in razum povezujejo. Ker se preveč posvečajo dialogu z različnimi neteološkimi disciplinami, jim ne uspe izdelati posebnega teološkega prispevka;

3. metodični ateisti s svojim radikalnim programom demitologizacije, ki se razteza od Heglove filozofske rekonstrukcije religije do politične interpretacije Jensa Glebe-Möllerja.

Habermas se sicer izogne skušnjavi, da bi svoje teološke kritike strpal v te skupine, vseeno pa je tipologija pomembna, ker oblikuje njegov odgovor. Tistim teologom, ki poudarjajao javno in samokritično naravo teološkega diskurza, postavi vprašanje o posebnosti (oziroma o značilnostih) teološkega prispevka v javni sferi. Habermas ne priznava etičnih, političnih in utopičnih verskih tradicij in njenih razrednih simbolov. Ko začnejo namreč teologi navajati te tradicije in simbole kot subjekte skupnega kritičnega dialoga in si te tradicije prizadevajo povezati v javni sferi, Habermas trdi, da teologija pričinja izgubljeni svojo posebnost. Takšno povezovanje verskih tradicij Habermas primerja s prevajanjem iz enega v drugi jezik, tako primerjavo pa teologi

¹⁹ Jürgen Habermas, *Transcendence from Within, Transcendence in this World*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, n. d., 226-250.

zavračajo. Habermas nasploh teologijo zavrača kot komunikativno vedo, saj pravi, da bi se nujno oddaljila od svoje bistvene značilnosti, če bi taka zares postala. Torej Habermas teologiji zanika njeno komunikativnost. Teologi takšno trditev zavračajo in pravijo, da je teologija javna in komunikativna, saj ni avtoritativna, ampak se odpira drugim virom in znanostim (je interdisciplinarna), in ni sektaška, ker se angažira v diskurzivnem posvetovanju o svoji etični vsebini in se zavzema za kritično vzajemnost ter za široko reflektivno ravnovesje različnih principov in kriterijev.

Teološko zahtevo po transcendentni solidarnosti z žrtvami trpljenja Habermas odkloni, češ da samo vprašanje trpljenja žrtev v preteklosti še ne dokazuje obstoja Absolutnega. To zanj ostaja postulat, ki pa ga niti misliti ni mogoče. Zato Habermas pravi, da solidarnost z žrtvami in zavest krivde ostajata, spremeniti ju je po njegovem mogoče edino v aktivni boj proti nepravilnosti.

Sklep

Odnos med kritično teorijo, teologijo in javnostjo pa kljub nedorečenim in odprtim vprašanjem ostaja pomemben, saj je odprl nekatere odločilne izzive: 1.) pričetek dialoga med teologijo in kritično teorijo; 2.) teologi, ki so v tem dialogu sodelovali, so praktično teologijo predstavili na način, da so pritegnili kritično teorijo in Habermasa: na osnovi Habermasovih razmišljanj so razširili, preoblikovali in izzvali to teorijo, jo postavili v odnos s teologijo in teološko refleksijo v javnosti. Drugi teologi pa so pokazali na nezadostnost Habermasove teorije, na meje kritične teorije in opozorili na dejstvo, da sega vera onstran meja tega sveta; 3.) teološki eseji so pomemben prispevek h kritični praktični teologiji, ki zadeva javnost, saj se borijo za pojasnitev tako osnovnih kategorij kot so racionalnost, sodobnost, razlika med javnim in zasebnim. Spregledati tudi ne gre teoloških trditev, da religija zagotavlja vir kulturno-političnih družbenih sprememb in predstavlja odločilno družbeno silo.

Prav pričetek dialoga (interdisciplinarna komunikacija) med teologijo in kritično družbeno teorijo je bistvenega pomena pri analizah družbene stvarnosti za potrebe tretjega vatikanskega koncila. Edina prihodnost teologije je prav v pluralnih diskurzih v Habermasovem smislu, v katerih se bo odpovedala svojemu ekskluzivizmu in svojo teološko govorico, sodobniku največkrat popolnoma nerazumljivo, prevedla v nov jezik. Za razreševanje spornih moralnih vprašanj, ki razjedajo sodobnika, se lahko posluži etičnega diskurza in z utemeljenimi argumenti družbo prepriča, da je njen moralni nauk uresničljiv tudi v tretjem tisočletju.

Literatura:

Tilman Altwicker, *Zu den linguistischen Grundlagen der Diskursethik bei Jürgen Habermas*,

gl. <http://www.uni-heidelberg.de/institute/fak9/gs/sprache2/altwick2.htm>
(stanje: 13.05.2000)

K. O. Apel, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?*, v: W. Vosskamp, Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Stuttgart 1982.

Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, Crossroad, New York 1992.

Hans-Joachim Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas'*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1985.

Hans-Joachim Höhn, *Konsenz und Konflikt. Diskursethik als Paradigma einer Christlichen Sozialethik*, v: Brennpunkt Sozialethik, M. Heimbach-Steins u.a., Freiburg-Basel-Wien 1995.

Peter Kunzmann, Franz-Peter Burkard, Franz Wiedmann, *DTV Atlas filozofije*, DZS, Ljubljana 1997.

Loet Leydesdorff, *Luhmann, Habermas, and the Theory of Communication*, gl. <http://www.chem.uva.nl/sts/loet/montreal.htm> (stanje: 02.10.2000)

Gerhard Preyer, *Lebenswelt - System - Gesellschaft. Konstruktionsprobleme und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns' von Jürgen Habermas*, gl.

<http://www.rz.uni-frankfurt.de/protosociology/P-LSG-e.htm> (stanje: 30.09.2000)

Prof. Dr. Jürgen Habermas: Person, Werk, Rezeption, v: Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen, Julian Nida-Rümelin, Stuttgart 1991, str. 210-217. (gl. tudi <http://www.uni-magdeburg.de/iphi/aktuelles/Habermas3.html>)

Povzetek: Marjetka Raušl, Habermasova teorija komunikativnega delovanja v teološki perspektivi. Pogovor med Jürgenom Habermasom in teologi

Sodobna informacijsko – komunikacijska družba deluje v znamenju komunikacije med posameznimi člani te družbe. Kljub temu je njen največji problem človeško sožitje, ker je preprejena s konflikti, po drugi strani pa se zdi, da z naraščanjem števila komunikacijskih sredstev nezadržno narašča tudi opustelost družbe.

Nemški filozof Jürgen Habermas je zato želel izdelati univerzalne pogoje sporazumevanja in rešiti vprašanje razumne družbene organizacije. Razvil je teorijo komunikativnega delovanja, ki temelji na diskurzivno – komunikativni etiki razuma. V kontekstu te teorije je izdelal etiko diskurza, ki jo razume kot novo komunikativno – teoretično formulacijo Kantove moralne teorije. Splošno zavezujoče so zanj tiste norme, ki dobijo prostovoljno in svobodno doseženo soglasje vseh udeležencev praktičnega diskurza.

Teorija komunikativnega delovanja, ki jo je razvil Habermas, je doživela veliko kritik. Še največ razumevanja za Habermasovo teorijo so pokazali teologi, čeprav mu že na začetku zamerijo, da je iz teorije komunikativnega delovanja povsem izključil vero. Čeprav Habermas zavrača teologijo kot komunikativno vedo, je prispevek diskurza med Habermasom in teologi velik, ker začne dialog med teologijo in kritično teorijo.

Ključne besede: Habermas, komunikacija, etika diskurza, teorija komunikativnega delovanja, javnost, sodobnost, racionalnost, kritična teorija

Summary: Marjetka Raušl, Habermas' Theory of Communicative Action in Theological Perspective. The Discourse Between Jürgen Habermas and Theologians

The modern information-communication society acts in the sign of communication between the members of this society. Nevertheless, the greatest problem of this society is the social existence because of the great number of existing conflicts and, on the other hand, the growing number of communication media seems to result in a growing desolation of the society.

Therefore the German philosopher Jürgen Habermas wanted to draw up universal conditions of communication and solve the problem of a rational organisation of the society. He developed the theory of communicative action based on discourse-communicative ethics of rationality. In the context of this theory he drew up a discourse ethics, which he understands as a new communicative-theoretical formulation of Kant's moral theory. As generally binding he considers those norms that receive a free consent of all participants in the practical discourse.

The theory of communicative action as developed by Habermas has been strongly criticised. He has received the greatest amount of understanding from theologians though they blame him for having completely excluded religion from the theory of communicative action. In spite of Habermas' refusal to consider theology a communicative science, the contribution of the discourse between Habermas and theologians is important because it marks the beginning of the dialogue between theology and critical theory.

Key words: Habermas, communication, discourse ethics, theory of communicative action, public, modernity, rationality, critical theory

Angelo Lameri

Sacrosanctum Concilium: una riflessione teologica sulla liturgia e considerazioni a quarant'anni dalla promulgazione

Introduzione

In questi giorni in diverse parti del mondo, presso centri accademici, diocesi, istituti liturgici e pastorali, si stanno susseguendo giornate di studio e di riflessione nel 40° anniversario della prima Costituzione conciliare, la *Sacrosanctum Concilium* (= SC),¹ approvata a larghissima maggioranza dai padri conciliari (2147 *placet* – 4 *non placet*) e promulgata da Papa Paolo VI il 4 dicembre 1963. Sembrano ancora rimbalzare da un confine all'altro della terra le parole di viva soddisfazione e di sincero entusiasmo con le quali il Pontefice concludeva il secondo periodo conciliare, annunciando la promulgazione della SC: »Noi vi ravvisiamo l'ossequio alla scala dei valori e dei doveri: Dio al primo posto; la preghiera prima nostra obbligazione; la liturgia prima fonte della vita divina a noi comunicata, prima scuola della nostra vita spirituale, primo dono che noi possiamo fare al popolo cristiano, con noi credente e orante, e primo invito al mondo, perché sciolga in preghiera beata e verace la muta sua lingua e senta l'ineffabile potenza rigeneratrice del cantare con noi le lodi divine e le speranze umane, per Cristo Signore e nello Spirito Santo«. ² L'entusiasmo del Papa si è presto diffuso nella Chiesa, soprattutto per alcune affermazioni della SC, che trovarono poi attuazione nella riforma liturgica che ne è seguita: introduzione delle lingue moderne, significativo ruolo affidato alle Conferenze Episcopali, restaurazione della concelebrazione e della Comunione sotto le due specie, semplificazione dei riti e spazio offerto all'adattamento degli stessi all'indole e alle tradizioni dei vari popoli. Più profonde poi le ripercussioni che il nostro documento ha operato nei confronti degli altri testi conciliari e post conciliari, in modo particolare sul versante ecclesologico e sacramentale e in quello più direttamente pastorale.

¹ Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, in: *Enchiridion Vaticanum* (= EV) 1, EDB, Bologna 1979¹¹, pp. 16-95.

² Paolo VI, *Discorso a chiusura del secondo periodo del Concilio*, in: EV 1, pp. [127]-[129].

Oggi, a distanza di quarant'anni, la SC fa ancora parlare di sé. Ad essa si appellano coloro che, apprezzando la riforma liturgica che ne è scaturita, desiderano che le profonde intuizioni del Concilio continuino a imprimere slancio innovatore nella Chiesa. Ma, paradossalmente, la SC è invocata anche da coloro che si oppongono alla riforma, ritenendo che essa sia andata al di là delle decisioni conciliari.³

Commemorando il quarantesimo di promulgazione appare quindi importante una serena rilettura della Costituzione e della riforma liturgica, cogliendone luci e ombre, in continuità con quanto il Magistero e autorevoli autori hanno avviato quindici anni fa, a venticinque anni dal 4 dicembre 1963.⁴

In modo particolare riteniamo importante richiamare le affermazioni di Giovanni Paolo II, che nella VQA si preoccupa di dimostrare come la riforma liturgica conciliare non è nata improvvisamente e in modo arbitrario, ma si è inserita armonicamente, come compimento di un cammino di Chiesa che ha preso origine dalle istanze dei Padri del Concilio di Trento ed è passato attraverso gli interventi riformatori di san Pio X, di Pio XII, del beato Giovanni XXIII. Afferma il Papa: «Tale riforma d'insieme della liturgia rispondeva ad una speranza generale di tutta la Chiesa. Infatti, lo spirito liturgico si era diffuso sempre più in quasi tutti gli ambienti unitamente al desiderio di una «partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa», e all'aspirazione, altresì, di ascoltare la parola di Dio in misura più abbondante ... Questo lavoro è stato fatto sotto la guida del principio conciliare: fedeltà alla tradizione e apertura al legittimo progresso; perciò si può dire che la riforma liturgica è strettamente tradizionale «secondo i santi padri» (n. 4).

1. Contenuti/originalità proprie di SC

Particolarmente significativi sono i contenuti propri della SC in ordine a una comprensione teologica della liturgia. Il tempo che una relazione normalmente offre non consente una trattazione completa ed esaustiva, è quindi necessario operare alcune scelte che delimitino con sufficiente chiarezza l'ambito delle nostre considerazioni. Proponiamo tre aree di indagine, che riteniamo particolarmente rilevanti anche in riferimento agli sviluppi prodotti nei successivi documenti conciliari e nella riflessione teologica.

³ In genere i paragrafi più citati sono il 36 § 1: «L'uso della lingua latina, salvo diritti particolari, sia conservato nei riti latini»; 114: «Si conservi e si incrementi con grande cura il patrimonio della Musica sacra»; 116: «La Chiesa riconosce il canto gregoriano come canto proprio della liturgia romana: perciò nelle azioni liturgiche, a parità di condizioni, gli si riservi il posto principale».

1.1 Storia della salvezza, Gesù Cristo e liturgia

Possiamo constatare con immediata evidenza che l'approccio conciliare alla liturgia si discosta di molto dal tradizionale metodo dei manuali preconciliari che, dalla generale riflessione sulla natura del culto e sulle sue forme di attuazione (interno - esterno; pubblico - privato), giungevano a definire la liturgia come il culto pubblico e ufficiale che la Chiesa rende a Dio.⁵ SC 5-7 pone come punto di partenza della riflessione teologica sulla liturgia la volontà salvifica universale di Dio, che trova attuazione nella storia dell'uomo e compimento negli eventi pasquali del Cristo morto e risorto, dai quali è scaturito il mirabile sacramento della Chiesa. In questo contesto viene esplicitato il rapporto di continuità-discontinuità tra l'opera salvifica di Cristo e la sua attuazione nell'oggi della Chiesa: «Ideoque, sicut Christus missus est a Patre, ita et ipse Apostolos, repletos Spiritu Sancto, misit, non solum ut, praedicantes Evangelium omni creaturae, annuntiarent Filium Dei morte sua et resurrectione nos a potestate satanae et a morte liberasse et in regnum Patris transtulisse, sed etiam ut, quod annuntiabunt, opus salutis per Sacrificium et Sacramenta, circa quae tota vita liturgica vertit, exercerent» (SC 6).

La liturgia della Chiesa appare quindi come celebrazione della salvezza: il piano concepito *ab aeterno* da Dio si attua «storicamente» nell'AT e nel NT e si ri-attualizza «sacramentalmente» nelle azioni liturgiche della Chiesa fino al definitivo compimento escatologico nel secondo avvento di Cristo. Questa attuazione dell'*opus salutis* è resa possibile dal fatto che «Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis» (SC 7).

Notiamo immediatamente come il ricentramento cristologico della liturgia avviene a partire dalla categoria teologica di «storia della salvezza».⁶

⁴ Cfr in modo particolare: Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Vicesimus quintus annus* (= VQA), in EV 11, pp. 976-1013; A. G. Martimort, *La Constitution Sacrosanctum Concilium 25 ans après*, «Notitiae» 25(1989), pp. 51-67; Cfr. anche una prima rassegna bibliografica apparsa nel ventesimo anniversario: M. Sodi, *La »Sacrosanctum Concilium« e i suoi commenti dal 1964 ad oggi*, «Notitiae» 19 (1983), pp. 571-607.

⁵ Cfr. alcune definizioni: »La liturgie, dans son acception actuelle qui n'est pas fort ancienne, peut se définir le culte public et officiel que l'Eglise chrétienne rend à Dieu« F. Cabrol, *Liturgie*, in : *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IX/I, Paris 1926, p. 787; »La liturgie est le culte extérieur que l'Eglise rend à Dieu« M. Festugiere, *Qu'est-ce que la Liturgie?*, Paris 1914, p. 28; »Quia omnes functiones sacri ministerii nomine cultus divini comprehendi possunt, Liturgia definiri potest «cultus publicus ab Ecclesia praestitus» ... Brevissima definitio est : cultus publicus familiae Dei« M. Gatterer, *Annus liturgicus cum introductione in disciplinam liturgicam*, Oeniponte 1935, pp. 4-5.

⁶ Cfr. G. Pasquale, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, EDB, Bologna 2002.

Divenuta una delle questioni primarie della teologia biblica alla fine degli anni '50, questo concetto si affermò nell'ambito del dibattito esegetico grazie all'opera di G. von Rad, che ha richiamato l'attenzione sul carattere dell'AT come annuncio della fede di Israele in forma di storia raccontata: «Israele ha parlato di Dio solo all'ombra di determinati fatti storici e una teologia dell'AT deve comunque implicare quei fatti attestati da Israele e anzi da essi procedere».⁷ In continuità con queste riflessioni in ambito veterotestamentario, anche nell'esegesi del NT si cominciarono a diffondere, negli anni '60, voci a sostegno dell'importanza strutturale di questa visione della storia per la formazione della tradizione e della teologia neotestamentarie. Tra queste, veramente significativa, quella di O. Cullmann, secondo il quale la teologia della storia della salvezza costituisce addirittura il centro della fede neotestamentaria.⁸ Prima che, alla fine degli anni '60, tale prospettiva biblica incominciasse ad essere messa in discussione, essa, riformulata e riproposta scientificamente alla teologia dogmatica dagli studi biblici, divenne un concetto-chiave che ha contribuito a sviluppare la teologia del Concilio Vaticano II. Proprio la SC, avendo assunto questa prospettiva come chiave ermeneutica della celebrazione della Chiesa, ha avuto il merito di renderla poi familiare anche agli altri documenti conciliari. Afferma L. Girardi: «Dal Vaticano II in poi, la comprensione teologico-biblica della liturgia ha segnato ogni comprensione e rilettura dell'azione liturgica: la liturgia attualizza e comunica la rivelazione divina culminata in Cristo e tale rivelazione è compresa come «storia della salvezza. Il modo di intendere la liturgia presuppone questo modo di intendere la divina rivelazione. Ci sono delle forme di corrispondenza tra rivelazione e liturgia che fanno da sfondo alla svolta conciliare. Con il nuovo concetto di rivelazione come storia della salvezza cambia anche il concetto di liturgia come partecipazione al mistero-evento e non come risposta al mistero-dottrina e fruizione della redenzione. La liturgia diventa celebrazione del mistero».⁹ Secondo questa prospettiva il piano salvifico di Dio prevede un'attuazione della salvezza che è ad un tempo storia e mistero. È storia in quanto la salvezza diviene realtà nell'evento Cristo; è mistero in quanto la medesima e unica realtà della salvezza continua a essere presente e accessibile nel sacramento di Cristo che è la Chiesa e, in modo specifico, nei segni sacramentali della liturgia. Le

⁷ G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento. Vol I Teologia delle tradizioni storiche di Israele*, Paideia, Brescia 1982⁴, p. 17.

⁸ Cfr. O. Cullmann, *Il mistero della redenzione nella storia*, Il Mulino, Bologna 1966.

⁹ L. Girardi, *Conferma le parole della nostra fede. Il linguaggio della celebrazione*, Edizioni liturgiche, Roma 1998, p. 244.

due forme – storia e mistero – non sono separabili, essendo l'evento di salvezza storico ordinato a perpetuarsi nell'atto sacramentale-liturgico e quest'ultimo a consentire, nel tempo e nello spazio, l'accesso al dono della salvezza che da quello è scaturito.¹⁰

Non possiamo infine non osservare la stretta relazione tra questa impostazione e il profilo innovatore della dottrina sulla rivelazione della Costituzione dogmatica *Dei Verbum*.¹¹ Non sfugge infatti l'affinità concettuale tra il «Christus ... Apostolos ... misit, non solum ut ... annuntiarent ... sed etiam ut, quod annuntiabant, opus salutis ... exercerent» di SC 6 e quanto dichiarato in DV 2 a proposito della rivelazione che «fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclament et mysterium in eis contentum elucident».¹² La rivelazione è qui intesa non soltanto come insegnamento sugli eventi salvifici, né colui che la riceve come il semplice destinatario di un'informazione divina; la rivelazione viene vista, piuttosto, come una reale autocomunicazione di Dio, attraverso cui l'uomo, nell'intera sua esistenza, è chiamato a coinvolgersi in una comunione di vita con lui, e che, attraverso fatti e parole, si realizza concretamente nell'ambito della storia.¹³ Si viene qui a costituire una circolarità tra storia della salvezza, rivelazione, azione liturgica: infatti, se da un lato la liturgia si colloca all'interno della storia della salvezza come momento attuativo *in mysterio* del coinvolgimento dell'uomo nella comunione con Dio, dall'altro si può dedurre che la storia della salvezza è concepita non come una storia conclusa nel passato, ma come una storia che continua anche attraverso l'azione liturgica.

1.2 Liturgia »epifania della Chiesa«

La SC può essere a ragione considerata un chiaro segno anche dell'ecclesiologia conciliare. Da un lato essa è maturata con il fiorire della visione di Chiesa fatta propria dal Concilio, dall'altro la sua pubblicazione ha coinciso con il dibattito appassionato sulla domanda

¹⁰ Cfr. A. Pistoia, *Storia della salvezza*, in: D. Sartore – A. M. Triacca (a cura), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Edizioni Paoline, Roma 1992⁵, pp. 1379-1393.

¹¹ Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, in EV 1, pp. 488-517.

¹² Cfr. anche SC 35: «...in Liturgia ritum et verbum intime coniungi».

¹³ Cfr. J. Schmitz, *Il cristianesimo come religione-di-rivelazione nella confessione della Chiesa*, in: AA. VV., *Corso di teologia fondamentale 2. Trattato sulla rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 11-27, qui p. 25. Cfr. anche P. Sequeri, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002.

fondamentale che ha interpellato l'assemblea conciliare: «Chiesa, cosa dici di te stessa?» Le affermazioni dottrinali e le indicazioni della SC hanno costituito le primizie della dottrina emersa poi nella *Lumen gentium*¹⁴ e nei successivi decreti ad essa ispirati. Fin dai suoi primi articoli la SC mostra la consapevolezza dell'impretebilit  del rapporto tra Chiesa e liturgia. Al n. 2, infatti, leggiamo che la liturgia «summe eo confert ut fideles vivendo expriment et aliis manifestent mysterium Christi et genuinam verae Ecclesiae naturam ... Unde, cum Liturgia eos qui intus sunt cotidie aedificent in templum sanctum in Domino ... et sic Ecclesiam iis qui sunt foris ostendit ut signum levatum in nationes, sub quo filii Dei dispersi congregentur in unum quousque unum ovile fiat et unus pastor». Cos  pure il n. 26 dall'affermazione che le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa, fa derivare la conseguenza: «Quare ad universum Corpus Ecclesiae pertinent illudque manifestent et afficiunt».

Molte sarebbero le considerazioni da sviluppare in seguito a questi due testi ricchi di dottrina liturgica ed ecclesiologica.¹⁵ Dal Concilio ad oggi molte riflessioni sono state proposte e il dialogo tra ecclesiologia e liturgia si   notevolmente sviluppato. Tra i liturgisti citiamo in modo particolare Salvatore Marsili, che nella sua proposta di teologia liturgica, dedica pagine molto interessanti al rapporto chiesa-liturgia. Egli afferma che la liturgia, in quanto esercizio del sacerdozio di Cristo attuato nella Chiesa,   azione congiunta di Cristo e della Chiesa. La liturgia   dunque culto della Chiesa non perch  eseguita a suo nome, ma perch  svolta in *persona ecclesiae*, cio  da chi, o come comunit  o come individuo, impersona la Chiesa. Appare quindi con sufficiente evidenza che il vero soggetto della liturgia   propriamente solo la Chiesa : non esiste una liturgia «in nome della Chiesa», ma solo una «liturgia della Chiesa».

Lo stesso Marsili invita perch  a compiere un passo successivo. Egli non solo evidenzia la dimensione intrinsecamente ecclesiale della liturgia, ma anche la dimensione intrinsecamente culturale della Chiesa. Proprio partendo dalle affermazioni di SC 2 e 26, egli osserva come «sia giunto il momento di fermarci sull'aspetto liturgico della Chiesa. Mentre infatti la liturgia potrebbe essere ecclesiale anche solo per destinazione e per ordinamento – come del resto s'  visto che   avvenuto –, potremo cos  invece scoprire che la Chiesa   liturgica per intima costituzione.   quello appunto che ci propongono SC 2 e 26, pre-

¹⁴ Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, in: EV 1, pp. 120-263.

¹⁵ Cfr. A. Lameri, *Liturgia »Epifania della Chiesa«*, «Liturgia», 34 (2000), pp. 398-402.

sentandoci la liturgia come «rivelatrice della vera natura della Chiesa». ¹⁶

Nella Costituzione conciliare e nella riflessione che ne è seguita si avverte la necessità di una rinnovata concezione di Chiesa da parte di tutti coloro che ne sono membri. In modo particolare la considerazione della concreta assemblea celebrante, che si riunisce qui ed ora, come luogo proprio del darsi dell'evento liturgico-sacramentale nella storia, ha favorito il concretizzarsi della nozione di Chiesa universale in quella di Chiesa locale, fatta di persone in reciproco contatto in un determinato tempo e luogo. Afferma a questo proposito D. Mosso: «La nozione giuridica di chiesa-società, organizzata attraverso le sue strutture e i suoi gradi gerarchici, deve passare in second'ordine rispetto al concetto di chiesa-comunione di credenti in Cristo. Solo così si può veramente fondare il principio della «piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia e alla quale il popolo cristiano (...) ha diritto e dovere in forza del battesimo» (SC 14). ¹⁷

Proprio l'attenzione all'assemblea convocata per la celebrazione ha portato da un lato a cogliere il suo essere vero soggetto della celebrazione stessa e dall'altro a leggerne simbolicamente il significato: non una folla, un assembramento di persone che assistono individualisticamente ad un rito, ma una realtà viva, sacramentale, icona della Chiesa orante, corpo mistico di Cristo, organismo articolato e complesso, con molte funzioni e con molti servizi. ¹⁸ Proprio un'assemblea articolata, composta, gioiosa, ricca di ministerialità riproduce esteriormente il mistero di cui è l'espressione: il mistero della Chiesa di Cristo gerarchicamente ordinata sotto il suo unico Capo e Signore. In questa direzione dobbiamo indirizzare il nostro impegno per l'attuazione della riforma conciliare: per dare, attraverso la concreta assemblea, ogni concreta assemblea celebrante, un'immagine di Chiesa, raccolta attorno al suo Signore, per ascoltare la sua parola e rivivere il mistero della Pasqua, per rinfrancare, nella gioia e nella condivisione dell'unica fede e dell'unico Nutrimento celeste, il proprio cammino nella città degli uomini, allusione e professi del Regno di Dio, che si manifesterà alla fine dei tempi in quella città, la nuova Gerusalemme, pronta come sposa adorna per il suo sposo (Ap. 21,2).

¹⁶ S. Marsili, *La Liturgia, momento storico della salvezza*, in: *Anamnesis I*, Marietti editori, Casale Monferrato 1974, p. 111.

¹⁷ D. Mosso, *Liturgia*, in: *Dizionario teologico interdisciplinare*, Marietti editori, Casale Monferrato, 1977, p. 82.

¹⁸ Cfr. queste considerazioni in: Consiglio dell'APL, *Celebrare in spirito e verità. Sussidio teologico-pastorale per la formazione liturgica*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 1992, pp. 91-96.

Sempre la Costituzione liturgica conciliare ci sollecita a cogliere il profondo rapporto di comunione tra i santi, il rapporto tra la liturgia terrena e quella celeste : «In terrena liturgia caelestem illam praegustando participamus, quae in sancta civitate Ierusalem, ad quam peregrini tendimus, celebratur, ubi Christus est in dextera Dei sedens, sanctorum minister et tabernaculi veri ...» (SC 8). È Cristo che, assumendo la nostra natura umana, ha introdotto in questa terra quell'inno che viene eternamente cantato nelle sedi celesti ed ha associato a sé tutta la comunità degli uomini nell'elevare al Padre il canto di lode (SC 83).

Questa dimensione escatologica, questo carattere dell'unione apocalittica tra cielo e terra, è particolarmente presente nella tradizione orientale, dove spesso i testi ricordano che la liturgia è partecipazione alla lode angelica, è apparizione iconica del Regno di Dio.¹⁹ La tradizione liturgica orientale dal carattere iconico della liturgia fa derivare una concezione di Chiesa come comunità già immersa nei «tempi ultimi». Scrive ad esempio J. Corbon: «I tempi della Promessa hanno portato il loro frutto nella Risurrezione di Gesù (At 13,32). La Pienezza della divinità abita ormai tra gli uomini nel Corpo di Cristo; per lui, la nostra umanità è entrata nella Comunione eterna con il Padre. Il nostro tempo è adesso «pieno di Grazia e di Verità» (Gv 1,14). Questa pienezza che è celebrata nella Liturgia celeste è nostra «di già» : sì, in Cristo, noi siamo già nell'Oggi di Dio (Eb 3,13 e 4,7). Il sabato ciclico era il segno del tempo segnato dalla morte, ma con la Risurrezione di Gesù noi entriamo nel Giorno che non conosce sera. È questo Giorno, questa pienezza, che lo Spirito di Cristo fa venire nel nostro vecchio tempo scendendo sui discepoli nel giorno in cui si compì la festa di Pasqua. L'Avvento della Chiesa fa dunque incominciare gli «ultimi tempi». I due avventi coincidono: la Chiesa è essenzialmente «escatologica» vale a dire «negli ultimi tempi»; essa è il sorgere della Pienezza nel profondo del nostro tempo e con ciò, l'inizio della sua Consumazione attraverso la sua attesa».²⁰

1.3 Sacra Scrittura e celebrazione

«Maximum est sacrae Scripturae momentum in Liturgia celebranda» (SC 24). Questa affermazione di principio della Costituzione liturgica ha trovato il suo sviluppo sia all'interno dello stesso documento sia, soprattutto, nell'esecuzione della riforma. L'importanza massima della sacra Scrittura ha trovato applicazione in modo particolare nel nuovo Lezionario che, per la prima volta nella storia della liturgia, propone

¹⁹ Cfr. D. Gelsi, *Orientali, liturgie*, in: D. Sartore - A. M. Triacca (a cura), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Edizioni Paoline, Roma 1982, pp. 983-1007.

²⁰ J. Corbon, *Liturgia alla sorgente*, Edizioni Paoline, Roma 1982, pp. 67-68.

un'abbondante mensa della parola di Dio, così che sono stati aperti più largamente ai fedeli i tesori della Bibbia (cfr. SC 51). Questa «importanza massima» della sacra Scrittura non ha però trovato applicazione solo in una più abbondante presenza di pericopi bibliche, ma anche nell'elaborazione di una teologia della proclamazione liturgica della parola di Dio.

A questo proposito non possiamo non citare i *Praenotanda* della seconda edizione tipica dell'*Ordo lectionum Missae* (= POLM),²¹ pubblicati nel 1981, che offrono un'organica trattazione dei principi teologici per la celebrazione liturgica della parola di Dio.²² Un'attenta lettura di tale testo ci suggerisce che nell'azione liturgica – specie nell'eucaristia – la parola di Dio non è semplicemente «letta», ma «celebrata»: il rituale che accompagna la sua proclamazione e scandisce i momenti del suo essere proposta all'assemblea la rende un'azione, un «evento». Un evento come la rivelazione (cfr. DV 2). La liturgia della Parola è, quindi, un vero e proprio atto di culto, non preparazione ad esso. Già la nozione di culto nella tradizione biblica vetero e neotestamentaria ci porta a riconoscere un ruolo particolarmente significativo alla parola di Dio, proclamata e ascoltata, in ordine al culto che Dio si aspetta dal suo popolo. L'adesione all'Alleanza, i richiami dei profeti, la letteratura sapienziale sono fatti propri e portati a compimento da Gesù che annuncia la fine del culto sacerdotale-templare, così come era vissuto nella religione israelitica, per proclamare il suo compimento nel culto in «spirito e verità» (Cfr. Gv 4).

Gesù infatti è il Verbo, la «Parola» fatta carne, che ha posto la sua tenda in mezzo a noi (Cfr. Gv 1,14). È colui che rivela il Padre (Gv 1,18); il suo sangue, versato per la nuova ed eterna alleanza, è il compimento dei sacrifici antichi; egli è il vero agnello pasquale che toglie il peccato del mondo.²³

Il culto spirituale, realizzato da Gesù nel suo corpo, continua oggi nella Chiesa, che diviene «corpo di Cristo» unendosi all'offerta del sacrificio del suo Signore. Tale offerta è innanzitutto l'ascolto – rispos-

²¹ Cfr. il testo in: EV 7, pp. 922-1024.

²² Cfr. A. Lameri, *L'anno liturgico come itinerario biblico*, Queriniana, Brescia 1998, in modo particolare le pp. 19-30.

²³ Cfr. la presentazione che di Gesù fa Giovanni Battista in Gv 1,29,36; la prescrizione sull'agnello pasquale di Es 12,46 applicata a Gesù in Gv 19,36; L'Agnello che fu immolato è ora degno di ricevere potenza e ricchezza, sapienza e forza, onore, gloria e benedizione (Ap 5,12).

²⁴ S. Paolo definisce «liturgia» la fede dei filippesi e su tale offerta è disposto a versare il suo sangue come libagione: «E anche se il mio sangue deve essere versato in libagione sul sacrificio e sull'offerta della vostra fede, sono contento e ne godo con tutti voi» (Fil 2,17). Altrove definisce «ufficio sacro» l'annuncio del Vangelo e la conversione dei pagani *oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo* (Cfr. Rm 15,16).

ta di fede²⁴ a Colui che il Padre ha mandato e che invita a rimanere nel suo amore nell'osservanza dei suoi comandamenti per conseguire gioia e pienezza di vita.²⁵

La Chiesa quindi, quando «celebra» la Parola di Dio, si pone in atteggiamento cultuale, perché quella Parola che viene solennemente proclamata è «Cristo che parla» e chiede la nostra risposta, la nostra adesione di fede. Chiede di portare nella vita di ogni giorno ciò che si è ascoltato.

Questo atteggiamento di «culto spirituale» si dilata, trova il suo compimento, nell'evento sacramentale, dove la risposta di fede, la fedeltà, nella vita, all'alleanza, che la Parola proclamata ha suscitato nell'oggi, diventa offerta vivente e gradita a Dio, unendosi al sacrificio di Cristo al Padre.

La Chiesa, ogni cristiano, celebrando nell'azione di grazie il memoriale della passione – morte – resurrezione del suo Signore, si unisce al sacrificio spirituale del Figlio con il quale diventa un solo corpo. Nella celebrazione dell'eucaristia, quindi, la dinamica: proclamazione della Parola – ascolto – adesione di fede, è parte integrante del «memoriale» perché costituisce la dinamica stessa dell'evento salvifico della Pasqua di Cristo che si attua in noi. Infatti come un tempo il Verbo, nell'assumere la concretezza della carne, segno del suo ascolto-adesione al disegno di Dio, ha attuato una volta per tutte la redenzione dell'uomo, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce, così nella celebrazione dell'eucaristia, la Parola, risuonando nella concretezza del rito, nel memoriale eucaristico si fa salvezza offerta «qui e ora» a chi l'accoglie nell'obbedienza della propria fede.

2. «Per ritus et preces»: solo una questione di metodo?

Un aspetto non secondario della riflessione teologica post conciliare, specie in questi ultimi decenni, è costituito dalla maturazione di un interesse per lo studio del rito come tema proprio della teologia. Come afferma A. Grillo, si è passati dalla presupposizione del rito, tipico dell'epoca delle origini cristiane, alla sua rimozione in epoca moderna, per giungere faticosamente alla sua reintegrazione nella fede e nella teologia. Sotto questo profilo «l'opera di P. Sequeri²⁶ è di grande significato anzitutto per la sua natura formale di «trattato di teologia fondamentale», che

²⁵ »Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi. Rimanete nel mio amore. Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore. Questo vi ho detto perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena« (Gv 15,9-11).

²⁶ Cfr. P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996.

formula la propria reintegrazione del rito nel fondamento della fede: credo di non sbagliarmi se ravviso in quest'opera il primo tentativo sistematico di formulazione di una teologia fondamentale che assuma in pieno il rito come «dato» fino ad affermare che «il rito cristiano custodisce formalmente la trascendenza di Dio in seconda battuta».²⁷

Tale processo di reintegrazione del rito nel fondamento della fede, che ha avuto il suo avvio con il movimento liturgico, è stato senz'altro incoraggiato da SC 48, dove, nel contesto della partecipazione all'eucaristia, si invita ad aiutare i fedeli a *intus legere* il mistero delle fede «per ritus et preces». Ciò ha contribuito a delineare con sufficiente chiarezza che una riflessione sistematica sull'eucaristia «non può svolgersi in modo astratto, prescindendo dal dato antropologico implicito nel fatto rituale (storicamente situato), e non può rimanere distaccata e autonoma rispetto alle concrete forme celebrative che l'eucaristia stessa assume nel tessuto vivo delle comunità ecclesiali, senza tradire se stessa. La prima e fondamentale comprensione dell'eucaristia avviene nella celebrazione e attraverso di essa; ma è per lo stesso motivo che la riflessione teologica deve esercitare una funzione critica nei confronti delle concrete prassi storiche relative all'eucaristia. Fra teologia e celebrazione dell'eucaristia rimane quindi un rapporto dialettico insopprimibile».²⁸ La preoccupazione sopra formulata di cogliere il rapporto tra momento teorico-speculativo e immediatezza simbolica del rito di per sé non riguarda solo il capitolo dell'eucaristia, ma investe tutta la riflessione sui sacramenti. Afferma S. Ubbiali: «Per una lettura appropriata della realtà del sacramento occorre postulare il primato del ricorso alla pratica ecclesiale. Poiché la Chiesa unicamente nella celebrazione conquista e percepisce ciò che il sacramento di sua natura è, la teoria del sacramento deve procedere dal rimando all'atto pratico».²⁹

Quindi, «per ritus et preces», che poteva sembrare semplicemente come una indicazione di metodo catechistico, è divenuta una prospettiva di metodo nell'indagine teologica sui sacramenti, per passare poi alla riflessione teologico-sistematica che sta conoscendo una ripresa di interesse per il dato rituale come elemento fondamentale per il rapporto del cristiano con il suo Signore.

²⁷ Cfr. A. Grillo, *Rito*, in: G. Barbaglio – G. Bof – S. Dianich, (a cura), *Teologia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 1311-1336, qui p. 1333.

²⁸ D. Mosso, *Celebrare l'eucaristia: significato e problemi della dimensione rituale*, «Rivista liturgica», 69(1983), p. 583.

²⁹ S. Ubbiali, *Liturgia e sacramento*, «Rivista liturgica», 75(1988), p. 314.

3. Conclusione

Al termine di questa pur incompleta disamina della SC non possiamo che concordare con il giudizio di un liturgista italiano, attivo protagonista nell'opera della riforma: Pelagio Visentin. Egli dichiarava che il primo grande merito della riforma liturgica è quello di esserci stata: dopo tanti secoli di immobilismo aver avuto il coraggio di attuare una riforma così imponente, che ha messo mano a tutto, da capo a fondo, sembra un grandissimo fatto storico.³⁰ Sì, l'evento conciliare, la Costituzione liturgica e la riforma che ne è seguita sono stati grandi fatti storici, che hanno profondamente rinnovato il volto della Chiesa e la sua azione in mezzo agli uomini e alle donne del nostro tempo.

Detto questo, senza enfattizzazioni, possiamo affermare che molto si deve proprio al primo documento approvato dall'assise conciliare, che ha costituito un momento di arrivo di una lunga riflessione, ma anche e soprattutto un punto di partenza per nuovi e, in alcuni casi, inaspettati sviluppi.

La circolarità e il reciproco rimando tra dottrina della rivelazione e impostazione storico-salvifica della SC; l'ecclesiologia di comunione, attenta alla realtà della Chiesa locale; il fervore di studio e di diffusione della conoscenza della parola di Dio tra il popolo cristiano, grazie anche alla sua abbondante presenza nell'azione celebrativa; la riscoperta del rito, non come «vuote cerimonie», ma come linguaggio per fare esperienza del mistero di Dio e per custodire la priorità dell'agire di Dio sull'agire dell'uomo sono meriti che sicuramente dobbiamo ascrivere alla Costituzione liturgica conciliare e a coloro che in questi quarant'anni ne hanno approfondito la conoscenza e proseguito il cammino.

Certo, non tutto ciò che in questi decenni è stato fatto è positivo o ha prodotto quello che ci si aspettava; non sempre la riforma liturgica è stata correttamente applicata; non sempre nei documenti applicativi della SC è possibile trovare la stessa ispirazione e un coerente sviluppo. Riteniamo però che il cammino della riforma vada interpretato e proseguito secondo quanto suggerito dal Card. Arinze, Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, che recentemente, nell'incontro europeo dei Segretari nazionali di liturgia, ha affermato che lo scopo dei documenti normativi pubblicati in questi decenni è per la continuazione del rinnovamento liturgico. Si può dire «che il loro scopo è stato quello di sollecitare il rinnovamento della liturgia, incoraggiando quegli elementi positivi che sono emersi at-

³⁰ Cfr. P. Visentin, *Incidenza della riforma liturgica nella nuova impostazione pastorale*, «Rivista liturgica», 61(1974), pp. 73-87.

traverso l'ispirazione dello Spirito Santo durante il corso dei quarant'anni passati e, al tempo stesso, di stabilire i principi chiari, formulati sull'esperienza maturata, che spinge in avanti il cammino per quel rinnovamento liturgico voluto dai Padri del Concilio Vaticano II».

Povzetek: Angelo Lameri, Teološko razmišljanje o bogoslužju. Presoje štirideset let po razglasitvi konstitucije o bogoslužju

Omenjena razprava ob 40-letnici konstitucije o bogoslužju *Sacrosanctum concilium* omogoča vnovično branje konstitucije v luči razvoja, ki sta ga teološko razmišljanje in udejanjanje liturgične preнове ustvarila. Vse od razmišljanja cerkvenega učiteljstva in pomembnih strokovnjakov je moč individualizirati nekatere pomembne vsebine v redu kasnejšega razvoja koncilskih dokumentov in teološkega razglabljanja. Med drugim lahko navedemo naslednje: 1.) vzajemno sklicevanje med naukom o razodetju in zgodovinsko-odrešensko zasnovo konstitucije o bogoslužju; 2.) razvoj občestvene ekleziologije, pozorne do stvarnosti lokalne Cerkve, začeni od bogoslužnega obhajanja, ki ima za subjekt občestvo, ki obhaja; 3.) gorečnost za proučevanje in oznanjevanje Božje besede med krščanskim ljudstvom, kjer gre zahvala bogato pogrnnjeni mizi Božje besede v bogoslužju; 4.) odkritje obreda, sicer ne v luči nekih ceremonij, ampak odkritje obreda kot lastnega jezika, ki mi omogoča posebno izkustvo Božje skrivnosti in prednost Božjemu in ne človeškemu delovanju. Skratka, spominjati se tako pomembne obletnice pomeni zavedati se vnovič ključnih principov konstitucije o bogoslužju, ki so nam spodbuda pri prenovi bogoslužja v duhu cerkvenih očetov, ki so si preнове bogoslužja posebej želeli.

Ključne besede: koncil, konstitucija, bogoslužje, odrešenska zgodovina, Cerkev

Summary: Angelo Lameri, Theological Reflection on Liturgy. Forty Years after the Promulgation of the Constitution on the Sacred Liturgy

The treatise on the occasion of the 40th anniversary of the Constitution *Sacro-sanctum Concilium* deals with a new reading of the Constitution in the light of the development of the theological thought and the bringing of liturgical renewal into action. On the basis of the Church's Magisterium and the thought of important experts it is possible to establish some emphases in the later development of the documents of the Vatican Council and of theological reflection: 1) the mutual references between the teaching on revelation and the historical-redemptive basis of the constitution on liturgy; 2) the development of community ecclesiology that pays attention to the reality of the local church beginning with the liturgical celebration having the celebrating community as the subject; 3) the eagerness to study and preach God's word among the Christian people, which is largely due to the richly set table of God's word in the liturgy; 4) the discovery of ritual not as a ceremony but as a language of its own, which makes possible a special experience of the Divine mystery and gives God's action priority over the human one. Thus, to remember such an important anniversary means to repeatedly become aware of the key principles of the Constitution on the Sacred Liturgy as an incentive to renew the liturgy in the spirit of the Church Fathers.

Key words: Vatican Council, constitution, liturgy, history of redemption, Church

Pluralizem v Evropi?

Letna konferenca *Societas ethica*
Zavod sv. Stanislava, Ljubljana-Šentvid, 25.-29. avgust 2004

Najprej nekaj besed o združenju *Societas ethica*. Evropsko združenje za raziskave v etiki (European society for research in ethics) *Societas ethica* je na letni konferenci v Ljubljani obhajala 40-letnico svojega obstoja. Ustanovljena je bila leta 1964 v Baslu, in sicer na pobudo teologa Hendrika von Oyena. V prvih letih najdemo med njenimi člani tudi teologe, na primer Franza Böckleja, Arthurja Richa, Dietricha Ritschla, Nielsa Hansena Søeja und Gustava Wingrena. Danes šteje *Societas ethica* nekaj več kot 270 moralnih filozofov/filozofinj in teologov/teologinj iz 20 držav. V začetku je značaj združenja zaznamoval dialog med katoliškimi in protestantskimi teologi, danes pa so v ospredju zanimanja vsa moralnofilozofska vprašanja. *Societas ethica* razume samo sebe kot forum izmenjav znanstvenoraziskovalnega dela, idej in izkušenj različnih filozofskih in teoloških izročil. Zato spodbuja k znanstvenemu delu ter k sodelovanju raziskovalce in raziskovalke iz različnih dežel, da bi prerasli ideološke, politične in verske meje. V *Societas ethica* imajo svoje mesto tako analitična filozofija kakor tudi kontinentalna filozofska izročila.

V *Societas ethica* sta danes dva uradna jezika, angleški in nemški. To velja tako za letne konference kakor tudi za publikacije, ki jih izdaja *Societas ethica*. Drugi jeziki, zlasti francoščina ter mediteranski jeziki, so dobrodošli, vendar so za mnoge nerazumljivi in ne veljajo za uradne jezike.

Societas ethica organizira vsako leto en kongres, t.i. letno konferenco, običajno konec avgusta. Takrat se lahko konference udeleži največ članov. Konferenco sicer oblikuje vodilna tema in vsaj pet predavanj, ki jih izvajajo povabljeni gostje, nič manj pomembna oblika dejavnosti pa niso prispevki članov, ki so k sodelovanju povabljeni približno osem mesecev pred konferenco, da oddajo svoje predloge. Štiri mesece pred konferenco predsedstvo družbe odloči, katera predavanja (*call for papers*) se bodo tudi dejansko izvajala. Vodilna tema je vedno taka, da se vsaj v nekem smislu nanaša na osnovno etično orientacijo, v zadnjih letih pa stopajo v ospredje tudi dileme s področja praktične oziroma aplikativne etike. *Societas ethica* vsako leto izda zbornik predavanj s konference. Od leta 1998 *Societas ethica* v povezavi s Kluwer Academic Publishers izdaja revijo *Ethical Theory and Moral Practice*.

Sprotne informacije je mogoče najti na spletni strani (<http://www.societasethica.info/>). Trenutno predsedstvo *Societas ethica* je na univerzi v Erlangenu. Vodi jo Hans G. Ulrich s sodelavci. Letno konferenco v Ljubljani je poleg predsedstva in Teološke fakultete UL (pokrovitelj konference) organiziral tudi Zavod sv. Stanislava v Ljubljani-Šentvid.

Za Konferenco v Ljubljani so se odločili v Sigtuni na Švedskem, kjer je *Societas ethica* zasedala leta 2003. Tega leta je bilo izvoljeno novo predsedstvo, ki je imelo velike težave pri izbiri vodilnih referentov. Program konference je bil dokončan šele v začetku julija 2004, kar je pomenilo manjša sredstva sponzorjev. Med organizatorji iz tujine je poleg tega prevladoval nek strah pred »Vzhodom«, ki se je kasneje izkazal za neutemeljenega. Celo nasprotno: konferenca je odlično uspela in s tem prekrila nekatere senčne strani tako organizatorja kakor tudi okolja, v katerem se je odvijala.

Želja, naj bi s temo o pluralizmu konferenca stopila na tla neke države, ki bo (je) to leto postala članica EU, je narekovala, da se je v naslovu *Pluralizem v Evropi?* zapisal tudi vprašaj. To sicer ni pomenilo, da je bil dvom vodilni motiv konference, pač pa približek nekaterim (trem) področjem, na katerih je bilo mogoče bolj ali manj zanesljivo registrirati dinamiko vprašanj, ki se nanašajo na preseganje meja oziroma na njihovo občutenje.

Konferenca je potekala v Zavodu sv. Stanislava v Šentvidu od srede, 25. avgusta, do nedelje, 29. avgusta. Po pozdravih in formalnem začetku konference je uvodno predavanje imel Edvard Kovač iz Ljubljane. Govoril je o filozofiji pluralizma in o pluralizmu kot filozofiji, in sicer z vidika sodobnih francoskih mislecev Ricoeurja in Levinasa.

Prvi dan konference je bil posvečen pluralizmu na področju prava (One Law?). Uvodno plenarno predavanje je imel Bojko Bučar iz Ljubljane (*Issues on the Rule of Law within and outside the European Union*). Govoril je o pomenu prava v EU in zunaj nje. Oblikovanje pravnih standardov je pomembno, ker pravo izraža skupne vrednote v kaki družbi. Samoumevno se zdi, da je enakost vseh s pravnega vidika najvišje merilo pravičnosti, vendar je to načelo skoraj nedosegljiv ideal. Ne glede na to, da je pravo v službi ljudi, to je: varuje posameznika pred družbo, je treba na sedanji razvoj prava in seveda zlasti na možnosti ene same pravne doktrine v EU gledati kot na urejanje odnosov med posamezniki in skupinami celotne družbe.

Sledilo je šest naročenih predavanj, od katerih so istočasno potekala tri. Poslušati je bilo mogoče največ dve predavanji. Svoje teme so predstavili Norbert Campagna iz Luxemburga (*Weltanschaulicher Pluralismus als Herausforderung für die Erziehung der jungen Europäer*), H. W. Sneller iz Leidna (*Pluralität der Meinungen und die Gottesidee*).

Religiöse Motivierung der Gewissensfreiheit in Spinozas Theologisch-politischem Traktat), Wahe H. Balekjian iz Glasgova (*The Promotion and Protection of Pluralism in the Enlarged European Union*), Lovro Šturm iz Ljubljane (*Soziokulturelle und ethische Voraussetzungen der modernen freiheitlichen demokratischen Gesellschaft*), Peter Rijpkema iz Utrehta (*Can 'One European Law' Be Based on Shared Legal Convictions?*) ter Anton Wedder iz Tilburga (*The Practical Moral Need for Universalism*). Popoldne tega dne so člani projektnih skupin najprej predstavili potek nekaterih znanstvenih projektov, in sicer najprej Mihai. D. Grigore iz Romunije, ki sodeluje v projektu *Die Ehre und die Gesellschaft. Der mentale Umbruch in den Gottesfriedensbewegungen des 9.-11. Jahrhunderts* (poteka na univerzi v Erlangenu), Stefan Steiff iz Züricha, ki sodeluje v projektu *Kirchenfinanzen in der pluralistischen Gesellschaft. Die finanziellen Grundlagen der reformierten Kirchen in der Schweiz und ihre Problematik*, in Mette Ebbesen iz Aarhusa, ki sodeluje v projektu *Beauchamp & Childress' Bioethical Theory is Base on an Unexplored Common Morality Thesis*, po pavzi pa je sledilo sedem predavanj iz seznama tem, ki jih je razpisala *Societas ethica*: H. Joachim Türk iz Nürnberga (*Universalismus und Partikularismus. Politische, kulturelle und ethische Di- und Konvergenzen*), Jan Jans iz Tilburga (*Beneath the Headscarf*), Elke Schwinger iz Münchna (*Die Identität Europas: Eine Aufgabe moderner Zivilgesellschaften*), Pico Ocoleanu iz Romunije oz. iz Erlangena (*Europas Patria. Zur näheren Bestimmung eines kritischen Konzeptes des Politischen*), Marcus Babo iz Luzerna (*Das vereingite Europa und die Flüchtlinge*), Stefan Heuser iz Erlangena (*Wie aus Babylon Europa wird – Politisches Handeln in der verwalteten Welt*) in Anne Mette Fruelund Andersen iz Aarhusa (*Pluralism and the prospects for a Common Morality*).

Drugi dan konference je potekal na témo enega tržišča (*One Market?*). Plenarno predavanje na to temo je imel Paul Dembinski iz Ženeve (*The level playing field principle and pluralism in economic life*). Predstavil je nekaj običajnih zmot spričo velikih multinacionalnih podjetij in poudaril prednosti velikih grupacij in soodvisnih podjetij. Nato so nastopili štirje vabljeni predavatelji, po dva istočasno. Najprej je predaval Gerhard Kruij iz Hannovra (*Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung sozialetischer Ziele?*); hkrati je potekalo predavanje Gotlinda Ulshöferja iz Arnoldshaina (*Corporate Social Responsibility, new Governance-Structures and Economic Pluralism in the EU – Is an Ethics of Responsibility adequate?*). Frans Brom iz Utrehta in Volkert Beekman iz Den Haaga sta imela predavanje *Corporate Social Responsibility in a Pluralist Market. The European Food Market as an Example*. Hkrati je potekalo predavanje Jo-

hannesa Euricha iz Bochuma in Alexandra Brincka iz Bayreutha (*Pluralismus als Herausforderung der Ökonomie. Überlegungen zum Ausgleich pluraler Stakeholderansprüche durch normatives Stakeholdermanagement*). Popoldne tega dne so udeleženci konference obiskali Univerzo v Ljubljani in se srečali z rektorjem prof. dr. Jožetom Mencingerjem, za tem pa so si ogledali staro Ljubljano. Zvečer tega dne je *Societas ethica* uradno obhajala 40-letnico obstoja, in sicer s koncertom, slovesnejšo večerjo ter spomini in načrti za prihodnost združenja, o čemer so govorili še živeči nekdanji in sedanji predsednik združenja.

Sobota je bila posvečena kulturi (*One Culture?*) Naslov z vprašanjem je spet hotel predvsem opozoriti na nekoliko zapostavljeno tematiko v Evropi, zlasti ob njeni širitvi. Uvodno plenarno predavanje je imel Bojan Žalec iz Ljubljane (*Cultural Dimensions of European Unity*). Sledil je nastop vabljenega predavatelja Christopherja Mandrija iz Berlina (*Christlicher Beitrag zur Einheit Europas. Überlegungen zu Möglichkeiten und Grenzen aus theologisch-ethischer Sicht*) in Erica Ettema iz Amsterdama (*The changing European culture and the problem of suffering from loneliness in relation to end of life situations*) ter Angele Roothaan iz Amsterdama (*Personal Identity and the question of culture*) in Donald Loose iz Tilburga (*Intercultural universalism. Some remarks on Edmund Husserls Concept of Europe*). Ta predavanja so potekala istočasno. Drugo skupino vabljenih predavanj, ki so prav tako potekala sočasno, je začela Susan Frank Parsons iz Cambridgea (*The Need in the Question of Pluralism*); sledil je Peter Dabrook iz Marburga (*Zwischen kultureller Praxis und transpartikularer Geltung. Der Beitrag religiöser Ethiken in der Gestaltung eines vernünftigen und doch bindungsfähigen Pluralismus*), Thim Heysee iz Bruxellesa (*Pluralism, objectivity an history in ethics. A study of Bernard Williams' relativism*) in Benjamin Taubald z Dunaja (*Eine neue europäische Zivilreligion? Mit Habermas und Derrida in die 'postsekuläre Gesellschaft*). Popoldne tega dne so nastopili še trije predavatelji, in sicer s prispevki na teme, ki jih je razpisala Societas ethica: Constantinos Athanasopoulos iz Aten (*The ethical Problem of Sensus Communis Philosophicus: Reflections on McKeon*), Margot Lunnon iz Exetra (*Stories, Saints and Ethics*) in Ulla Schmidt iz Osla (*Church-organisation and common values*). Popoldne tega dne je sledila še skupščina združenja z evalvacijo in načrtovanjem prihodnjih konferenc.

Konferenca se je uradno končala v nedeljo, 29. avgusta 2004 z mašo in zasedanjem razširjenega predsedstva.

Konferenca je odlično uspela, čeprav jo je v pripravljalnem obdobju spremljalo kar nekaj težav. Prva je bila že ta, da je bilo (pre)malo časa za pravočasno organizacijo ter pravočasno vlogo za morebitna državna sredstva pri izvedbi konference. Kasneje se je pokazalo, da so nekateri referenti, ki so že obljubili sodelovanje, odstopili, ker so se bali priti v Ljubljano. Program je tako bil »začasen« tako rekoč do zadnjega dne. To je imelo hude posledice pri iskanju sponzorjev, saj je za to zmanjkalo časa. K sreči je vse potekalo pod eno streho, tako da stroški niso šli preko roba.

Kljub določenemu strahu, ki je povezan z geografskim položajem Slovenije, je velika večina udeležencev menila, da je bila to ena boljših konferenc tako po znanstveni kakor tudi po družabni plati. *Societas ethica* bo do naslednje konference, ki bo leta 2005 v Salzburgu, pripravila zbornik predavanj.

Anton Mlinar

XXVI. evropski teden v Gazzadi (31. 8. do 4. 9. 2004)

Pod okriljem Ambrozijanske ustanove Pavla VI. (Fondazione Ambrosiana Paolo VI) in Katoliške Univerze Jezusovega Srca iz Milana ter s podporo pokrajine Lombardije je bil od 31. avgusta do 4. septembra 2004 v Gazzadi pri Milanu organiziran XXVI. evropski teden, namenjen preučevanju verske zgodovine posameznih evropskih narodov. Po drugih narodih (Rusih, Poljakih, Čehih in Slovakih, baltskih narodih, Angležih in Madžarih) so tokrat bili na vrsti Slovenci in Hrvati, kot del načrtnega in sistematičnega spoznavanja skupnih korenin različnih evropskih narodov. Po zamisli pobudnikov gre za srečanja, s katerimi želijo pomagati pri odkrivanju izvirnosti prispevkov posameznih narodnih skupnosti k oblikovanju nove evropske skupnosti in njene miselnosti; začetek takšnega procesa pa je poznanje lastne zgodovine. V skladu z načrtom organizatorjev bo pri obravnavanju verskega izročila v balkanskem prostoru v letu 2005 pozornost namenjena pravoslavnim narodom, predvsem Srbom in Bolgarom, v nadaljevanju bo prišla na vrsto še muslimanska skupnost. Ob sodelavcih iz okolja (iz Ljubljane M. Špelič, iz Zagreba F. Šanjek) je bil znanstveni koordinator srečanja akademik prof. Sante Graciotti, ugleden poznavalec verske zgodovine pri Slovanih. Ustrezno s prvotno zamislijo ustanove in vsem njenim dosedanjim delom se je Ambrozijanska ustanova zavzemala, da bi pri pripravi tedna bili vključeni vsi pomembni vidiki življenja obeh narodov, kot je to bilo doslej pri obravnavanju verske in splošne zgodovine drugih narodov. Ker pa je pri pregledu zgodovine obeh narodov odigrala bistveno vlogo katoliška religiozna identiteta in je le-ta temeljna vsebina historiografije, je v pripravi tedna veljala večja pozornost prav verskim vsebinam zgodovine obeh narodnih skupnosti.

Na začetku srečanja je bila poudarjena beseda papeža Pavla VI., pobudnika Ambrozijanske ustanove: »Kar predvsem daje zgodovini dostojanstvo, je njen namen: teži po resnici in je v službi resnice.« Potem ko je papež v enem svojih nastopov poudaril pomen človeka kot posebnega cilja zgodovinskega raziskovanja, velik vpliv socialnih, političnih in gospodarskih dejavnikov, je podčrtal pomen duhovnih in moralnih gibanj, verskih tokov, ki so zaznamovali ustanove, način življenja in civilizacije. »Ni mogoče ne priznati v tem svetu idej globok in trajen odtis, ki ga je na človeštvo in na družbo pustilo krščanstvo v teku dvajsetih stoletij svoje zgodovine, kjer je lahko razvilo svoje dejavnosti.

Cerkev, ki po svoji naravi ni navezana na nobeno kulturo, je lahko sprejela in posvetila v vsaki kulturi vse tisto, kar je le-ta imela najboljšega. Uvajanje vere in krščanskih navad se je pokazalo kot prvovrstni dejavnik civiliziranja, ki je odločilen za kulturni, človeški in moralni dvig oseb in ljudstev. Postopno prodiranje krščanskega oznanila med ljudstva starega in novega sveta predstavlja, in to ne more nihče zanikati, enega najbolj zanimivih in bogatih poglavij velike človeške avanture.«¹ V uvodnem nastopu je mons. Giuseppe Colombo v vlogi predsednika stalnega odbora Ambrozijanske ustanove Pavla VI. poudaril, da hočejo 'evropski tedni', ki jih ta ustanova organizira že 25 let, prispevati k afirmaciji in k boljšemu poznanju evropskih krščanskih korenin, o katerih ne moremo dvomiti. Problem njihovega priznanja je 'političen' in ne zgodovinski (kar se je na začudenje mnogih znova pokazalo ob dolgih razpravah o vsebini preambule prihodnje Evropske ustave in ob izključitvi izrecne omembe krščanskih korenin evropske civilizacije).

Želja organizatorjev, da bi v tradicionalne tedne seznanjanja z verskimi temelji evropske družbe vključili balkansko področje, so zaradi veliko različnih jezikov, kultur in verskih skupin, prvotni enotni načrt razdelili na več sklopov. V prvega so uvrstili srečanje italijanskih kulturnikov in učiteljev srednjih šol (verske tedne namreč Katoliška univerza iz Milana priznava kot trajne oblike izobraževanja učiteljev), s slovenskim in hrvaškim kulturnim in verskim prostorom. Trije tedni, pripravljene v letih od 2004 do 2006, naj bi pokazali vso raznoliko duhovno, kulturno in versko podobo sveta, ki ga zahodna Evropa obravnava kot balkanski. Pozornost bo seveda veljala verski razsežnosti teh narodov; zaradi prevladujočega mesta katoliške Cerkve v zgodovini Slovencev in Hrvatov je bila na tokratnem tednu v ospredju njena vloga in njen pomen pri razvoju narodnih ustanov. Sinhron pregled pomembnih obdobj in pojavov pri obeh narodih je pokazal zanimivo in razgibano dogajanje na vzhodni obali Jadranskega morja vse od prvotnega pokristjanjenja do današnjih dni.

Najstarejši zgodovini krščanstva v tem prostoru so veljala tri predavanja. G. Cuscito, predavatelj s tržaške univerze, je orisal krščanstvo v rimski provinci Dalmaciji in v alpsko-jadranskem prostoru v pozni antiki. Predavatelj je poudaril vpliv, ki sta ga pri nastajanju krščanskih skupnosti v tem prostoru imela metropolitanska sedeža v Ogleju in Solinu. Sodelavka hrvaškega inštituta v Rimu J. Neralić je spregovor-

¹ V svojem nastopu pred Mednarodnim odborom zgodovinskih znanosti (Comitato Internazionale di Scienze Storiche) 3. junija 1967 je papež Pavel VI. spregovoril o tem, kar predstavlja v očeh Cerkve dostojanstvo zgodovine. Prim. Insegnamenti di Paolo VI, vol. V(1967), str. 278-283 passim.

ila o naselitvi Hrvatov na njihovem ozemlju ter proces prvotnega srečanja s krščanstvom, pri čemer je opozorila na vrsto vprašanj, ki nastajajo zaradi molka najstarejših pričevanj o prihodu Hrvatov in o začetkih širjenja krščanstva med njimi. O prihodu in pokristjanjenju Slovencev, o vlogi misijonskih središčih Ogleja in Salzburga ter izvirnosti misijonske akcije, ki so jo izvajali irski misijonarji, je predaval M. Špelič s Teološke fakultete v Ljubljani. Štiri prispevke so predavatelji namenili obravnavanju srednjeveške verske zgodovine na tem področju. Cerkvenemu in kulturnemu kontekstu hrvaškega glagoljaštva je svoje predavanje posvetil J. Bratulić iz Zagreba. V prispevku je opozoril na poseben pomen, ki ga je le-to imelo pri Hrvatih v času, ko je Evropo in Slovence zajela reformacija, ki pa v hrvaški duhovni prostor ni močneje posegla. Uporaba ljudskega jezika v bogoslužju je hkrati pomenila izvirno obliko obhajanja liturgičnih srečanj in izjemo v takratnem povsem latinsko usmerjenem svetu; po tem so Hrvatje za več stoletij prehiteli drugi vatikanski zbor. J. Faganel s Slovenske akademije znanosti in umetnosti je predstavil brižinske spomenike kot pomembne priče jezikovne in verske zgodovine slovenskega prostora ter najstarejši dokument, ki potrjuje evropske krščanske temelje Slovencev. Srednjeveški samostani, njihova razširjenost v slovenskem prostoru ter ukoreninjenje krščanstva in evropske kulture v slovenskem prostoru je bila tema prispevka M. Benedika s Teološke fakultete v Ljubljani. Predavanje je pokazalo na izredno intenzivne stike slovenskega prostora z drugimi deli Evrope. Pri tem so imeli osrednje mesto člani redovnih skupnosti in delo, ki se je odvijalo v samostanskih skriptorijih. Hierarhično Cerkev, redovne skupnosti, svetost in verski nauk med Hrvati v srednjem veku je predstavil S. Kovačić s splitske univerze. Tu je posebej opozoril na vlogo šolskega sistema, ki se je oblikoval ob katedralnih cerkvah ter pod okriljem mendikantskih redov (med temi so imeli prvo mesto dominikanci). Heterodoksnim srednjeveškim gibanjem v hrvaškem prostoru, to je 'krstjanom' v Bosni in dualistom v severni Italiji, je svojo obravnavo namenil hrvaški akademik dominikanec F. Šanjek, tudi sicer najboljši poznavalec teh pojavov v evropskem prostoru. Pokazal je na obsežne stike, ki jih je bosanski prostor, kjer so se razširili 'krstjani', imel s katarskimi skupinami v Dalmaciji in v Lombardiji ter s patareni, ki so se ustalili v mnogih delih Evrope. Od napovedanih predavanj, ki so obravnavala srednjeveško zgodovino, je moral izpasti tudi prispevek S. Čošića iz Zagreba o knjižnicah, šolah in hrvaškem verskem slovstvu v 15. in 16. stoletju.

Oris temeljnih vsebin protestantske reformacije med Slovenci ter trajnemu pomenu kulturnega dela, ki so ga opravili slovenski protestanti, je podal B. Kolar. Delo, ki so ga opravili hrvaški frančiškani pri ohranjanju krščanstva v Bosni v času turške okupacije, je predstavil V.

Kapitanović z univerze v Splitu. Skopo ohranjeni dokumenti kažejo, da je manjšim bratom uspelo pridobiti izvorno mesto v muslimanski družbi, celo neke vrste priznanje s strani turških oblasti, kar jim je omogočilo, da so ostali s katoliškim prebivalstvom in ohranjali navzočnost katoliške skupnosti na ozemlju, ki je prišlo pod neposredno sultanovo oblast. O delu za ponovno uveljavitev katolištva na Kranjskem s poudarkom na delu škofa T. Hrena ter spremljajoči razcvet katoliške kulture in umetnosti v istem času je predaval M. Ambrožič z ljubljanske Teološke fakultete. Hrenovega prispevka pri razcvetu umetnosti, kar je bilo v prvi vrsti v službi katoliške prenove, tako v njegovem času kot v naslednjih obdobjih ni mogoče spregledati; različne interpretacije škofove vloge ne zmanjšujejo njegovega pomena na tem področju. Analizi vpliva janzenizma in jožefinizma na versko življenje med Slovenci in Hrvati je bilo po programu organizatorjev namenjeno predavanje E. F. Hoška z Reke.

O Cerkvi ter njenem mestu pri narodnem dozorevanju Slovencev in Hrvatov v 19. stoletju in mestu, ki sta ga pri tem imela škofa J. Strossmayer in A. M. Slomšek, je predaval S. Slišković, predavatelj na zagrebški univerzi. Pri obeh protagonistih narodnega preporoda je izstopala sposobnost povezovanja nacionalnih teženj in želje po neodvisnosti s katoliškim univerzalizmom. Škof Slomšek je ob tem izstopal kot pastir in pedagog, škof Strossmayer kot intelektualec in politik. Hkrati s poudarjanjem narodnih teženj in z delom za ustanovitev pomembnih narodnih ustanov sta branila Cerkev pred liberalnimi vplivi, ki so prihajali iz istih nemških ter madžarskih središč.

Pregledu temeljnih značilnosti življenja Cerkve in verskemu življenju nasploh med Hrvati in Slovenci v jugoslovanski monarhiji na predvečer komunistične revolucije (to je med leti 1918 in 1945) je svojo pozornost namenil T. Vukšić iz Sarajeva. Opozoril je na novo versko okolje, v katerem se je znašla katoliška skupnost, ter na njen brezpravni položaj, kar je trajalo vse do propada monarhije. Čas po drugi svetovni vojni sta v svojo obravnavo vključila dva predavatelja. R. Morozzo della Rocca iz Rima je spregovoril o krščanskem življenju, mučeništvu in svetosti pod komunistično oblastjo; Z. T. Tenšek s Teološke fakultete v Zagrebu pa je svojo pozornost namenil pregledu vplivov, ki jih je v slovenski in hrvaški kulturni prostor prinesel drugi vatikanski cerkveni zbor ter značilnostim katoliškega ekumenskega delovanja, kot se je kazalo v cerkvenem tisku med Hrvati in Slovenci, predvsem v *Glasi koncila* in v *Družini* ter iskanju sprave po srbsko-slovensko-hrvaških vojnih spopadih.

Bistveni sestavni del vsakodnevnih vsebinskih sklopov in predavanj so bile razprave, ki so jim sledile. Pri tem so dobili posebno vrednost prispevki koordinatorjev srečanja. Šlo je namreč za diskusijske prispev-

ke dobrih poznavalcev slovenskega in hrvaškega versko-kulturnega prostora ter zgodovine obeh narodov. Skupaj s študenti na podiplomski stopnji, ki so se suvereno vključevali v razprave, so takšni trenutki bili priložnost za seznanjanje z raziskovalnimi projekti, ki so v teku na različnih italijanskih univerzah ter o objavah, ki so jih napovedovale različne založniške hiše.

Svojevrstna obogatitev srečanja je bil ogled zgodovinskega jedra Milana, milanske stolnice in prostorov, povezanih z delovanjem dveh uglednih meščanov, sv. Ambroža in sv. Karla Boromejskega. Udeležence zborovanja so sprejeli tudi najvišji predstavniki Katoliške univerze v prestolnici Lombardije, saj je univerza programe, ki jih pripravlja Ambrozijanska ustanova, vključili v redne oblike dopolnilnega izobraževanja pedagoških delavcev. Ob tem obisku univerzitetnih prostorov in srečanju z akademskimi oblastmi so se udeleženci seznanili s poslovanjem katoliške zasebne univerze in raznovrstnimi študijskimi programi, ki jih univerza ponuja.

Stalna sestavina evropskih tednov verske zgodovine je možnost, da se predavanj udeležujejo študentje, ki se pri svojem delu specializirajo za zgodovino posameznih kulturnih krogov, tokrat slovenskega in hrvaškega. Organizatorji vsako leto ponudijo deset prostih in brezplačnih mest. Trajen pomen vsakoletnemu srečanju daje objava zbornika. V zbirki dosedanjih objav je izšlo že 16 zvezkov; v tekočem letu se bo nov zvezek predstavil kot oris krščanstva v slovenskem in hrvaškem prostoru.

Bogdan Kolar

Konferenca moralnih teologov v Innsbrucku (2. do 4. 1. 2005)

Innsbrucker Kreis, kakor se tudi imenuje novoletna konferenca nemško govorečih moralnih teologov, ima približno četrstoletno zgodovino. Z njo so začeli znani innsbruški moralisti iz jezuitskega reda, kasneje pa je delo organizatorja prevzel Inštitut za sistematično teologijo innsbruške teološke fakultete. Nima značaja združenja, ampak je bolj druženje. Čeprav gre za konferenco nemško govorečih moralnih teologov, je udeležencev iz Nemčije le za vzorec; na splošno pridejo kolegi in kolegice z vseh teoloških fakultet in teoloških visokošolskih ustanov iz Avstrije, večina kolegov iz Švice, nekaj udeležencev iz Češke, Hrvaške in Slovenije pa morda samo spominja na nekdanje meje Avstrije.

Naslovna téma letošnjega *Innsbruškega kroga* je bila *Evolucijska teorija in ekumenska stvarjenjska etika (Evolutionstheorie und ökumenische Schöpfungsethik)*. Pravi prevod zadnje besede je bil možen šele po predavanjih, ki sta jih pripravila arhimandrid prof. dr. Kyrillos Katerelos iz Aten in prof. dr. Ulrike Link-Wieczorek iz Oldenburga. O tem kasneje.

Evolucijsko teorijo oziroma *Izvor in evolucijo vesolja (Ursprung und Evolution des Universums)* nam je z naravoslovnega vidika predstavil prof. dr. Gerhard Haszprunar iz Münchna. Je predstojnik zoološke državne zbirke in predavatelj na oddelku za biologijo münchenške univerze. S predavanjem je pokazal sedanjo raven znanja v naravoslovnih znanostih in v čem je ta lahko izziv za teologijo in teologe. V predavanju je predvsem predstavil »drugačno« branje evolucije stvarstva. Zasnoval ga je na majhnih presenečenjih, na primer na tezi, da je mikrofizikalno naključje (nedoločenost) v resnici naravni zakon, čeprav je vedno tudi naključje, na tezi, da je nedoločenost (na mikrofizikalni ravni) omejena svoboda stvarstva na vseh ravneh obstoja oziroma razvoja stvarstva itn. Predavatelj je menil, da je to toliko težje razumeti, kolikor očitnejše je razmerje med temeljnimi fizikalnimi silami oziroma kolikor bolj kričeče je razmerje med elektromagnetizmom, šibko in močno atomsko silo na eni in gravitacijo na drugi strani. Medtem ko se zdi, da so prve tri sile dokazane ali danes vsaj dovolj pojasnjene, je gravitacija zaradi svoje šibkosti nepojasnjena; a fizika ji vseeno »zaupa« zunanje vzdrževanje ustroja sedanjega vesolja. Na osnovi teh podatkov je G. Haszprunar postavil tezo, da so zakoni v naravi ustvarjalni, to je, da omogočajo nekaj novega. To nima nič

opraviti s tem, kako teologija lahko oziroma kako ne sme vstopati na področje naravoslovnih znanosti, niti ne s tem, da bi na temelju znanstvenih spoznanj Boga pojmovali tako ali drugače, pač pa je šel k biološki evoluciji in jo predstavil kot izjemen pospešek v razvoju sveta. Podobno kot je spolno razmnoževanje v biološki evoluciji še enkrat pospešilo razvoj, ga je pred 30 tisoč leti še enkrat pospešilo dejstvo kulture pri *homo sapiens sapiens*. Moderne znanosti so pokazale, da je človekov razvoj (evolucija) nekaj ustvarjalnega in da zakonitosti, ki jim lahko sledimo, sledijo običajnemu vzorcu vzrok-učinek samo na makro področju, na mikro ravni pa je predpostavka o tem apriornem vzorcu napačna.

Predavatelj je na zanimiv način pokazal, zakaj je neumno iskati nasprotja tam, kjer jih ni, in jih ne videti tam, kjer so. Evolucija namreč kaže na to, da je sestavni del stvarjenjskih pravil v stvarstvu tudi igra, uporaba orodja, učenje in posredovanje znanja, zavest (zlasti zavest o krivici) ter (pri človeku) zlasti spoznanje, da je sposoben narediti nekaj dobrega. To so dejavniki, ki gotovo obsegajo tudi naravne zakonitosti, a tako, da pokažejo, da je v evoluciji stvarstva vedno tudi prostor za nedoločenost (indeterminacija), da ni jasne smeri naprej, ampak samo možnost smeri. Odločilno vlogo pri evoluciji stvarstva oziroma pri njenem razumevanju je vedno igral človekov socialni čut, se pravi zavest, da je človek edino bitje na svetu, ki se lahko odloči, da bo svet napravil boljši. Če bi dopuščali, da je možen neposredni božji poseg »mimo človeka«, ne bi zanikali samo dejstva učlovečenja, pač pa tudi svobodo. Je lahko bil potres v JV Aziji neposreden božji poseg v svet? Kako nesmiselno je o tem govoriti, pove že podatek, da je bila neka oblika temeljne svobode dana že materiji od njenega nastanka naprej, in sicer tako, da snov, ki obstaja, ni edino možna, ni določena, ampak je bila prej »možna« in na neki način »priigrana«. Po mnenju G. Haszprunarja je za naravoslovca sedanjega časa, ki sledi teoriji evoluciji in jo dopolnjuje, pomembno, da ga spoznanja o evoluciji vodi k zavesti o etiki, to je k sprejemu možnosti, da je človek na črti evlucijskega vzorca prvo bitje, ki si postavlja vprašanje o tem, kako svet napraviti boljši.

Drugi dan so sledila predavanja, ki so to vprašanje osvetljevala s pravoslavne in s protestantske strani. Arhimandrid prof. dr. Kyrillos Katerelos iz Aten je imel dve polurni predavanji: *Pravoslavna stvarjenjska teologija in moderno naravoslovje (Ortodoxe Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft)* in *Metode in nastavki pravoslavne stvarjenjske etike (Methoden und Ansätze orthodoxer Schöpfungsethik)*, vsakič pa je sledila eno uro trajajoča razprava. V prvem predavanju je gost iz Aten predstavil nekaj okvirnih pojmov pravoslavne stvarjenjske teologije: poudaril je božje stvariteljsko dejanje, božjo negibnost kot posebno obliko božje popolnosti (medtem je vse, kar se

giblje, nepopolno), božjo transcendentnost, troedinost »navznoter« (stvarjenje kot notranje božje dogajanje, ki ne potrebuje oblike, da bi obstajalo), stvarjenje kot dejanje božje svobode, ustvarjenost stvari kot ustvarjalnost (čeprav se ustvarjalnost na stvareh izkaže za nepopolno), razliko med t.i. pojmovnim stvarjenjem (ustvarjanjem besed, »stvarjenja brez oblik«) in čutnim stvarjenjem (z obliko, kar dokazuje nepopolnost ustvarjenih reči), razliko med Stvarnikovo stvarjenjsko voljo (stvarjenje brez oblik) in Stvarnikovim tvornim delovanjem. Pravoslavna teologija se ne vprašuje, kaj o njeni teoriji meni znanost, pač pa poudarja, da stvarjenje ne more obstajati samo iz sebe, da je povod stvarjenja božja beseda (božja moč – *dynamis* – brez moči), božja volja, da nekaj ustvari, in sicer v odnosu s samim seboj (trinitaričnost navznoter). Na temelju nauka Kapadočanov pravoslavna teologija poudarja, da lahko naravoslovje odgovori le na vprašanje, kako je bil svet ustvarjen, da pa le teologija lahko odgovori, kdo je svet ustvaril in zakaj je z odrešenjsko-zgodovinskega vidika treba upoštevati tudi dopolnitev.

Ker pravoslavna teologija več ali manj le dopušča, da naravoslovna znanost govori o tem, »kako« je bil ustvarjen svet, se ji zdi refleksija o tem nepotrebna. Ko je K. Katerelos v drugem predavanju govoril o tem, kako se v teologiji poraja refleksija – če je potreba po refleksiji o stvarstvu ravno etika –, je pokazal na paradoks, s katerim se zadovolji teologija, ko namerava povedati, kaj je zanjo etika, in ko pravi: »Svet je bil ustvarjen iz dobrega, a je pod oblastjo hudega.« Kakor da bi hotel reči: Teologije etika kot taka ne zanima. Na stvarstvo in na stvarjenje človeka gleda z liturgično-evharističnega vidika, ko pravi, da je človek stvar, ki je bistveno povezan s svetom, in da je njegova (etična) naloga spraviti se s stvarstvom, z minljivostjo, ki jo nosi v sebi. Izvirni greh je upor proti minljivosti, ki je človeku tako rekoč prirojena s stvarstvom. Ker je človek božji odsev v svetu, je etično prav to, da se spravimo s stvarstvom, s svojo minljivostjo, in da odkrijemo smisel stvarjenja. Pravoslavna teologija s tem pripoveduje, da Bog odseva v človeku, ne človek v Bogu, in da je temelj »etičnega« v tem, da človek ugotovi, da stvarstvo ni njegova lastnina, pač pa dar božje ljubezni.

V razpravi po predavanju se je potem pokazalo dvoje: prvič, da je etika v pravoslavni teologiji neke vrste ekološka duhovnost, in drugič, da je (stvarjenjska) etika povsem neučinkovita in tudi dejansko namenoma pasivna. Teološka govorica je lepa, na resničnost pa nima nobenega vpliva, saj ga tudi noče imeti. Kot da svet ne bi bil tudi njena naloga! Zdi se, je rekel K. Katerelos, kot da bi imela pravoslavna Cerkev vrtoglavo. To dokazuje tudi podatek, da na teološki fakulteti v Atenah ni niti enega etika. Zato ni mogoče narediti naslednjega koraka in se vprašati: Kaj moram storiti? Pravoslavne Cerkve so

etično in ekološko problematiko tako rekoč prespale. Vendar je na drugi strani treba upoštevati, kar je povedal eden od udeležencev konference, da etika ne reši problema krivde in da bi bilo noro od človeka pričakovati, da bi se v nepopolnem in neodrešenem svetu obnašal kot svetnik. Kaj je torej etika in kakšna je (bi bila) etika, utemeljena na stvarjenju? Najbrž bi lahko na hitro rekli, da »ortopraksija«. Je to, kar je rekel eden od udeležencev, da ravnaš v nasprotju s svojimi interesi in se zavzameš za druge? Ko je eden od razpravljavcev trdil, da so grška stališča v organih EU ena najbolj liberalnih, smo to razumeli, da v grški družbi tudi pravoslavna Cerkev ni občutljiva za družbena, ekonomska in raziskovalna vprašanja.

Popoldne tega dne je Ulrike Link-Wieczorek iz Oldenburga v dveh referatih predstavila najprej teološko-zgodovinska in aktualna težišča v protestantski stvarjenjski teologiji (*Theologiegeschichtliche und aktuelle Schwerpunkte*), v drugem referatu pa temeljne poteze etike, utemeljene na stvarjenjski teologiji, to je o naravni etiki (*Grundzüge eines schöpfungstheologischen Ansatzes theologischer Naturethik*). Poleg običajnih teoloških trditev glede stvarjenja, kot na primer to, da gre za začetno dogajanje v stvarstvu, da ima stvarjenje značaj previdnosti (ta vidik povzroči težave, ko hočemo pojasniti velike naravne nesreče), da Stvarnik ni »zunaj«, temveč je navzoč, vidi protestantska teologija v stvarjenju predvsem človeka pred Bogom (*homo coram Deo*), in sicer predvsem kot hvaležnega za življenje, kot naravno bitje, ki je tukaj in sedaj zadolženo za vse, kar obstaja, kot nekoga, ki se za to, kar obstaja, nenehno zahvaljuje, vedoč, da ni nobenega bitja v svetu, ki bi bilo sposobno vse to ohraniti pri obstoju (Lutrov pomen *creatio ex nihilo*). Skratka, po Lutru je stvarjenje način, kako Stvarnik nagovarja svet; človek je »nagovorjeni«, je sad ljubezni in je hkrati odgovoren za svet. Po Kalvinu je stvarjenje (stvarstvo) *theatrum gloriae Dei*. Medtem ko protestantska teologija razlikuje med naravo in stvarjenjem, pri čemer je narava širši pojem in s čimer hoče izraziti predvsem vidik trajnega stvarjenja (*creatio continua*), poudarja, da je odprtost stvarstva svojski izraz nepopolnosti, še več, da je človek edino bitje, ki se zaveda nepopolnosti. Pri Kalvinu to pomeni, da je cilj stvarjenja Kristus: izpopolnitev stvarstva. Gostja iz Oldenburga je posebej govorila o Barthovi teologiji stvarjenja, se pravi o radikalni naravnosti stvarjenja in odrešenja drugega na drugo, in sicer tako, da je stvarjenje zunanji razlog zaveze, zaveza pa je notranji razlog stvarjenja. Barth je s teologijo stvarjenja poskušal prevesti v običajni jezik to, da Bog živi z ljudmi. Barth je mislil, da je cilj stvarjenja v tem, da je omogočilo Stvarnikov odnos s človekom. Kaj ni nekoliko preveč zahtevno ustvariti na milijarde galaksij samo zato, da bi imel odnos s človekom? Barth je hotel podčrtati pomen božje previdnosti.

V razpravi se je pokazalo, da je šibka točka protestantske teologije v tem, da nima pravega stika s človekovo družbeno in kulturno strukturo, kakor da »zunajbožjega« prostora sploh ni. Četudi je relacijski model stvarjenja lep in na prvi pogled privlačen, je lahko hitro pretiran, ker v njem ni »mostu« k etiki. Eden od udeležencev konference je rekel, da je razlog za medsebojno oddaljenost teoretične in praktične teologije nenazadnje v tem, ker se protestanti bolj zavedajo viharne negotovosti etičnih norm in ker si (katoliška) teologija premalo prizadeva izraziti to, kako negotova je vsaka etika. *Homo coram Deo* zato ni etično vprašanje (kaj ne smeš / je treba storiti), temveč vprašanje orientacije (kdo si).

V drugem predavanju je Ulrike Link-Wieczorek govorila o možnem in o dejanskem vplivu teologije na etično refleksijo. Beseda je tekla o stvarjenju kot obojestranskosti med Stvarnikom in ustvarjenim (človekom). Predavateljica se je naslonila na Moltmannovo pojmovanje evolucije (t.i. ekološko stvarjenjsko teologijo) kot soodvisnosti (*Interdependenz* pomeni več kot soodvisnost), tako da bi bilo stvarjenje (tudi človekova etična ustvarjalnost) nekaj, kar se dogaja v sodelovanju, da je sodelovanje (*Interdependenz*). Človekovo sodelovanje z Bogom se zrcali v odgovornosti do sveta, posebno do živalskega. Opozorila je tudi na ameriško procesno teologijo, ki je v novejšem času poskušala izdelati jezikovni vzorec stvarjenja kot evolucije. Z njim se je hotela izogniti razpetosti med *začetkom* in *creatio continua* ter poudariti, da je etično refleksijo, utemeljeno na stvarjenjski teologiji, mogoče izraziti kot ustvarjanje odnosov. Pokazala pa je tudi na pomanjkljivost procesne teologije, saj ta ne more uporabljati nekaterih standardnih teoloških pojmov. Ko je končno pokazala na Tillichovo pojmovanje bogopodobnosti, to je razpetosti med ontologijo in pripisovanjem (*Zuschreibung*) te v bistvu nerazločljive kvalitete obstoja, je tudi poudarila, da je etični refleksiji, utemeljeni na stvarjenjski teologiji, najbližje t.i. načelo trajnostnega razvoja (*Nachhaltigkeitsprinzip*).

Ko je v torek, 4. januarja, potekala splošna razprava na témo konference, so se udeleženci poskušali zediniti glede vprašanja, kdaj in na kakšen način je teologija sploh kompetentna v etičnih vprašanjih oziroma zakaj ni. Govor je bil o dveh témah, o ekološki etiki oziroma o »etiiki upočasnitve« (D. Mieth) in o stališču teologije do eksplozije prebivalstva. Pokazalo se je tudi, da je glavna etična dilema v tem, da je sodobnik vse manj pripravljen trpeti za svoja kritična stališča. Konferenca je sklenila svoje delo z razpravo o témi prihodnjega srečanja, ki bo v začetku leta 2006.

Norbert Mette, *Katolička pastoralna teologija, Praktična teologija nekoč i danas*, Lepuri-Split 2004, 79 str.

V zbirki »Ravnokotarski Cvit«, ki jo ureja dr. Stipe Nimac, predavatelj pastoralne teologije na Katoliški teološki fakulteti Univerze v Splitu, je v hrvaškem prevodu kot 18. zvezek izšlo delo priznanega nemškega teologa Norberta Metteja *Katolička pastoralna teologija*, s podnaslovom *Praktična teologija nekoč i danas*. Delo, ki po navedbi urednika zbirke še ni izšlo v nemškem jeziku, prinaša pregled zgodovine praktične teologije, vendar tako, da se ne spušča v naštevanje vsega poznaneega iz te zgodovine, ampak se ustavi samo pri pomembnejših smereh in osebnostih. Nakaže le glavne tokove v pastoralni teologiji od njenega začetka dalje in opozori na močnejše vplive nanje. Knjiga je namenjena tako študentom teologije kot teologom, saj zgodovina pokaže tudi na vpliv zgodovinskih tokov na sedanje pastoralne poudarke. Knjiga je lep prispevek k praznovanju 230-letnice, odkar se pastoralna teologija redno predava kot znanstvena disciplina v sklopu teološkega poučevanja.

Po naročilu cesarice Marije Terezije je benediktinski opat Franz Stephan Rautenstrauch (1734-1785) leta 1774 kot ravnatelj teološke fakultete na Dunaju napisal *Tabelarni oris pastoralne teologije*, ki je bil osnova za zače-

tek predavanj te discipline na teološki fakulteti. Pri tem se je naslanjal na delo teologa Jeana Opstreata iz Louvaina z naslovom *Pastor bonus* iz leta 1689. Ta pa je v tej knjigi posegel nazaj v samo apostolsko dobo, zlasti v novozavezne pastoralne spise, ter se posebej posvetil opisu prizadevanj tridentinskega koncila za izboljšanje pastoralne prakse.

Tako je začetek rednega poučevanja pastoralne teologije trdno utemeljen v cerkveni tradiciji od samih začetkov cerkvenega delovanja. Seveda je bilo tedanje poučevanje namenjeno izključno duhovniškim kandidatom. Ti naj bi imeli kot služabniki evangelija temeljno teološko sposobnost presoje v luči evangelija in tradicije, ki naj jo tudi učinkovito uporabljajo pri poučevanju vernikov. Zaradi močnih vplivov razsvetljenstva je bila naloga takratne pastoralne teologije, da ogroženi odnos med krščanstvom in družbo postavi na nove, trdnejše temelje in mu s tem zagotovi prihodnost.

Sprva precej družbeno pogoje ni pastoralni teologiji je dal nove temelje regensburški škof Johann Michael Sailer (1751-1832), ki jo je razumel kot znanost, ki obravnava trojno duhovniško službo (poučevanje, bogoslužje in skrb za posameznikovo dušo) v luči Kristusovega odrešenja po obrazcu: »Bog v Kristusu – rešitev grešnega sveta«. Njegovo delo so nadaljevali njegovi učenci v sklopu t. im. Tübinške šole, posebno še Anton Graf (1811-1867), ki je pasto-

ralno teologijo definiral kot »znanost o cerkvenih, božje-človeških dejavnostih«, ki jih v korist izgradnje Cerkve »izvajajo osebe v cerkveni službi, predvsem tiste, ki so v duhovniškem stanu.« Osnovni poudarek je torej na izgradnji Cerkve, kar omogoča uresničitev njenega poslanstva.

Obdobje neosholastike v 19. stoletju pomeni korak nazaj v razvoju pastoralne teologije, saj se je ta zavestno vrnila k filozofiji srednjega veka in odklonilno gledala na novoveško razumevanje svobode in razuma. V ospredje je postavljala nespremenljivost cerkvenega nauka, popolno podreditev odločitvam cerkvenega učiteljstva in boj proti »modernim zablodam«, prednost formalnega pred vsebinskim. To dobo zaznamujejo predvsem Michael Bengger, Josef Mast, Johann Baptist Renninger ter Joseph Amberger, ki pa se je v svojem priročniku močno povrnil na stališča Antona Grafa.

Za pastoralno teologijo v začetku 20. stoletja je pomemben izid Zakonika cerkvenega prava leta 1917 in uvedba protimodernistične prisega pred posvečenjem duhovnikov (v rabi do 2. vatičanskega koncila) ter prenoviteljska gibanja (mladinsko, liturgično, biblično, misijonarsko in ekumensko). Novo razumevanje pastoralne se začne uvajati v katehezi preko »münchenske metode« in z razširjanjem »teologije oznanjevanja« Josefa Andreasa Jungmanna (1889-1975), pa tudi z uvel-

javljanjem fenomenologije, eksistencializma in novih antropoloških znanosti, zlasti psihologije. Znanilci novih pogledov na pastoralno-teološke probleme so zlasti Cornelius Krieg, Linus Bopp, Constantin Nappel, Michael Pfliegler in Franz Xaver Arnold, ki je močno izpostavil kristološko dimenzijo pastorage z aksiomom o »Bogočloveštvu«.

Izvolitev papeža Janeza XXIII. in njegova napoved koncila je dala pastoralni teologiji nov polet, sama Cerkev pa je bila po koncilu z njo tako zelo zaznamovana, kot še nikoli doslej. Tega verjetno ne bi bilo brez izrednega navora, ki so ga vložili pastoralni teologi te dobe pod vodstvom Karla Rahnerja (1904-1984) v izdajo *Priročnika pastoralne teologije*, ki je izšel v petih zvezkih v letih od 1964-1972, torej ob 200-letnici uvedbe te teološke discipline v visokošolski študij.

Izdaja tega priročnika pomeni doslej višek v razvoju pastoralne teologije, saj ne pomeni samo najbolj obširne in temeljite ter konsistentne obravnave vseh pomembnejših pastoralnih vprašanj, ampak tudi njeno najsolidnejšo utemeljitev in vključitev v teologijo nasploh. Rahner je podal tudi njeno izčrpano definicijo: »Praktična teologija je teološka veda, ki se ukvarja z dejanskim in normativnim uresničenjem Cerkve; uresničenjem, ki se vedno znova realizira tu in sedaj; to pa dela s pomočjo teološke razlage vsakokratne situacije, v kateri se Cer-

kev uresničuje v vseh svojih razsežnostih.«

Priročnik je bil sicer toplo sprejet v krogih pastoralnih delavcev, vendar je hkrati sprožil tudi mnoge razprave in kritike. Kritiki so očitali, da je v načelu o »samouresničenju Cerkve«, ki ga je zagovarjal Rahner, skrita nevarnost, da se Cerkev s tem povzdigne do normativnega kriterija za svojo lastno prakso; da se namesto dosedanjega klerocentrizma uveljavlja ekleziocentrize; da ni dovolj jasno razvite lastne metodologije in metodološkega povezovanja treh korakov oblikovanja praktičnoteološke teorije. Zato so nekateri teologi poskusili z novimi principi: praktična teologija mora slediti zahtevi Jezusove stvari (Biemer, Siller, Schuster); praktična teologija je znanost o delovanju (Zerfaß); praktična teologija je kritična teologija cerkvene prakse v družbi (Greinacher).

Poskus novega celovitega zajema pastoralno teološke snovi pomeni monografska izdaja *Pastoralne teologije* Paula Michaela Zulehnerja v štirih zvezkih v letih 1989-1991. Njegova teorija »optimizacije obstoječe cerkvene prakse« obstoji v treh korakih: kriteologiji, kaiologiji, prakseologiji.

Svojski pristop ima Johannes A. van der Van, ki razvija, t. i. »empirijsko teologijo«, ki se naslaja na »čikaško šolo« in predlaga pet pastoralno teoloških korakov: teološki razvoj problemov in ciljev, teološko indukcijo, teološko

dedukcijo, empirijsko-teološko preverbo in teološko vrednotenje.

Pod vplivom južnoameriške teologije osvoboditve se kot kritika kooperativne pastorale v zadnjem času ponekod pojavlja »socialna pastoralna«, ki želi poudariti, da je socialna dimenzija v luči evangelijskega oznanila o božjem kraljestvu bistvena sestavina vsake krščanske in s tem tudi cerkvene dejavnosti.

V letih 1999-2000 je pod vodstvom pastoralnega teologa Herberta Haslingerja izšel nov priročnik praktične teologije (*Handbuch Praktische Theologie*) v dveh zvezkih z dvema vidikoma: utemeljitve in izvedbe. Njegova novost je v izhodišču, da je treba kar se da zares jemati izkustva ljudi in izhajati iz njih pri pastoralno teoloških razmišljanjih.

Avtor Norbert Mette v predstavljenem delu na koncu izpostavlja tudi šest odprtih vprašanj za bodočnost: izdelava podrobnejše metodologije trojnega koraka (videti, presoditi, delovati), odnos praktične teologije do drugih družbenih in humanističnih znanosti, povezovanje množice različnih metod, uveljavljanje pastoralne teologije kot modrosti (sapientia) in ne le kot znanosti (scientia), povezovanje delovno-teoretske in fenomenološko-estetske paradigme, udejanjanje zahteve po neprestani prenovi Cerkve.

Peter Kvaternik

Paul M. Zulehner, *Kirche umbauen – nicht totsparen*, Schwabenverlag, Ostfildern 2004, 128 str.

Avtor se loteva v zadnjem času zelo aktualne, a tudi zelo kočljive pastoralnoteološke teme o potrebnosti preobrazbe in sprememb v Cerkvi in o treh vrstah pomanjkanja: o pomanjkanju duhovnikov, pomanjkanju vernikov in s tem povezanim pomanjkanjem denarja. Vse tri vrste pomanjkanja so v Cerkvah zahodne Evrope prišle do točke, ko se zdi, da ne zadoščajo zgolj lepotni popravki na podobi Cerkve, ampak so potrebne korenitejše spremembe. Tem pa Cerkev kot velika in močno razvejana institucija že sama po sebi ni naklonjena. Če pa so poleg tega v njej zelo močne še tiste sile, ki se zavestno upirajo vsaki spremembi, oziroma že v vsakem dosedanem poskusu večjih sprememb takoj vidijo vzrok za sedanje ne ravno rožnato obstoječe stanje, potem se je treba sprememb lotiti še toliko bolj premišljeno. Po drugi strani pa vsako odlašanje z njimi, situacijo samo še poslabšuje, oziroma se samo še povečujejo potrebe po vedno bolj radikalnih in obsežnih spremembah.

Avtor se pri utemeljevanju svojih predlogov ali zaključkov ne naslanja samo na lastni razmislek in na izkustvo sedanje Cerkve, ampak predvsem na Božjo besedo, ki jo zna nenavadno pronicljivo brati v jeziku in duhu našega časa. Tako se že na začetku opre na odlomek iz prve Mojzesove

knjige, v kateri so opisani Izakovi napor, da bi prišel do prepotrebne vode za svoje črede. Najprej poskuša očistiti in usposobiti že prej izkopane, a s časom zasuete vodnjake. Toda, komaj je to narejeno, se takoj pojavijo filistejski domorodci, ki jih zahtevajo zase, tako da postanejo namesto vira življenja jabolko spora med njegovimi in njihovimi pastirji. Izak se nazadnje umakne pred njimi in si izkoplje nov lasten vodnjak. Avtor iz tega zaključuje, da so tudi za Cerkev na nekaterih pastoralnih področjih nekdanji vodnjaki, iz katerih je črpala življenje, zasuti in zato malo ali nič uporabni. Zato ni dovolj le obnavljati stare, ampak iskati hkrati tudi nove vire življenja.

Sedanja doba Cerkev sili, da razmišlja o preoblikovanju svoje dosedanje podobe. Nekdanje prepletenosti Cerkve, države in družbe skorajda ni več. Verniki (v zahodni Evropi) javno in v precejšnjem številu zapuščajo Cerkev. Avtor ugotavlja, da je pomanjkanje duhovnikov simptom pomanjkanja radikalnega evangeljskega življenja in oslABLJENE pripadnosti Cerkvi.

Ena pot iz nastale situacije je »sanacija stare cerkvene stavbe«. Prvi poskusi preнове v Cerkvi so šli v smeri teritorialnega in personalnega preurejanja. Tam, kjer je premalo duhovnikov, so bile župnije v skladu z Zakonikom cerkvenega prava zaupane skupini laikov z duhovnikom kot moderatorjem na čelu. To je v praksi pri-

vedlo do paradoksalnih »neposvečenih laiških duhovnikov«, torej laikov, nemalokrat žensk, ki morajo hočeš nočeš opravljati skoraj vse to, kar sicer počne duhovnik (razen seveda maševanja in spovedovanja), čeprav za to niso prejeli posebnega posvečenja. Druga prizadevanja so šla v smeri združevanja ali povezovanja župnij. To zopet vodi v še večjo klerikalizacijo cerkvenega življenja, saj se vse reforme izvajajo glede na število duhovnikov in ne najprej glede na blagor občestva. Takšne rešitve so privedle tudi do drugačnega razumevanja vloge duhovniške službe v Cerkvi.

Rešitev se marsikje išče tudi v bolj učinkovitem pridobivanju in izrabi razpoložljivih finančnih sredstev, pa tudi v smeri krčenja pastoralnih dejavnosti na najbolj bistvene naloge. Seveda se kmalu postavi vprašanje, kaj je res najpomembnejše glede na današnje družbene izzive.

Vsem tem poskusom je skupno to, da gre pri vseh za bolj ali manj defenzivne rešitve, ki Cerkvi jemljejo njen družbeni pomen in jo silijo v vlogo »male črede«, ki nima več prave misijonske zavzetosti, ampak se omeji na skrb za golo preživetje.

Druga pot reševanja nastalih problemov pa je (zavestno) ustvarjanje nove podobe Cerkve. Temu daje Zulehner večji poudarek in temu namenja večji del tu obravnavane knjige. Tak način reševanja sedanje krize predpostavlja, da se Cerkev jasno zave-

da, kaj je njeno poslanstvo in kako ga uresničiti. V odgovoru na vprašanje, kako to poslanstvo uresničiti, se postavlja v ospredje potreba po intenziviranju njene misijonarske dejavnosti sredi sodobne evropske družbe. Če je zaradi nekdanjega popolnega pokristjanjenja Evrope nehote prišlo do nekakšne »misijonske atrofije« in »privatizacije religije«, pa je za današnje ljudi značilno občutno povečano iskanje duhovnosti z neko novo kvaliteto. Na to iskanje more dati zadovoljiv odgovor le mistagoško prežeta misijonarska dejavnost, v kateri se kristjani predstavijo kot resnični pričevalci za Kristusa in ne zgolj kot pasivni pripadniki Cerkve.

Za takšno misijonarsko dejavnost pa Cerkev po avtorjevem mnenju potrebuje nov tip duhovnikov. Prvi so taki, ki se posvetijo predvsem ustanavljanju novih občestev. Ti duhovniki naj bi bili neporočeni. Ko pa ta občestva zaživijo normalno cerkveno življenje, jih naprej oskrbujejo drugi duhovniki, ki jih Zulehner imenuje »ljudski duhovniki«, ti pa naj ne bi bili nujno neporočeni. Takšno rešitev vidi avtor utemeljeno v Svetem pismu nove zaveze, zlasti v Pavlovih pismih in opisu delovanja občestev, ki jih je Pavel ustanovil.

Poleg mreže evharističnih občestev v smislu sedanjih župnij bi morala Cerkev tudi v prihodnosti skrbeti za dejavnosti, ki presegajo prostor ene župnije ali občestva. Taka področja so npr. področje vzgoje, medijev in diakonije.

Takšna cerkvena organiziranost zahteva tudi drugačen način financiranja. Ta sprememba bo za Cerkve v zahodni Evropi, ki so skozi dosedanjo zgodovino razvile zelo prostrano in razvejano dejavnost, zelo boleč proces. Avtor se vsekakor zavzema za tak pristop, ki bo naravnani po eni strani na možnosti, po drugi pa na po-

trebe občestva, ne pa več Cerkve kot celote. Da bi postalo pastoralno delovanje preglednejše in učinkovitejše, bodo potrebni pastoralni centri, ki bodo razvijali in vodili čim bolj natančno določene in preverljive pastoralne projekte.

Peter Kvaternik

Marija Jasna Kogoj, *Uršulinski samostan v Ljubljani na prehodu iz avtonomije v Rimsko unijo s posebnim poudarkom na šolstvu med leti 1868 in 1918*, Ljubljana 2004, VI + 278 + XIII str.

V času, ko slovensko šolstvo doživlja globoke spremembe in utira nove poti, ko gre za iskanje mesta verskih vsebin v tem šolskem sistemu, pomeni zgodovinska raziskava o izobraževanju na Slovenskem, čeprav je narejena le v določenem obsegu, pomembno delo. Celovitega pregleda zgodovine izobraževanja na Slovenskem na žalost še vedno nimamo. V marsičem so za to bili krivi politični razlogi in ideološki pristop, ki je na tem področju vedenja na Slovenskem veljal v preteklih desetletjih. Hkrati še vedno manjka pregled zgodovine redovnih ustanov na Slovenskem in njihovih prispevkov na različnih področjih delovanja Cerkve. Disertacija M. Jasne Kogoj, ki sega na obe področji, je zato toliko bolj dragocena. V svojem delu namreč prikazuje »vlogo, ki sta jo imela slovenska uršulinska samostana v Ljubljani in Škofji Loki na območju nekdanje Avstro-Ogrske pri nastanku in razvoju Rimske unije uršulink« ter »delež slovenskih uršulink na področju šolstva, vzgoje in kulture slovenskega naroda«, kot je avtorica zapisala v predgovoru k delu (stran 1). Pri delu gre za analitično-sintetični pregled mesta ljubljanskega uršulinskega samostana in v širšem pomenu ur-

šulinskih ustanov v celotnem cerkvenem kontekstu (temu je dalo pečat prizadevanje papeža Leona XIII., da bi izvedel večje poenotenje redovnih ustanov in v določeni meri tudi večjo centralizacijo), na področju vključevanja v družbo na Slovenskem (kjer se je zaradi prej omenjenega dogajanja manjšala vloga krajevnih škofov) in posebej delovanja na vzgojno-izobraževalnem področju v zadnjem obdobju avstro-ogrske monarhije, potem ko je bila leta 1868 sprejeta nova šolska zakonodaja. Gre torej za izrazito interdisciplinarno delo.

Poleg uvoda ima disertacija tri dele. Avtorica je najprej nanizala razloge za izbiro teme, predstavila metodološka načela, pojasnila terminologijo in svoje razloge za izbiro tehničnih izrazov, stanje virov in literature ter se zaustavila pri utemeljitvi kronološkega okvira svojega dela. Izhajajoč iz teoloških pogledov na redovne skupnosti v širšem eklezialnem kontekstu ter načel, ki jih je za to področje zapisal drugi vatikanski cerkveni zbor, opozori na pomen, ki so ga pri njihovem uresničevanju imele uršulinske ustanove nasploh. S pomočjo načel zgodovinskokritične metode je pri ljubljanskem uršulinskem samostanu želela ovrednotiti njegovo vlogo pri nastanku in razvoju Rimske unije uršulink ter prispevek samostana na vzgojno-izobraževalnem področju po letu 1868, pri čemer je šlo za globoko vzročno povezavo: priključitev k uniji je pripo-

mogla, da je bilo delo redovnic na šolskem in vzgojnem področju kvantitativno in kvalitativno na višji ravni, izkušnje te ustanove so se v nadaljevanju prek njenih voditeljic, ki so prevzemale odgovornosti v svetovnem merilu, prenašale na ustanove v drugih okoljih. Posebnega pomena je za raziskavo bila prav eklezialna razsežnost in vpetost v delovanje vesoljne in krajevne Cerkve.

V prvem delu disertacije avtorica predstavlja družbeno-politične, cerkvene in šolske razmere na Slovenskem od srede 19. stoletja do razpada Avstro-Ogrske. Sumarno je orisana biografija ustanoviteljice uršulink sv. Angele Merici in razvoj ustanove, ki je v skladu s tendencami v Cerkvi prehodila razvojno pot od preprostega cerkvenega združenja do stroge monastične skupnosti in se razširila na vse kontinente. Ker je tudi prestolnica Kranjske Ljubljana kot druga večja mesta v monarhiji želela imeti vzgojno-izobraževalno ustanovo za dekleta, so ljubljanski meščani dali pobudo za naselitev uršulink v njihovi sredi in za ustanovitev šole, iz katere se je v nadaljevanju razvilo pravo šolsko središče. Med letoma 1703, ko so uršulinke prišle v Ljubljano, do 1873, ko je bila ustanovljena vадnica pri učiteljišču, je bila uršulinska vzgojna in učna ustanova v Ljubljani edina javna dekliška šola v mestu. Hkrati so se že v istem času nakazale nekatere oblike sodelovanja z drugimi sicer avtonomnimi samostani po svetu,

kar je posledično prineslo nove oblike povezovanja in se je končno izoblikovalo v Rimsko unijo.

V drugem delu disertacije velja pozornost bližnji pripravi na ustanovitev Rimske unije, njeni ustanovitvi, organizaciji in razvoju. Vse dogajanje je imelo razsežne odmeve pri slovenskih uršulinkah. Avtorica je celo desetletje raziskovala ozadje nastanka unije v osrednjih cerkvenih arhivih v Rimu in v uršulinskih skupnostih po vsej Evropi, za objavo pripravila več zvezkov dokumentov in svoja dognanja sistematično predstavila v disertaciji. Ultramontanistične tendence, ki so zaznamovale življenje Cerkve v drugi polovici 19. stoletja, in negativni odnos do cerkvenih ustanov s strani liberalnih in v določeni meri anticerkvenih krogov iz istega obdobja, so vplivali ne le na zapiranje Cerkve v njene okvire, temveč so pospešili nastajanje struktur, ki so kazale na večjo centralizacijo; cerkveni krogi so v tem videli večjo moč in pripravljenost za uresničevanje načrtov, ki jih je imel papež in njegov krog. Orisane so vloge več posameznikov, ki so imeli odločilno besedo pri uresničevanju zamisli unije, delež več samostanov ter Kongregacije za škofe in redovnike, ki je določila stopnje za uresničitev zamisli tako pri samostanskih skupnostih kot pri krajevnih škofih, ki so bili do takrat edini predstojniki uršulinskih skupnosti. Avtorica je ugotovila, da so bile reakcije na takšne pobude zelo

različne, od zelo nasprotnih do naklonjenih. Splošno mednarodni povezavi naklonjeno mnenje je omogočilo, da je prišlo do prvega posvetovanja predstojnic teh skupnosti v Rimu in da se je iz tako zastavljenega sodelovanja razvila Rimska unija uršulink. Od vsega začetka sta k njej pristopila oba slovenska samostana, podprl jo je tudi ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič. Drugi del obsega še pregled organiziranosti unije ter praktičnih in pravnih posledic za vsakodnevno življenje in delo uršulink v izvirnem okolju. Ker sta od avstrijskih samostanov k uniji pristopila le ljubljanski in škofjeloški, so se slovenske uršulinke v določeni meri čutile izolirane. To je prineslo omahovanje med unijo in samostojnostjo; pri tem je dal svoj delež tudi škof Jeglič. Izvolitev predstojnice škofjeloške skupnosti za vrhovno predstojnico unije je pripomogla, da so se priključili še drugi avstrijski samostani. Temu delu disertacije daje posebno vrednost pregled vpliva in posledic prve svetovne vojne na življenje ljubljanskega uršulinskega samostana.

Tretji del disertacije je namenjen pregledu in analizi vzgojno-izobraževalnega dela ljubljanskih uršulink; to je bil prvotni razlog, da so sploh bile povabljene v Ljubljano. Celotno njihovo redovno življenje je bilo tesno povezano s šolo in vzgojnim zavodom. Čeprav se je v svetu uveljavil nek splošen sistem šol, ki so jih ustanovljale in vodile uršulinke, se je

ta praktično prilagajal šolski zakonodaji v posameznih deželah in okoljih. Izvirna za vse njihove šole je bila delitev na notranjo in vnanjo šolo. V obravnavanem obdobju sta oba uršulinska samostana na Slovenskem imela pouk na notranjih šolah v nemškem jeziku, na vnanji šoli pa v slovenskem. Avtorica je ugotovila na temelju pregledov šolske dokumentacije, da ta demantira posplošeno trditev, po kateri naj bi bile uršulinske šole le v nemškem jeziku in naj bi zanemarjale slovenščino. Več kot stoletje in pol je bila uršulinska šola v Ljubljani edina javna dekliška šola, v kateri se je število učenk vidno večalo in je bilo treba pridobivati vedno nove šolske prostore. Čas med uveljavitvijo novega šolskega zakona 1869 in do konca prve svetovne vojne velja za največji razmah uršulinskih šol. Poleg učiteljska so v tem času ustanovile še otroški vrtec in druge vrste šol. V njihovem okviru je zaživela prva slovenska meščanska šola in gospodinjska šola. Svoje vzgojno-izobraževalno delo so za določen čas razširile še v Mekinje pri Kamniku in v Idrijo. Iz poročil šolskih nadzornikov je razvidno, da uršulinske šole niso slovele le zaradi vzgojnih rezultatov, temveč tudi po sodobno opremljenih kabinetih, knjižnici, telovadnici, zglede urejenem botaničnem vrtu in samostanskem parku ter razgibanih zunajšolskih dejavnostih, ki so dopolnjevale vzgojni proces. Integralni del razprave je predsta-

vitev pomembnih članic reda sv. Uršule, ki so dale bistveni prispevek za razvoj uršulinskega šolstva med Slovenci in vpliva na številne generacije učenk, ki so bile deležne uršulinske vzgoje. Pri tem je zgovorna govorica številnk; ljubljanski uršulinski samostan je po številu učenk skozi vso zgodovino daleč presegal vse ostale samostane. Podobno potrjuje raznolikost vzgojnih rezultatov in družbeni pomen ljubljanskega samostana pregled narodnosti, socialnega porekla in veroizpovedi učenk. Zadnje poglavje v tretjem delu disertacije je namenjeno orisu specifičnosti uršulinske vzgoje, ki je posegala po izvornih metodah in sredstvih, najbolj ustreznih za vzgojno delo med dekleti. Z uveljavljanjem krščanskih vrednot na vzgojnem področju so uršulinke dale pomemben delež pri oblikovanju krščanske družbe na Slovenskem.

Bistveni sestavni del razprave so priloge (dodanih jih je 25), v katerih je avtorica dodatno osvetlila ugotovitve iz svoje razprave in potrdila podatke, ki jih navaja. Priloge segajo od dokumentov papežev in papeških uradov do dopisov voditeljic ljubljanskega in škofjeloškega samostana, dopisov ljubljanskih škofov, poročil za šolske oblasti in učnih načrtov, slikovnega gradiva in programov. Za poznavanje vsakodnevnega utripa v času prve svetovne vojne imajo dragoceno dokumentarno vrednost izpiski iz kronike ljubljanskega samostana.

Disertacija je nastajala izključno na temelju arhivskega gradiva, torej primarnih virov, ki so temeljnega pomena za vsako resno zgodovinsko delo. Nastajala je več let in je rezultat poglobljenega raziskovanja v številnih arhivskih ustanovah v Sloveniji in zunaj nje. Zato nudi hkrati pregled ustanov in fondov, kjer je mogoče iskati gradivo tudi za druge cerkvene ustanove na Slovenskem. O natančni uporabi arhivskih virov govorijo številne in obsežne opombe, ki so deloma bibliografske in deloma vsebinsko-pojasnjevalne in so komplementarno vključene v celoto. Tako zbrano in uporabljeno gradivo, ki se ne nahaja le v uradnih javnih arhivskih ustanovah, hkrati izpričuje, da so uršulinke dobro skrbele za ohranjanje spomina na svoje delovanje. Priprava disertacije in že pred tem prireditvev ob obhajanju 100-letnice Rimske unije je bila priložnost, da je bilo gradivo urejeno in popisano in s tem dano v uporabo. Avtorica je v pripravi disertacije arhivsko gradivo vključila v širši kontekst preučevanje cerkvene zgodovine na Slovenskem in mu s tem dala še dodatno veljavo.

Disertacija je celovita in poglobljena predstavitev izbrane redovne skupnosti, njenega večplastnega življenja, iskanje poti za njeno večjo notranjo trdnost in zvestobo izročilu ustanove, povezovanja navzven z drugimi uršulinskimi samostani, zlasti v času nastajanja Rimske unije, pred-

vsem pa skrbi za ohranjanje izvirnega vzgojno-izobraževalnega poslanstva v Cerkvi in v družbi na Slovenskem. Avtorica se pri obravnavanju teme ni izognila napetostim z voditelji krajevnih Cerkev, do katerih je prišlo zlasti ob vključevanju v širše povezave, ob čemer je bila zmanjšana vloga škofov. Posredno ali neposredno je odgovorila na stereotipne sodbe, ki so se v slovenskem zgodovinskem opisju o uršulinkah in njihovih šolah zapisale doslej. Dobro poznavanje virov in kritična distanca sta avtorici pomagala, da delo nima značilnosti apologetičnega pristopa.

Pri disertaciji M. Jasne Kogoj gre za izvirno znanstveno delo, ki pomeni temeljit prispevek pri interdisciplinarnem preučevanju zgodovine redovnih ustanov v Cerkvi in s poudarkom na slovenskih tleh ter še posebej pri prispevku teh ustanov na vzgojno-izobraževalnem področju. Delo je pripravljeno v skladu z vsemi merili za pripravo doktorskih disertacij in dosega na v začetku razprave zastavljene cilje. Razprava hkrati daje merila in kaže sestavine metode za preučevanje posameznih redovnih ustanov na Slovenskem.

Bogdan Kolar

Trujillo A. L. in drugi (ur.), *Lexicon. Termini ambigui e discussi du famiglia, vita e questioni etiche*, Pontificio consiglio per la famiglia, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003, 868 str.

Leksikon, ki ga je svetovna in tudi slovenska javnost napovedovala in z nestrpnostjo pričakovala, je pred nami. Njegovo vsebinsko podobo je oblikovalo kar 68 avtorjev iz 20 narodnosti, med njimi največ Italijanov (16), Špancev (12) in Francozov (9). Med njimi so zdravniki, genetiki, biologi, psihologi, pedagogi, sociologi, psihoanalisti, naravoslovci, ekonomisti, demografi, geografi, politiki, filozofi, pravniki, teologi, biblicisti, moralisti, etiki – možje in žene, predavatelji in raziskovalci, tudi člani/ce evropskega parlamenta. Njihova izobrazbena struktura je na zavidljivi ravni: več kot dvajset jih ima po dva doktorska naslova ali več. Na 868 straneh velikega formata (24 x 17) in v dvokolonskem tisku so obdelali 78 strokovnih gesel po abecednem kriteriju. Delo je pripravil Papeški svet za družino, ki ga vodi kardinal Alfonso Lopez Trujillo.

Bolj kot navedeni podatki je pomembna vsebina leksikona, ki obravnava širok diapason sodobnih vprašanja s področja zakona in družine, psihologije in psihoterapije, naravoslovnih ved in genskega inženiringa, morale in bioetike, prava in človekovih pravic. Navajamo pomembnejša gesla po vsebinskih sklopih: a) bioetika,

komisije za bioetiko, biotehnologija, genom, dostojanstvo embrija, selekcija embrijev, juridični status embrija; b) družina, družina - narava in oseba, razširjena družina, enostarševska družina, družina in l: pravice otrok, tradicija, filozofija, princip subsidiarnosti, privatizacija, razvoj, personalizem; družinska ekonomija, zakonska ljubezen, kontracepcija, kontracepcijska miselnost, plodnost, starševstvo, nerazvezljivost zakona; c) materinstvo in feminizem, materinstvo brez nevarnosti, mešani zakoni in diskriminacija, diskriminacija žensk, ločitev zakona, odgovorno starševstvo, plodnost in vzdržnost, patriarhat in matriarhat, zunajzakonske zveze, zakonsko in družinsko svetovanje; č) otrok, dostojanstvo otroka, pravice otroka, otrok in delo, nasilje in spolno izkoriščanje otrok; d) splav, pravica do splava, prekinitev nosečnosti, kontrola rojstev in demografsko vprašanje, evtanazija; e) spol (genere, gender), spolna identiteta, spolna vzgoja, istospolne zveze, nova definicija spola, oploditev v epruveti, določitev spola; f) zdravje, definicija zdravja, kvaliteta življenja, reproduktivno zdravje in dr.

Posamezne enote imajo bolj značaj razprave kot pa leksikalnega prispevka. Glede na obseg leksikona bi lahko vsaki enoti pripadalo 11 do 12 strani. Vendar so nekateri prispevki glede na pomembnost vprašanja daljši in drugi krajši. Na koncu prispevka je navadno navedena uporabljena ali

priporočena literatura, ki bralca usmerja k nadaljnjemu študiju vprašanja.

Za uvod je poskrbel kardinal A. L. Trujillo, predsednik Papeškega sveta za družino, ki je bil skupaj s posebnim komitejem tudi iniciator leksikona. Dejansko ima že uvod značaj razprave, ki uvaja v današnjo problematiko družine in vprašanj, dotikajočih se njene narave, življenja, uresničevanja in prihodnosti. Ob razvoju znanosti se človeštvo najprej srečuje z novimi izrazi (terminologijo), ki šele sčasoma dobijo večjo jasnost ter tako postanejo razumljivi znanstvenikom in širšemu krogu. Toliko bolj to velja v primeru, ko imajo ti izrazi interdisciplinarni pomen in razsežnost, kar je v primeru novih znanosti o družini, bioetiki in genskem inženiringu še kako potrebno. Nekateri izrazi pa so očitno skregani z zdravo logiko.

Ob znanstvenih raziskovanjih na tem področju se človeštvo (znanost) srečuje tudi z novim pojmovanjem etičnega zakona, ki, žal, ni utemeljen na trdnih in nespremenljivih naravnih, antropoloških in filozofskih, še manj pa teoloških izhodiščih, marveč se sklicuje na tako imenovani juridični pozitivizem, na eksperimentalne (statistične) podatke, na večinsko (demokratično) odločanje, kar naj bi zakonom dajalo pravno in etično veljavo. Razni novi izrazi prej zakrivajo kot pa izražajo neko stvarnost oziroma dejanje, npr. izraz prekinitve nosečnosti, izbira manjšega zla ipd. Dogaja se, da

kdaj ista beseda izraža neko trditev in njeno nasprotje, kot je to v primeru »človekovih pravic«. V imenu teh pravic, ki jih hočejo zagotoviti eni skupini (materi, staršema), drugi skupini (nerojnim otrokom) isto pravico odrekamo, kakor se to izraža v »pravici do splava« in v podobnih primerih. Kakemu pojavu se hoče dati povsem povsem drug značaj, na primer nosečnosti, ki naj ne bi bila več naravno stanje, marveč »bolezensko dogajanje«. Družina, ki je doslej veljala za »zibelko življenja« (ljudsko pojmovanje) in »svetišče življenja« (teološko pojmovanje), je postala »grobnica človeštva«. V takšni zmešnjavi pojmov in dejstev prihaja do »zatenitve moralnega čuta« (Janez Pavel II.), kar se sčasoma prenaša tudi na druga področja življenja. Dogaja se, da dejanje, ki je bilo doslej v zavesti človeštva delikt, postane pravica (v ital. »delitto« se sprevrže »diritto«). Ob družini pa se je uveljavil tudi izraz »družine«, torej množinska oblika. Družina naj ne bi bila več le skupnost moža in žene, očeta in matere ter otroka, ampak se pod tem imenom skrivajo najrazličnejše oblike sobivanja ljudi: enostarševstvo, svobodne zveze, istospolne zveze ipd.

Cerkev se zaveda velike odgovornosti, ki jo ima kot ustanova s tako pomembnim moralnim in zgodovinskim ozadjem pri ohranjanju družinskih vrednot, ki so tako vrednote posameznika kot človeške družbe. Njeno sporočilo

je utemeljeno na razodetju, na božjem sporočilu o človeku in družini. Zaveda se, da je prava svoboda utemeljena le na resnici (A. L. Trujillo, *Uvod*, 14).

Kot vzorec, kako leksikon obravnava posamezna vprašanja, navajamo tri gesla: (1) spol - spolne vrste, (2) »nove modele družine« in (3) evtanazijo.

1.) Za opredelitev spola (moškega, ženskega) se v zadnjih desetletjih uveljavlja nova beseda, ki jo zaradi manjkajočega ustreznega slovenskega izraza lahko opredelimo kot »spolno vrsto« (genere, gender). Začetek nove smeri je treba iskati v marksističnih in strukturalističnih ideologijah novejšega časa (Wilhelm Reich, Huerbert Marcuse, Simone de Beauvoir, Margaret Mead). Izraz odmeva tudi v cerkvenih dokumentih, ki o njem kritično razpravljajo (Prim. Kongregacija za verski nauk, Pismo o sodelovanju moških in žensk v Cerkvi in družbi, CD 107, Ljubljana 2004, 3; Papeški svet za družino, Zakon, družina in zunajzakonske skupnosti, CD 93, Ljubljana 2000, 8). Spol naj ne bi bil prvenstveno biološka in psihološka, marveč kulturološka značilnost; ni zgolj danost, marveč je stvarnost v nastajanju. K spolu nekateri prištevajo poleg moškega in ženskega spola, ki sta heteroseksualna in se usmerjena drug k drugemu, še homoseksualnost, lezbičnost, biseksualnost in spolno nedoločenost. Posameznik naj bi se svobodno odločal, kateremu

»spolu« pripada in kako bo to izražal. Spolna odločitev ni dana enkrat za vselej, marveč se lahko spreminja glede na usmeritve in želje posameznika. Obstaja torej spolna in usmeritvena identiteta (moški, ženska; heteroseksualna, biseksualna, homoseksualna-lezbična). Spol naj bi imel tri razsežnosti: 1.) biološko (genetsko, kromosomsko), 2.) psihološko (zavest pripadnosti nekemu spolu na temelju vzgoje) in 3.) družbeno (kot rezultat zgodovinsko-družbenih dogajanj). Takšno pojmovanje je rodilo številne nejasnosti in nove probleme ne samo za pravno in medicinsko znanost, marveč predvsem na ravni psihologije osebnosti in družbenih odnosov. Tem problemom ni videti konca. Krščanstvo govori o človeku kot »enoti duha in telesa« (CS 14). Priznava različnost med spoloma, ki teži k spolnjevanju različnih vlog (mati, oče), medsebojnem dopolnjevanju in bogatenju. Drug drugemu odkrivata bogastvo različnosti, v kateri se osrečujeta in spolnjujeta pričakovanja. Različnost se npr. uveljavlja na področju dela, športa (moški in ženski poklici, športne ekipe). Spolnost kot osebna značilnost človeka dejansko vodi k drugemu, bivati za drugega, ljubiti ga zaradi njega samega. Ko daje, tudi prejema. Takšen odnos se uresničuje ne samo v družini (biti mož in žena, oče in mati), marveč v vsakodnevnih odnosih in dejavnostih. Janez Pavel II. govori o tako imenovanem »ženskem geniju«, to

je o posebni sposobnosti (zmožnosti) biti zazrta v osebo, v drugega in njegove potrebe. »Ženski genij« pa potrebuje podporo »moškega genija«, ki ženi (ženski) zagotavlja prijateljstvo, spoštovanje in gotovost. Potrebujeta torej drug drugega na vseh ravneh življenja, ne morda samo kot mož in žena, oče in mati. Obema je lastno duhovno starševstvu, ki je v službi drugega. Tedaj tudi sebe izpolnjujeta v najvišji meri. Razlike in napetosti, ki so se uveljavljale med moškim in žensko v preteklosti, imajo družbene značilnosti. Vendar niso nekaj nujnega, saj so jih oblikovali družbeni odnosi, ti pa so v domeni človeka kot svobodnega bitja. Napačno je, če gledamo v spolu razlog za odtujevanje drug drugemu, namesto da bi videli neizčrpano možnost za zблиževanje, dopolnjevanje in sodelovanje pri istem skupnem projektu – biti človek, biti moški in biti ženska, in to ureničevati v medsebojnih odnosih.

2.) V obravnavi »novih modelov družine« leksikon našteva, kaj vse današnja družba, poleg družine v klasičnem smislu, imenuje »družina«. To so: svobodne zveze oseb različnega spola, ki zavračajo prokreacijo; svobodne zveze istospolnih oseb, ki želijo imeti otroka s posvojitvijo, umetno oploditvijo ali nadomestnim materinstvom; tradicionalna družina, ki sprejema splav kot obliko urejanja rojstev; enostarševske skupnosti, ki želijo imeti otroka s posvojitvijo, umetno oploditvijo ali nadomestnim materinstvom; tradi-

cionalne družine, ki sprejemajo razne oblike evtanazije, da bi odstranile iz svoje srede bolnega člana, ki sam za to prosi in je v breme družini. Takšne oblike izhajajo iz moralnega relativizma, ki je prizadejal družino že v času izida okrožnice *Humanae vitae* (1967). V njej je Pavel VI. močno naglasil enost združitvenega in prokreativnega namena zakona. Temu najbolj nasprotuje kontracepcijska miselnost, ki se je vedno bolj uveljavljala in dobivala nove oblike, tudi nove tehnike spočetja (genski inženiring, kloniranje), ki zavračajo spoštovanje človeške osebe, še na poseben način otroka. Janez Pavel II. upravičeno govori o »novem maniheizmu«, ki zagovarja dvojnost, namesto enovitosti človeške osebe, ki ločuje dušo od telesa s tem, da telo postaja predmet človekove manipulacije. Družina nima nobenega enakovrednega nadomestila glede vzgoje za medosebne odnose, glede rasti medsebojne ljubezni in spoštovanja med možem in ženo, med njuno skupno duhovno rastjo in dopolnjevanjem, med staršema in otrokom, glede izražanja »ženskega genija« (Janez Pavel II.), ki bogati družino in celotno družbo. Kakor prva zapoved govori o priznavanju Boga (Veruj v enega Boga), tako četrta govori o spoštovanju staršev (Spoštuj očeta in mater). Med njima je torej analogija, ki govori ne samo o odnosu človeka do Boga in staršev, marveč tudi o spoštljivem odnosu obeh do novega bitja - otroka.

3.) Pod pojmom evtanazija se skriva vrsta različnih postopkov, od lajšanja trpljenja hudo bolnemu (umirajočemu) z rabo blažilnih (paliativnih) sredstev do skrajnih primerov usmrčitve iz usmiljenja ali asistence pri samomoru. V strogem pomenu besede je evtanazija samo slednje: usmrnitev iz usmiljenja. Človek danes doživlja bivanjski paradoks: medtem ko si prizadeva za vedno popolnejše, srečnejše in bogatejše življenje, ki ga načrtuje in obljublja današnja družba z ene strani, pa z druge doživlja bivanjsko praznino in nesmisel življenja. Ker sta oba, človek in družba, odtujena presežnemu (transcendentnemu), postane evtanazija v kritičnih trenutkih življenja edina rešitev. Če se temu pridružita še medicinska stroka in družbena legalizacija, se kriza zaupanja v vrednoto življenja, medčloveške odnose in človeške solidarnosti še stopnjuje. Kakor posameznik tako tudi družba prihaja v slepo ulico, iz katere ni videti izhoda. Nauk Cerkve o svetosti in vrednoti življenja je utemeljen ne samo na sporočilu razodetja, ki zapoveduje »Ne ubijaj!«, marveč tudi na naravnem spoznanju, lastnem vsem časom in rodovom človeštva. Janez Pavel II. je zapisal: »V soglasju s svojim predniki in v občestvu s škofi katoliške Cerkve potrjujem, da je

evtanazija težka kršitev božjega zakona, kadar gre za premišljen, moralno nesprejemljiv uboj človeške osebe. Ta nauk temelji na naravnem zakonu in na napisani božji besedi, posreduje ga izročilo Cerkve in ga uči redno in vesoljno učiteljstvo Cerkve« (Evangelij življenja, 65). Pomembnejše kot prepoved pa je dejstvo, da je življenje, tako z vidika naravnega spoznanja kot s strani razodetja dar, s katerim je treba ravnati odgovorno in spoštljivo. Cerkveno učiteljstvo navaja tudi nekaj navodil v zvezi z mejnimi življenjskimi primeri in rabo zdravil oziroma terapevtskih postopkov (Kongregacija za verski nauk, izjava Iura et bona, 4. del). Zaveda se, da pri tem ne gre samo za odločitev trpečega človeka, marveč za družbeno klimo, v kateri živi. V vsakem primeru so ljubezen, človeška bližina in solidarnost odgovor tudi na najbolj žgoče osebne in življenjske situacije trpečega ali umirajočega človeka.

Leksikon, ki je po predhodnih napovedih že izšel tudi v drugih jezikih, bo vsaj nekaj časa zapolnil praznino v strokovni literaturi na področju etike in sodobne družinske problematike. Vsekakor je vreden študija, morda tudi prevoda posameznih gesel v slovenščino.

Rafko Valenčič

Richman Kenneth A., *Ethics and the Metaphysics of Medicine. Reflections on Health and Beneficence*, MIT Press, Cambridge/Mass. 2004, X + 222 str., ISBN 0-262-18238-6

Knjiga, ki jo predstavljam, je enajsta iz serije Basic Bioethics, ki sta jo ustanovila Glenn McGee in Arthur Caplan skupaj s sodelavci. Serija obsega inovativne objave s področja bioetike za širšo javnost, in sicer najprej za študente kot učbenike in nato kot predstavitev trenutnega stanja na nekaterih področjih bioetike. Taka področja so filozofija medicine, razvoj genetike in bioetnologije, skrb za človeka ob koncu življenja, pojmovanje zdravja in socialnega skrbstva ter tudi empirični dosežki na posameznih področjih.

K. Richman je profesor za filozofijo in zdravniško etiko na Massachusetts College of Pharmacy and Health Sciences. Študiral je filozofijo 18. stoletja, zlasti Davida Huma, ter ugotovil, da je Humova teorija vere/verovanja zelo koristna pri opredeljevanju zdravja, zlasti duševnega zdravja, ter da je mogoče iz tega potegniti nekatera teoretična spoznanja o tem, kaj oziroma kdo je zdrav posameznik. To delo je nujno teoretično, saj filozofija ne zna delati drugače kot da vzpostavlja razmerje subjekt-objekt in tako rekoč izključuje, da bi tisti, ki razmišlja o predmetu, z njim hkrati imel razmerje.

Richmanova teorija zdravja temelji na identifikaciji posameznika. Tretjino knjige posveča temu vprašanju, nato pa ugotovi njene praktične in etične implikacije.

V prvem poglavju (Theory of Health) govori o dveh vidikih zdravja: o normativnosti oziroma o (posameznikovi) normalnosti in o že vnaprej pripisani instrumentalni vrednosti zdravja. Ob pomoči Andrewa Budsona je Richmanova teorija zdravja več kot le nekakšna zrcalna podoba teorij, ki se bolj kot na zdravje opirajo na opredelitev bolezni, se pravi že z vidika zdravljenja, in zdravje pojmujejo bolj kot problem odsotnosti zdravja, problem disfunkcionalnosti oziroma kot problem instrumentarija. To ponazarjajo tudi uradne definicije zdravja oziroma bolezni, na primer definicije WHO ali definicija, ki jo navaja Richman iz ameriškega zakona o invalidnosti, ki je v bistvu eden od antidiskriminatornih zakonov, ko pravi, da je invalid nekdo, ki je »zaradi fizične ali duševne prizadetosti bistveno prizadet v eni ali več življenjskih dejavnostih« (American Disabilities Act, 1990, §12102). V ospredju je omejenost glede na »vse« življenjske aktivnosti, ki pa sicer niso nikjer naštete. Richmanov namen je bil povedati, kaj pomeni biti zdrav, kakšna naj bo medicinska skrb in kako varovati človekovo zdravje. Glede na nekatere avtorje, ki jih navaja (Fulford, Boorse in drugi), bolezni, zlasti duševna bolezen,

izraža dominanten pogled nazaj. Zato so bolniki ljudje, ki se čutijo »bolne« in pretežno gledajo »nazaj« na svojo bolezen kot na nekaj neizogibnega. Namesto da bi videli, zakaj gre (je šlo) nekaj narobe, jih – tudi v diagnozi – zanima, kaj je narobe, se pravi, kako lokalizirati bolezen. Richman meni, da je mogoče razliko zaznati na meji »zdravja (zdravega) organizma« in »zdravja (zdrave) osebe« (33). Ko potem primerja dve teoriji bolezni, svojo in Boorsovo, pokaže, da je njegova teorija zdravja obrnjena naprej k ciljem, in sicer »da biti zdrav ne pomeni samo želeti si doseči dobre cilje, pač pa vključuje tudi uje-manje med sposobnostmi in cilji« (38). Njegova teorija sloni navidez na preprostem prepričanju, da svet – stvarstvo – sloni na zdravju, se pravi, da gre za karakterizacijo teorije kot metafizike zdravja oziroma na zdravju kot cilju življenja, ne na zdravju kot (biološki) potrebi, če bi hoteli imeti in slediti ciljem v življenju.

Glede na to, da lahko zdravje posameznikov pomeni (njihov) cilj življenja, pri čemer so cilji posameznikov tudi temelj zdrave družbe, avtor v drugem poglavju razvija svojo teorijo zdravja kot etike pod več vidiki. Teorija pravi, da je posamezen človek bolj zdrav, če ima za svoj cilj biti zdrav. Čeprav si ne predstavlja, kako bi lahko imel kdo za cilj biti bolan, pa trdi, da obstaja razlika med zdravjem organizma in zdravjem osebe. Status teorije

zdravja kot etičnega argumenta je v tem, da posameznikov cilj ni telesno zdravje, pač pa avtonomija; posameznik si lahko želi biti zdrav šele potem, če je avtonomen subjekt, oseba. To razlikovanje je treba izpostaviti najprej zato, ker se ne govori o zdravju kot takem, temveč o pravici do odločanja o sebi, pa tudi zato, ker so v večini teorij zdravja etični razlogi za zdravje in specifično medicinski razlogi med seboj ločeni. Richman meni, da je v medicinskem pojmu zdravja premalo razločno upoštevana pacientova praktična identiteta, tako da izbrana terapija ne podpira vedno posameznikovih notranjih vrednot oziroma njihovega moralnega imperativa. Poleg tega tudi meni, da je tako pojmovanje zdravja, v katerem posameznik usposobi sebe za zdravo osebo, sestavni del načela dobrodelnosti.

Na vprašanje, zakaj medicina postavlja medicinske probleme pred posameznikove (cilje), avtor odgovarja standardno: ker se medicina zanaša na razvidne učinke, so posameznikovi cilji šele drugotnega pomena. Medicina se zato standardno ne odloča – zlasti ne pri starejših pacientih – za soodločanje o ciljnih terapije, pač pa le bodisi za informiranje pacienta o stanju bodisi za iskanje pacientove odločitve, ko je sama negotova. Medtem pa je Richman prepričan, da k pacientovi rehabilitaciji spadajo tiste življenjske dejavnosti, s katerimi lahko čimbolj aktivno doživlja svoj smisel

življenja (117). Richman meni, da je sodelovanje med pacienti in zdravniki tisti del terapije, v katerem je uveljavitev pacientovih kognitivnih sposobnosti mogoče oceniti višje kot le pacientovo mobilnost oziroma njegovo fizično zdravje. Ne izključuje sicer situacij, v katerih bi si fizično in mentalno zdravje nasprotovala, ne dvomi pa, da neprimerljivost oziroma nasprotovanje ciljev ni običajna vsakodnevna izkušnja, pač pa ravno nasprotno, da izbiranje ciljev omogoča primerljivost med zdravjem organizma in zdravjem osebe.

V tretjem delu Richman pokaže na praktično vrednost svoje teorije: t.i. »vnaprejšnja volja« (Advance Directive) in pogovor s pacienti sta dve obliki prilagajanja medicine in njenega izbiranja ciljev posameznikovim ciljem oziroma zdravju osebe kot sposobnosti soodločanja o lastni usodi.

Knjigo sklene z zanimivim razmišljanjem: »Kaj bi moral vedeti vsak zdravnik o metafiziki?« oziroma s podobnim vprašanjem: »Kaj pomeni človeku biti zdrav?« Richman-Budsonova teorija zdravja ne zavrača značilnega biomedicinskega posploševanja, katerega cilj je evidentirati izjeme in variacije na osnovno témo, pač pa zavrača to, da so ta posploševanja normativna. Zato brani legitimnost ciljne orientiranosti, se pravi orientacije, ki je značilna samo za osebo (embedded instrumentalism). Razlikuje ga od splošnih ciljev (mere instrumentalism),

ki jih vidi medicina v fizičnem organizmu oziroma v svojih splošnih pojmih (zdravja). Dobesedno obrne pogled in se osredotoči na osebo, ki je zdrava toliko, kolikor verjame, da je sposobna doseči cilje, ki si jih je zastavila. Oporeka namreč tradicionalnemu pojmu metafizike, po katerem se stvari v svetu prilagajajo nekim splošnim merilom nad njimi – in po njem se orientirajo »biološki cilji« –, in trdi, da je za zdravje merodajen seznam ciljev, ki jih ima oseba sama. Richman nameni kar precej prostora pojasnjevanju, v čem je posebnost te optike. Trdi namreč, da lahko pride do konflikta med zdravjem organizma in zdravjem osebe le v primeru, če je oseba primorana prilagoditi se ciljem organizma in postati »žrtev« klasične metafizike. Ko stavek obrne in postavi na prvo mesto zdravje osebe, pokaže, da zdravje osebe v ničemer ne izključuje biomedicinskih ciljev (zdravje organizma), ampak jih vedno integrira. Richman-Budsonova teorija zdravja se torej pretežno nanaša na seznam ciljev, ki jih predstavlja kvaliteta življenja. S tem je tudi drugače opredelil možen nesporazum med cilji, ki jih ima medicina, in pacientovimi osebnimi cilji.

Richmanovo delo sodi med tista teoretična besedila, ki krčevito iščejo način, kako med legitimnimi načeli biomedicinskega delovanja uveljaviti načelo avtonomije. Gre za klasično sklicevanje na Kantov koncept človeka kot bitja, ki ima cilj sam v sebi, in za ustrezne kon-

sekvence, kot na primer promocijo zdravja osebe in prednosti individualnih (pacientovih) ciljev pred splošnimi (medicinskimi) cilji terapije. Zdi se, da ne gre le za teoretično razpravo, pač pa tudi za poskus, kako se izogniti možnemu konfliktu med medicinskimi nameni in nameni posamezne osebe s pacientovim predhodnim navodilom (Advance Directive), ki naj bi kot pacientova zdravniška oporoška uveljavila nov tip zdravniške dobrotelčnosti kot ravnanja, ki vrednoti Richmanov koncept zdravja osebe, pri čemer

to ravnanje lahko nasprotuje uradnemu (predpisanemu) zdravnikovemu ravnanju. Takih primerov je danes veliko. Ob tem se zastavljata predvsem dve vprašanji: Je mogoče teorijo o zdravju osebe uporabiti kot argument za legalizacijo evtanazije? in drugič: V kakšnem razmerju je to pojmovanje zdravja z domnevo, da je netransparentnost spričo napak v medicinskem ravnanju tako rekoč kronična pomanjkljivost sodobnih medicinskih ustanov?

Anton Mlinar

Kleespies Phillip M., *Life and Death Decisions. Psychological and Ethical Considerations in End-of-Life Care*, American Psychological Association, Washington DC 2004, ISBN 1-59147-067-6

Kleespies se je za to delo, ki ga predstavljam, odločil potem, ko je pred šestimi leti (1998) dokončal študijo o nepričakovano težkih položajih v zdravljenju duševno bolnih, ki so hoteli napraviti samomor (*Emergencies in Mental Health Practice: Evaluation and Management*). Pravi, da si sploh ni mogel predstavljati, da bi lahko toliko razmišljal o tem vprašanju, če ne bi srečal ljudi, ki so tako slabo skrbeli za svoje življenje in ki so sami do sebe čutili tako malo dostojanstva, da so bili pripravljeni uničiti sami sebe, medtem ko so drugi v skoraj isti situaciji hoteli na vsak način preživeti, v zdravljenje investirali vse in bili pripravljeni prestati vse muke in bridkosti, samo da bi preživeli. Nekaj podobnega se dogaja s terminalnimi (na smrt bolnimi) pacienti, ki umirajo počasi in jih umiranje včasih *de facto* oropa človeškega dostojanstva: eni so pripravljeni zaprositi za hitro smrt, drugi pa so pripravljeni prestati najbolj zahtevne kurativne postopke, čeprav jim je jasno, da je ves trud zaman. Kleespies je to študijo delal v okviru etične svetovalne komisije bostonskega zdravstvenega sistema. Člani so mu postregli s pretresljivimi zgodbami bolnikov v zadnjem obdobju

življenja oziroma o skrbi zanje. Ko se je kasneje povezal z Ameriškim psihološkim združenjem (APA) oziroma z njihovo ad hoc komisijo za vprašanja oskrbe ob koncu življenja (*end-of-life care*), je prišel do spoznanja, da ima psihologija na tem področju kakor tudi pri vprašanjih hitre smrti, samomora s pomočjo (*assisted suicide*), razmeroma skromno vlogo. Kleespies namerava s knjigo nuditi ljudem psihološko pomoč pri odločitvah, kako ravnati ob koncu življenja, in sicer zato, da bi bilo lažje premostiti razdaljo med velikim pomenom, ki ga ljudje pripisujejo zadnjemu obdobju življenja, in razdejanjem, ki ga povzroči bolezen, na drugi strani pa o podobnih primerih realistično razpravljati s socialnimi delavci, sestrami v bolnicah in z zdravniki.

Spričo dejstva, da so najpogostejši razlogi pri odločitvi za hitro smrt psihološke narave in ne fizične, je nujno, da v celostni oskrbi terminalno bolnega človeka ne izostanejo psihološke, medosebne, družbene, kulturne in duhovne potrebe. Doslej se je s tem resneje ukvarjal samo hospic. Psihologi so doslej večinoma mislili, da ni razvidno, v čem naj bi bila njihova vloga pri terminalno bolnih ljudeh. Zdelo se jim je, da za kako psihološko dejavnost preprosto ni dovolj razlogov, ker so bolniki v tem obdobju bolj ali manj povsem pasivni. Nekateri psihologi pa ugotavljajo, da psihologija (oziroma psihologi) preprosto ni opazila, da je njena prisotnost v odločit-

vah, ki se nanašajo na konec življenja, pomembna. Ne glede na to pa psihologov ni v ekipah paliativne terapije.

Kleespies vidi nujo – na kar je opozorila tudi ad hoc komisija APA o odločitvah ob koncu življenja –, da psihologija razvije metode za ravnanje v tem življenjskem obdobju ter tudi vzgoji psihologe, ki se bodo lahko vključili v razprave o izbirah na koncu življenja (*end-of-life choice*) na državni in na mednarodni ravni. Napredek v medicini je podaljšal življenje in hkrati postavil v senco kvaliteto življenja, zlasti takrat, ko ustaljena zdravniška praksa onemogoči dostojno smrt. Psihologi (psihologija) naj bi se predvsem osredotočili na etična načela ter na odločitve ob koncu življenja, in sicer zato, ker so tedaj načela – zlasti avtonomija – tako rekoč glavna »ovira« čustveno zelo obremenjenim na obeh straneh, na bolnikovi in na zdravnikovi. Tega seveda Kleespies ne razume v dobesednem smislu, pač pa le ugotavlja, da *timing* trenutka smrti, kot ga načrtuje medicina, popolnoma obvladuje kurativa, se pravi prepričanje, da človek tako rekoč ne bi smel umreti. V tem okviru so vsi poskusi, da bi pri umiranju človeku ohranili dostojanstvo, že vnaprej obsojeni na propad.

Kleespies hoče v poglavju o etičnih in zakonskih postopkih pri odločitvah ob koncu življenja (27-53) povedati, da manjka psihološki del in da na zdravnika čaka de-

janje z dvojnim učinkom, se pravi odločitev, pri kateri smrt ni neposredno hotena, ampak le dopuščena. V zelo podobnem položaju se znajdejo tisti, ki hočejo na vsak način podaljšati svoje življenje, pa ne vedo, da jih bo morala medicina zavrniti z razlogi o nekoristnosti (*futility*).

Kleespies vidi alternativo sedanja praksi v skrbi v bližini smrti (hospic, paliativna terapija) in v progresivnem spreminjanju miselnih vzorcev glede bolezni (ne govori se več o napredujoči, marveč o terminalni – končni – bolezni). Skrb za na smrt bolne bo to postala šele, ko bo jasno, da je cilj te dejavnosti pomagati bolnim, da se soočijo z resnostjo svoje bolezni ter formulirajo svoje želje spričo terminalne bolezni. Psiholog se bo namreč vpraševal o razliki med telesno bolečino in trpljenjem osebe, se posvečal demitizaciji smrti ter se osredotočil na bolj realističen pogled na umiranje (*dignity-conserving model of end-of-life care*).

Avtor opozarja bralca, naj ne spregleda dejstva, da je razprava o skrbi ob koncu življenja prežeta s kulturnim modelom zahodne medicine in da se v medicini nekatera etična načela, kot na primer obveščeni pristanek, še vedno pojmujejo kot tujki; medicina to dokazuje s tem, da paciente obvešča v jeziku, ki ga preprost človek gotovo ne more razumeti. Čutiti je, da Kleespies meri na psihološko usposabljanje osebja, da bi se po nepotrebnem ne vnašalo

nesporazumov na področje, na katerem bi morala vladati največja transparentnost. Kleespies poudarja, da bi morali v tistem delu zahodne kulture, ki je naklonjen znanosti, razvijati modele, ki bi upoštevali to, kaj pomeni dostojna smrt umirajočemu in njegovim družinskim članom. Ti modeli so po njegovem gotovo skladni z etičnimi načeli, saj obveščeni pristaneek razume kot skupno iskanje tega, o čem je treba bolnika obvestiti, kako mu pomagati, da se izogne nepotrebemu in neželenemu ravnanju, in kako ugoditi njegovi želji po neobveščenosti. Pri tem Kleespies meni, da s tem verska etika ni odveč, temveč v veliko pomoč pri osmišljanju umiranja, čeprav pa seveda pričakuje, da se nekatera njegova stališča, ki so v nasprotju z verskimi vrednotami, razume in upošteva.

To, kar človek upa, na nesrečo velikokrat nasprotuje temu, kar pričakuje. Kleespies meni, da ta stavek izraža razliko – in pomen razlike – med telesno in duševno bolečino. Potem ko je telo postalo predmet znanosti in medicine in sta duševno in duhovno trpljenje ostali domena verstev, se je vedno govorilo o dihonomiji in le redko o človekovem trpljenju. Mnoge oblike telesnega trpljenja ne bolijo, pomenijo pa lahko veliko duševno trpljenje. Psiholog D. Tobin (*Pea-*

ceful dying) govori o dobrem in mirnem umiranju, o spremembi umiranja iz procesa strahu v proces poslavljanja. Pri tem ima v mislih rešitev dolgotrajnih družinskih konfliktov, sočutno razumevanje skrbnikov ipd.

Knjiga hoče dati svoj prispevek k demitizaciji umiranja, subjektivizaciji tega procesa in k razkroju iluzije o koncu življenja. Kleespies polemizira s tistimi, ki se zgražajo nad pojmom »dobra smrt« in vztrajajo pri tem, da je smrt najslabše med najslabšim. Polemizira tudi s tistimi, ki menijo, da je odločanje o koncu življenja nesprejemljivo. Meni namreč, da bi morala stroka – in pri tem misli seveda na psihologijo – storiti veliko več, da bi odločitve oziroma vsakršno pomembno spoznanje nagradila, ne pa odločitev izsiljevala. Na to misel navaja razvoj temeljnih etičnih načel v medicini v zadnjem stoletju, ki so odločilno prispevala k temu, da pacient aktivneje sodeluje z osebjem in da ga ima osebe za sodelavca, dokler je mogoče. Kleespies sicer ugotavlja, da je do pravega sodelovanja še daleč. Boj proti fizični bolečini je še vedno v ospredju, tako da se druge simptome, ki spremljajo umiranje, jemlje le kot neizogiben del prvega.

Anton Mlinar

Navodila sodelavcem/kam

Uredništvo je sklenilo, da bo v vsaki prvi številki letnika objavljalo obširnejša *Navodila sodelavcem*, če bo to potrebno, v drugih pa le kratek *Impressum* publikacije.

Bogoslovni vestnik je znanstvena revija z recenzijo. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Izhaja štirikrat na leto. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Objavlja tudi referate z znanstvenih srečanj, predhodne objave, poročila z znanstvenih konferenc, recenzije znanstvenih del s področja teologije in strokovne članke. Izvirne ali pregledne znanstvene članke objavlja tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec/ka pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Rokopisov se ne vrača. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska verzija naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word in standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna verzija rokopisa naj ima velikost črk 12 pt, opombe 10 pt, razmik med vrsticami najmanj 1,5. Na vsakem rokopisu naj sodelavec/ka na prvi (posebni) strani navede naslov članka svoje ime in priimek ter ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, ter elektronski naslov). Pri razpravi, ki bo recenzirana, naj bodo ime avtorja, naslov razprave in ključni biografski podatki na posebni strani. Tudi *povzetek* in *ključne besede* so pri razpravi na posebni strani.

Uporabljene literature v razpravah/člankih praviloma ne navajamo posebej, pač pa v sprotnih opombah (pod črto).¹ Navajamo na dva načina: v prvem primeru je navedek med besedilom, v drugem pa v opombi. Med besedilom navajamo Sveto pismo, koncilske dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP) in Katekizem katoliške Cerkve (KKC). V opombi navajamo takole:

Če je besedilo v navednicah in če navajamo iz knjige, je najprej začetnica imena in izpisan priimek avtorja, naslov knjige v ležeči pisavi

¹ Sledi rahlo modificirano besedilo iz *Diplomskega reda* TEOF UL.

(kurzivi), v navadni pisavi založba, kraj izida in letnica izdaje, stran, npr.: F. Oražem, *Teologija duhovnosti*, Družina, Ljubljana 1993, 171. Ko drugič navajamo isto knjigo, ne uporabljamo »prav tam« ali kaj podobnega, marveč napišemo začetnico imena in priimek avtorja ter dodamo »n. d.« in stran, npr.: F. Oražem, n. d., 172. Če drugič navajamo različne knjige istega avtorja, dodamo začetnici imena in priimku avtorja še naslov knjige in takoj stran, npr.: F. Oražem, *Leta Kristusove skrivnosti*, 173.

Če je besedilo v navednicah in navajamo iz revije ali zbornika: Najprej je začetnica imena in priimek avtorja, nato naslov članka oziroma razprave v ležeči pisavi, za vejico dodamo »v:«, nato v ležeči pisavi naslov revije ali zbornika, sledi letnik in v oklepaju letnica, vejica in stran, npr.: J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273. Ko drugič navajamo isti članek oziroma razpravo, postopamo kot pri navajanju iz knjige, npr.: J. Krašovec, n. d., 173. Če večkrat navajamo različne članke oziroma razprave istega avtorja, postopamo kot pri knjigi, npr.: J. Krašovec, *Preloमितev in obnova zaveze v 2 Mz 32-34*, 197. Če se vsaka številka revije številči na novo, je treba za letnico in ločilom (vejica) navesti številko zvezka, na primer: S. Večko, *človek v središču ali na robu stvarstva?*, v: *Tretji dan* 33 (2003), št. 3, 2-7.

Če besedilo ni v navednicah, pred navedkom dodamo »Prim.« z veliko začetnico, npr.: Prim. J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273.

Na enak način postopamo pri navajanju bibliografije, le da je zaradi abecednega reda na prvem mestu priimek in nato začetnica imena, npr.: Oražem France,² *Leto Kristusove skrivnosti*, Zbirka božje okolje 17, Ljubljana 1989. Ali: Stres A., *Človek in njegov Bog*, Mohorjeva družba, Celje 1994. Ali: pri članku npr.: Krašovec J., *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 270-285.

Številka opombe v besedilu je vedno za ločilom, naj bo pika ali vejica ali narekovaj. Na koncu opombe je končno ločilo.

Če navajamo iz interneta, in sicer to velja za dela, ki so objavljena samo na internetu, navajamo tako, da namesto založbe, kraja izdaje, letnice in strani navedemo ustrezni popolni naslov dokumenta - URL (Uniform Resource Locator). Števila strani pri navajanju del z interneta ne navajamo. Če je na dokumentu zapisan datum objave, potem zapišemo navedeni datum. Če na dokumentu ni zapisanega datuma, pa navedemo datum, ko smo dokument našli na internetu. Primer: Reiner mann H., *Electronic Government - Anticipating the Tide of Change*, URL = «<http://www.ocg.or.at/confpaper/tc/reiner mann/paper.html;internal&sk=ROBOT>«. 6. 8. 1988.

² Ime se običajno navaja s kratico.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi.

Ta metodološka določila veljajo do konca tega leta. V naslednjem letu (2006) se bo v *Bogoslovnem vestniku* postopoma uvedla nova metodologija pri navajanju. O tem bomo pisali v eni naslednjih števil, sodelavce/ke pa bomo o tem obveščali že ob vsakem dospelem prispevku.

Rokopis izvirnega znanstvenega članka naj načeloma ne presega ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave ne obsegajo več kot 10 strani (20.000 znakov), poročila ne več kot 5 strani (10.000 znakov), ocene knjig ne več kot štiri strani (8.000 znakov).

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo.

Na »online« verziji *Bogoslovnega vestnika* (<http://www.teof.uni-lj.si/bogoslov.html>) je mogoče objaviti tudi članke/dokumente, ki jih ni mogoče v celoti objaviti v tiskani različici, če bodo na primer besedila predolga. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom ene številke. Elektronska verzija ne nadomešča tiskane, pač pa je mogoče v dogovorjenem času uporabljati elektronske pripomočke in si napraviti separate za osebno rabo.

Vse rokopise in knjige, ki se priporočajo za recenzijo, se pošilja na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana, v elektronski obliki pa na naslov: anton.mlinar@guest.arnes.si