

Letnik 63 leto 2003

3

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*

---

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

---

Teološki tečaj 2003

**Cerkev pred izzivi globalizacije**

---

# **Bogoslovni vestnik**

## *Theological Quarterly*

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Glavni in odgovorni urednik/  
Editor in Chief:** Anton Mlinar
- Pomočnika glavnega urednika/  
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM  
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/  
Scientific Council:** Metod Benedik OFM<sup>Cap</sup>,  
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,  
Jože Krašovec, France Oražem,  
Viktor Papež OFM (Rim),  
Jože Plevnik SI (Toronto),  
Jure Rode (Buenos Aires),  
Anton Stres CM,  
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/  
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,  
Drago Ocvirk CM, Marijan Peklaj,  
A. Slavko Snoj SDB, Ciril Sorč,  
Vinko Škafar OFM<sup>Cap</sup>,  
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Forma tisk d. o. o.
- Založnik:** Družina, Ljubljana
- Za založbo:** Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,  
1000 Ljubljana
- Naslov uprave:** Družina d.o.o., Krekov trg 1,  
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Letna naročnina:** Izid Bogoslovnega vestnika je finančno pod-  
prlo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport  
RS  
6000 SIT, za tujino 40 USD, posamezna števil-  
ka 1500 SIT  
Transakcijski račun pri NLB d. d., Ljublja-  
na, številka: 02014-0015204714  
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-  
1189115
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

# **Bogoslovni vestnik**

*Theological Quarterly*

**Letnik 63 leto 2003**

**3**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani  
Ljubljana 2003

# 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)

**Prof. dr. Vekoslavu Grmiču**  
**naslovnemu škofu učitanskemu**  
**ob 80-letnici življenja**  
**in**  
**ob 35-letnici škofovskega posvečenja**

**Sodelavci te številke:**

Mojca Bertoncel, Inštitut za Sveto pismo, judovstvo in zgodnje krščanstvo na TEOF UL; naslov: Gorenja vas – Reteče 76, 4220 Škofja Loka, mojca.bertoncel@volja.net

Doc. dr. Bogdan Dolenc, predstojnik katedre za osnovno bogoslovje in dialog na TEOF UL; naslov: Jemčeva 34, 1236 Trzin; e-mail: bogdan.dolenc@guest.arnes.si

As. dr. Silvester Fabijan, pri katedri za liturgiko na TEOF UL; naslov: Pokopališka 7, Ihan, 1230 Domžale; e-mail: silvester.fabijan@siol.net

Doc. dr. Stanko Gerjolj, pri katedri za oznanjevalno teologijo na TEOF UL; naslov: Maistrova 2, 1000 Ljubljana; e-mail: stanko.gerjolj@guest.arnes.si

Prof. dr. Janez Juhant, predstojnik katedre za filozofijo na TEOF UL; naslov: Sora 64, 1215 Medvode; e-mail: janez.juhant@guest.arnes.si

Prof. dr. Vladimir Kos, upokojeni profesor; naslov: Nishiarai, Honcho 4-13-16, Adachi-ku, Tokyo (123), Japan

Prof. dr. Borut Košir, predstojnik katedre za cerkveno pravo na TEOF UL; naslov: Vodnikov trg 4, 1000 Ljubljana; e-mail: kosir.jurij.borut@siol.net

Doc. dr. Slavko Krajnc, predstojnik katedre za liturgiko na TEOF UL; naslov: Slovenski trg 10, 2250 Ptuj; e-mail: slavko.krajnc1@guest.arnes.si

Akad. prof. dr. Jože Krašovec, predstojnik Katedre za Sveto pismo in judovstvo na TEOF UL; naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana; e-mail: joze.krasovec@guest.arnes.si

Doc. dr. Avguštin Lah, predstojnik katedre za dogmatično teologijo TEOF UL; naslov: Mejna ulica 57, 2000 Maribor; e-mail: avgustin.lah@guest.arnes.si

Prof. dr. Ulrich G. Leinsle, pri katedri za filozofsko-teološko propedeutiko na Katoliški teološki fakulteti univerze v Regensburgu, Nemčija; naslov: Universitätsstraße 31, D - 93053 Regensburg; e-mail: ulrich.leinsle@theologie.uni-regensburg.de

Doc. dr. Maksimilijan Matjaž, pri katedri za Sveto pismo in judovstvo na TEOF UL; naslov: Slovenska ul. 17, 2000 Maribor; e-mail: maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si

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

Prof. dr. Drago Ocvirk, pri katedri za osnovno bogoslovje in dialog TEOF UL; naslov: Šentjakob 33, 1231 Ljubljana; e-mail: drago.ocvirk@guest.arnes.si

Prof. dr. Vinko Avguštin Škafar, pri katedri za pastoralno teologijo na TEOF UL; naslov: Ob izvirkih 5, 2000 Maribor; e-mail: vinko.skafar@rkc.si

As. dr. Miran Špelič, pri katedri za patrologijo na TEOF UL; naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana; e-mail: miran.spelic@guest.arnes.si

Prof. dr. Ivan Janez Štuhec, pri katedri za moralno teologijo in teologijo duhovnosti na TEOF UL, prodekan za znanstveno raziskovalno dejavnost in predstojnik Enote TEOF v Mariboru; naslov: Kosovelova 1 a, 2000 Maribor, e-mail: ivan.stuhec@rkc.si

**343 Avguštin Lah, *Ob 80-letnici prof. dr. Vekoslava Grmiča***Razprave *Articles*

- 347 Ulrich G. Leinsle, *Dr. Norbert Bratiz O-Praem. (ca. 1599-1656). Thomistischer Philosoph und Reformabt aus Ljubljana***  
*Dr. Norbert Bratiz O. Praem. (about 1599-1656), Thomist Philosopher and Reformist Abbot from Ljubljana*

Teološki tečaj 2003 *Theological conference 2003*

Cerkev pred izzivi globalizacije

- 371 Slavko Kranjc, *Cerkev pred izzivi globalizacije*** (spremna beseda)  
*Church Facing the Challenges of Globalization* (introduction)
- 375 Janez Juhant, *Cerkev in globalizacija in postmoderna***  
*Church, Globalization and Postmodernism*
- 395 Metod Benedik, *Globalizacija, trajna sestavina krščanskega izročila***  
*Globalization - Permanent Element of Christian Tradition*
- 413 Borut Košir, *Vesoljna Cerkev kot primer globaliziranega pravnega reda***  
*Universal Church as Example of Globalized Legal Order*
- 437 Drago Ocvirk, *Krči islama zaradi globalizacije***  
*Convulsions of Islam Due to Globalization*
- 447 Ivan Janez Štuhec, *Ali je svetovni etos rešitev za globalizacijo?***  
*Is the World Ethos a Solution to Globalization?*
- 463 Vinko Škafar, *Globalizacija in eklezialsna gibanja***  
*Globalization and Ecclesiastical Movements*
- 479 Jože Krašovec, *Ontološke osnove globalizacije in etike***  
*Ontological Foundations of Globalization and Ethics*
- 499 Maksimilijan Matjaž, *Kristusova enkratnost in univerzalnost – temelj globalizacije***  
*Jesus' Uniqueness and Universality - Basis of Globalization*
- 507 Silvester Fabijan, *Globalizacijske zahteve v liturgičnih obredih***  
*Globalization Demands in Liturgical Rites*
- 533 Miran Špelič, *Ali so cerkveni očetje vedeli za globalizacijo?***  
*Did Church Fathers Know of Globalization?*
- 537 Bogdan Dolenc, *Zakaj je islam še posebej dovzeten za fundamentalizem?***  
*Why is Islam Specially Susceptible to Fundamentalism?*
- 545 Avguštin Lah, *Kakšen prispevek k globalizaciji nudi krščansko pojmovanje Boga in človeka?***

What Kind of Contribution Can the Christian Conception of God and Man Offer to Globalization?

- 555 Stanko Gerjolj**, *Psihologija religiozne vzgoje in oznanjevanja v globalnem svetu*  
Psychology of Religious Education and Preaching in the Global World

Poročilo *Report*

- 565 Mojca Bertonce**, *Strasti v ekonomiji, politiki in medijih in krščanska teologija*, Konferenca COV&R, Innsbruck, 18.-21. junij 2003

Pregledi *Reviews*

- 573 Vladimir Kos**, *Pripombe k članku Nadję Furlan, Ženska v različnih religijah: položaj ženske v japonskih verstvih*, v: *BV* 63 (2003), 127

Ocene *Book Reviews*

- 579 Drago Karl Ocvirk**, Ahmed Pašić, *Islam in muslimani v Sloveniji*, Emanet, Sarajevo 2002, 213 str. ISBN 117610240
- 583 Drago Karl Ocvirk**, Bruno Etienne, *Islam, les questions qui fâchent*, Bayard, Pariz, 2003, 177 str., ISBN 2-227-47090-9
- 587 Anton Mlinar**, Holderegger Adrian – Wills Jean-Pierre (ur.), *Intedisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*, slavnostni zbornik ob 60-letnici Dietmarja Mietha (89. zv. serije *Studien zur theologischen Ethik*), Universitätsverlag, Freiburg/Švica 2001, 490 str., ISBN 3-7278-1323-7
- 591 Anton Mlinar**, Mieth Dietmar (izd.), *Erzählen und Moral, Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik*, Attemto, Tübingen 2000, 286 str., ISBN 3-89308-328-6

Avguštin Lah

## Ob 80-letnici prof. dr. Vekoslava Grmiča

Spoštovani gospod profesor, dragi slavljeneč!

V tem mesecu so se vrstili okrogli jubileji vašega življenja. V sredo, 4. junija, 80. rojstni dan, v soboto, 21. junija, ste praznovali god, že aprila 35-letnico škofovskega posvečenja. Na več krajih so vam priredili sprejeme. Danes ste tukaj med nami, da bi počastili Vaš jubilej in se zahvalili za vašo ustvarjalno pot teologa, misleca in profesorja.

Vaša 80-letna življenjska pot se razteza od časa po prvi svetovni vojni, ko ste se rodili, kriznega obdobja pred drugo svetovno vojno in med njo, preko preobratov povojnega dogajanja, čez vzpone in propade političnih sistemov in družbenih ureditev doma in v svetu, do samostojne Slovenije in preloma tisočletja, do danes, ko smo tik pred vstopom v Evropsko unijo. Vse v tem zunanjem okviru vašega življenja ste prestali in preživeli. Vsak od teh časov je po svoje puščal v vas doživetja, spomine, preizkušnje in izzive. Ves ta čas pa je bil tudi duhovno-miselno dogajanje različnih med seboj prepletenih filozofskih, teoloških in kulturnih tokov, ki so zaznamovali vašega duha, vašo ustvarjalno teološko dejavnost. S svojo ustvarjalnostjo pa ste tudi Vi zaznamovali delovanje Teološke fakultete in slovensko teologijo.

Ni namreč miselnega toka in ne teološke smeri, s katero se ne bi soočali, jo študirali in spoznavali. Predvsem pa ni teološke smeri v svetu, ki se je v času vašega življenja pojavila, ki je vi ne bi poznali; in verjetno ni teološke problematike, ki se je vi ne bi ustvarjalno lotevali. Od neosholastike naprej, v kateri ste bili poučeni v času osnovnega teološkega študija takoj po vojni v Ljubljani, ste vedno znova nadgrajevali in plemenitili svojo teološko misel. Potem ste začeli sami ustvarjati.

### Kratek oris znanstvenega dela

Vaše znanstveno delo obsega preko 1200 bibliografskih enot. Poleg teoloških univerzitetnih učbenikov *O Bogu* 1967; *O Bogu Stvarniku in stvarih* 1967; *Oris nauka o veri* 1968; *Nauk o poslednjih rečeh – Esahatologija* 1967; *Človekova eksistenca v Kristusu ali Nauk o milosti* 1971 ste izdali 24 samostojnih monografij od katerih naj omenim samo

naslednje: *Teološka vsebina strahu v eksistencializmu*, Ljubljana 1961; *Med vero in nevero*, Celje 1969; *Krščanska osebnost*, Ljubljana 1971; *Teologija v službi človeka* (skupaj z J. Rajhmanom), Tinje 1975; *Iskanje in tveganje*, 1-4, Ljubljana 1975; *Resnica iz ljubezni*, Ljubljana 1979; *Življenje iz upanja*, Ljubljana 1981; *Humanizem, problem našega časa*, Trst 1983; *V duhu dialoga*, Ljubljana 1986; *Christentum und Sozialismus*, Celovec 1988; *Kristjan pred izzivi časa*, Maribor 1992; *Moja misel*, Ljubljana 1995; *Iskanje resnice*, Ljubljana 1997; *Der Mut zum mündigen Cristsein*, Maribor 1998 in kot zadnja ob 80-letnici *Misli iz šole življenja*, Ljubljana 2003. Za področje teologije je pri Mohorjevi v Celju 1973 izšel *Mali teološki slovar*, prvo tovrstno delo v novejši slovenski teološki literaturi.

Vaše znanstvene in strokovne razprave ter razmišljanja so bile objavljene v domačih revijah in časopisih: *Bogoslovni vestnik*,<sup>1</sup> *Cerkev* v sedanjem svetu, *Anthropos*, *Teorija in praksa*, *Dialogi*, *Zgodovinski časopis*, *Časopis za kritiko znanosti in drugih* ter v tujih: *Concillium*, *Kritisches Christentum*, *Neue Wege*, *Svesci* in drugih. Posebej je treba omeniti revijo *Znamenje*, ki ste ji bili soustanovitelj, dolga leta urednik ter nepogrešljivi avtor in organizator vse do danes. Vaše uredniško in organizacijsko delo je povezano tudi z Mohorjevo družbo v Celju, katere predsednik ste bili v letih 1968-1982.

Kot profesor dogmatične teologije ste zaznamovali več kot tridesetletno obdobje Teološke fakultete, posebno njene enote v Mariboru. Kot predavatelj pa ste gostovali tudi na mnogih evropskih fakultetah: v Heidelbergu, Tübingenu, Regensburgu, Freiburgu, Upsali in drugod.

### **Predavatelj in mislec s koncilskim duhom**

Vaša teologija, s katero ste zaznamovali slovenski prostor, ni bila nikoli suhoparna oziroma tako imenovana šolska teologija. V svojih teoloških učbenikih, ki so sicer zgrajeni z natančno, sistematično in logično doslednostjo, ste vedno upoštevali bivanjsko, življenjsko, se pravi, odrešenjsko razsežnost predstavljene teološke tematike. Tisti, ki smo vas poslušali kot profesorja, vemo, da vam je bil učbenik le izhodišče za odkrivanje in vstop v prostrana obnebja in za usmerjanje v brezmejne globine spoznanja in resničnosti. Vaša profesorska (skoraj 35-letna) služba ni bila »učenje« dogmatike in brezosebno podajanje sistema resnic, ampak uvajanje, vodenje v Skrivnost, ki jo resnice razode-

<sup>1</sup> Vse Grmičeve članke in drugih avtorjev za področje dogmatične teologije objavljene v *Bogoslovnem vestniku* od leta 1922 naprej, ki jih ni mogoče objaviti v tiskani verziji, ker je preprosto premalo prostora, kakor celotni BV, je sedaj mogoče dobiti na spletni strani: [www.teof.uni-lj.si](http://www.teof.uni-lj.si)....

vajo, in vabilo v življenje, za katerega se je treba svobodno odločati. Prav to vas je - kakor vse vaše pisanje - razodevalo kot neumornega iskalca resnice. Tiste Resnice, ki je nihče nima v svoji lasti, ampak jo mora vsak iskati: sam, v dialogu z drugimi, v povezavi s preteklimi iskanji in najdenji, v dialogu s tistimi, ki so drugačni, nasprotni ali celo sovražni. Resnica vam je bila vedno ljubezen in križ. Bila vam je Bog. Ta Resnica, Bog, je le ena sama, poti do nje pa skoraj toliko, kolikor je iskalcev. Zato ste mogli v vsem in pri vseh, ki iskreno mislijo, (ali, ki sploh kaj mislijo) najti sledove iskanja Boga. Iz tega ozadja ste bili v šestdesetih letih skupaj s profesorjem Janžekovičem in Cajnkarjem po vzoru nekaterih drugih v Evropi začetnik dialoga z marksisti, ki je sicer rodil manj od pričakovanega, a vendar: nič dobrega ne gre v izgubo. Prav tako pa dejavni v prvih letih Študentskih tečajev in še marsikje.

Neštetim je bila Vaša, zapisana misel v težkih razmerah borbenega ateizma na eni strani in vse večjega razmaha sekularizirane moderne kulture na drugi strani, kakor svetilka pri njihovem iskanju vere, resnice o Bogu in človeku ter poslanstvu Cerkve. Bila jim je opora pri premagovanju dvomov in vzpostavljanju osebne vere.

Ker ste vedno izhajali iz stališča iskalca resnice, ki naj bi jo vsakdo osebno iskal in se ji bližal, ste mogli razumeti vsakega človeka v razpeditosti med »vero in nevero«. Prav zato pa za vas nevera ni čisto brez vere in nobena vera ni popolnoma brez nevere. Tudi vsako iskanje je združeno s tveganjem in odločitvijo. Navsezadnje pa vsi hodimo in živimo zares človeško le iz upanja, ki je največkrat upanje proti upanju. Vse te in druge velike in male resnice teologije in življenja ste končno posredovali iz ljubezni, ki jo je kdaj pa kdaj prežemala »sveta jeza«. Zakaj za »Božjo stvar« in za človeka vam je vedno šlo.

Najodločilnejši dogodek v Vašem teološkem ustvarjanju je bil prav gotovo 2. vatikanski cerkveni zbor, ki je sprostil ustvarjalnost ter odprl vrata svobodi in upanju v nove binkošti. A kaj kmalu je koncilski duh postal zaklad, odtisnjen med platnice, ki so se ga nekateri ustrašili in zbali, mnogi pa ga ne razumejo. Vi ste osvojili duha koncila ter ga vgrajevali v svojo teološko misel skupaj s teološko in mistično tradicijo preteklosti in sedanosti, z modernimi teološkimi, znanstvenimi in miselnimi spoznanji in iskanji in tudi z naukom cerkvenega učiteljstva, kolikor je sledilo koncilu. Vse to pa ste ob naslonitvi na biblično sporočilo, predvsem na duha evangelija povezali v lastnem ustvarjalnem razmisleku s konkretno situacijo in z življenjem. Tako vsestransko prežeta teološka drža vam je omogočala, da ste bili vedno kritični do vsega, tudi do dela vidne cerkve. Do Cerkve ste bili kritični, ker ste jo ljubili in ji zapisali svoje življenje in ker ste hoteli, da bi bila po Jezusovi zamisli brez gube in madeža (prim. Ef 5,27). Morda je bila v tem razsežnost

vaše preroške službe. Imeli ste in imate to karizmo, sposobnost in pogum, da ste držali ogledalo. Nekateri, ki so se v njem prepoznavali, so blatili ogledalo in tistega, ki ga postavlja. A vaša posebnost, edinstvenost ostaja prav v tem, da ste mogli ostati vse do danes v svoji samostojnosti in svobodnosti na določeni razdalji – čeprav ne brez bolečine -, ki vam omogoča, da dogajanje in ljudi vidite drugače, morda bolj jasno. Obenem pa ostajate zvesti sami sebi, svoji vesti. Prav s tem predstavljate ne le lik samostojnega misleca, teologa, učitelja, temveč tudi poštenega in dobrega človeka.

Vedno ste bili nekoliko drugačni, takšni ostanite še naprej. A tam nekje, v svojih globinah, na skrajni meji samega sebe smo si vendar blizu in kljub razlikam edini.

V imenu vseh tukaj zbranih, v imenu vseh tistih, ki so bili deležni vaših misli, besed, spodbud in tudi opominov ter v imenu katedre za dogmatično teologijo, ki ste ji bili dolga leta predstojnik, se vam zahvaljujem, vam iskreno čestitam in želim še veliko zdravih in ustvarjalnih let v službi Boga in človeka.

Ulrich G. Leinsle

## **Dr. Norbert Bratiz O. Praem. (ca. 1599 – 1656)**

### **Thomistischer Philosoph und Reformabt aus Ljubljana<sup>1</sup>**

Im Deckenfresko des Bibliothekssaales der Prämonstratenserabtei Speinshart in der Oberpfalz (Bayern) ist eine gemalte Bibliothek dargestellt, nach den klassischen Fächern aufgestellt (1773). Die Rücken der dargestellten Bücher sind beschriftet.<sup>2</sup> Sie sollen, in deutlicher Anlehnung an den *Spiritus literarius Norbertinus* des Roggenburger Abtes Georg Lienhardt (reg. 1753-1783)<sup>3</sup> die Leistungen des Prämonstratenserordens auf wissenschaftlichem Gebiet darstellen und so dem oft gehörten Vorwurf der Zeit von der Nutzlosigkeit der Ordensleute entgegenreten. Unter den *Philosophi* findet man in der dritten Regalreihe einen Band, bezeichnet mit BRATIZIUS. Die Spurensuche zu diesem Autor führt durch zahlreiche Länder, beginnt aber in Slowenien.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Siglen (kratice): StASchl.: Stiftsarchiv Schlägl; Sch.: Schachtel; Hs.: Handschrift, SK: Strahovská knihovna.

<sup>2</sup> Das Gemälde von Michael Wild wird derzeit kunsthistorisch untersucht; vgl. Georg Dehio, *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler*. Bayern V: Regensburg und Oberpfalz, Darmstadt 1991, 693f.

<sup>3</sup> Georg Lienhardt, *Spiritus literarius Norbertinus*, Augsburg 1771; zu Lienhardt vgl. Franz Tuscher, *Das Reichsstift Roggenburg im 18. Jahrhundert*, Weissenhorn 1976, 41-48.

<sup>4</sup> Zur Biographie vgl. ausführlicher: Ulrich G. Leinsle, *Studium im Kloster*. Das philosophisch-theologische Hausstudium des Klosters Schlägl 1633-1783 (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium, fasc. 20), Averbode 2000, 40-45.236-252; ders., *Die Logikvorlesung Norbert Bratiz' am Schlägler Hausstudium (1338/39) in einer Strahover Handschrift*, in: *Bibliotheca Strahoviensis* 4-5 (2001), 171-190; Anton Haidacher, *Studium und Wissenschaft im Stifte Wilten in Mittelalter und Neuzeit*. 1. Teil: Bis zur Gründung der Universität Innsbruck (1669), in: *Veröffentlichungen des Museums Ferdinandeum in Innsbruck* 36, 1956, 94f.71; Alfons Žák, *Das Chorherrenstift Pernegg*. Sonderabdruck aus den Blättern des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich. Wien 1900, 61-88; ders., *Die Totenbücher der Stifte Geras und Pernegg*, in: *Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich und Wien* N. F. 11, 1912, 190; ders., *Pernegg*, in: *Topographie von Niederösterreich*, Bd. 8, Red. v. Max Vancsa, Wien 1913, 153f.

## 1. Leben und Reformtätigkeit

Norbert Bratiz (auch Bratitz, Bradiz, Bradix, Prädix, Bratizius) wurde nach der Haustradition des Stiftes Wilten (Innsbruck) um 1599 in Ljubljana, Slowenien geboren.<sup>5</sup> Davon ist weiterhin auszugehen, auch wenn im Protokoll des Informationsprozesses durch den Wiener Nuntius Camillus Meltius, Erzbischof von Capua (reg. 1636-1659), für die Ernennung Bratiz' zum Kaiserlichen Rat vom 5. März 1652 der aus Wilten stammende Prior der Serviten in Wien angibt, Bratiz sei in Wilten geboren; doch der Prior kennt ihn erst als Chorherren von Wilten.<sup>6</sup> Jedenfalls dürfte Bratiz, von dem nach den Angaben dieses Protokolls auch ein Bruder in Wilten eingetreten, aber zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben war, früh mit seinen Eltern nach Wilten gekommen sein. Seine humanistischen Vorstudien machte er bereits in Wilten. 1616 legte er Profess ab. 1617 wurde er an die Universität Ingolstadt geschickt. Am 17. September 1617 wird er als Student der Physik, d.h. des zweiten Jahres der Philosophie, immatrikuliert.<sup>7</sup> Nimmt man den üblichen Kurs der Philosophie und Theologie als Grundlage, dürfte Bratiz seine Studien ca. 1621/22 beendet haben. 1623 finden wir ihn bereits als Professor der Philosophie, allerdings nicht in Wilten, sondern im niederbayerischen Stift Osterhofen. Von dort meldet er sich brieflich bei den im Stift Schlägl im Mühlviertel (Oberösterreich) weilenden Wiltener Mitbrüdern Gregor Maier und Karl Hörmann am 28. Mai 1623 und kündigt für die Pfingstferien seinen Besuch an.<sup>8</sup> Nach dem üblichen zweijährigen Kurs der Philosophie dürfte sich Bra-

<sup>5</sup> Stiftsarchiv Wilten 4/3/8 Mathias Burgkhlehner, *Kurtze Beschreibung des uhralten Gottshauß und Closters Wilthau*, 1617, p. 30. Dies ist der älteste zeitgenössische Beleg für die Herkunft Bratiz' aus Ljubljana. (Bratiz hatte 1616 in Wilten Profess abgelegt, war also dem Verfasser unmittelbar bekannt).

<sup>6</sup> Archivum Pañstwowe we Wrocēawiu, Reg. 67, Nr. 2835. Auch Léon Goovaerts, *Ecrivains, Artistes et Savants de l'Ordre de Prémontré. Dictionnaire bio-bibliographique*, Bd. I, Brüssel 1899, 87, läßt ihn in Wilten geboren sein. Im Collegium S. Norberti in Rom dagegen wird er als Kroatie geführt: vgl. Leo C. Van Dyck, *De Abdij van Tongerlo*. Gebundelde historische studies. (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium 19), Averbode 1999, 344. Der Name (wohl von bratić) weist allerdings tatsächlich auf Kroatien hin. Ein Bruder von Norbert ist als Chorherr von Wilten unbekannt und scheint nicht in Stiftsarchiv Wilten 4/3/8 Mathias Burgkhlehner, *Kurtze Beschreibung des uhralten Gottshauß und Closters Wilthau*, 1617, auf, die auf dem älteren *Mortuarium Wilthinense* fußt; ebenso nicht in den im selben Archiv befindlichen für diese Zeit auffallend lückenhaften Chorherrenverzeichnissen von Siard Wimmer. Freundliche Mitteilung von Mag. Klemens Halder, Wilten.

<sup>7</sup> Götz Freiherr von Pölnitz (Hg.), *Die Matrikel der Ludwig-Maximilians-Universität Ingolstadt-Landshut-München*, Bd. II,1, München 1939, Sp. 336, 9-11.

<sup>8</sup> StASchl. Sch. 71/4/5.

tiz wieder dem Studium zugewandt haben. 1625 wird er als Alumne des Religiösenkollegs in Salzburg aufgenommen.<sup>9</sup> Hier lernt Bratiz den Thomismus der Benediktiner kennen. Wie lange er in Salzburg war, wissen wir nicht. Nach Wilten zurückgekehrt, scheint er dort Professor geworden zu sein, versieht aber zugleich das Amt des Provisors und Kastners und ist 1627/28 Prior. 1628 macht sich Bratiz auf den Weg nach Rom, wo er etwa vom 23. November bis Anfang Februar 1629 an dem von Tongerlo gegründeten Collegium S. Norberti studiert.<sup>10</sup> Die Promotion erfolgte allerdings nicht in Rom, sondern an der Universität Perugia.<sup>11</sup> Bratiz wird dort am 11. Februar 1629 promoviert, wobei er eigens als *tunc temporis procurator sui monasterii*, d.h. als Provisor, bezeichnet wird.<sup>12</sup>

Nach Wilten zurückgekehrt, wird Bratiz noch 1629 zusammen mit Kaspar Baumgartner und Joseph Starkl in das durch die Reformation verloren gegangene Tochterkloster Speinshart in der Oberpfalz entsandt, das sich seit 1621 in den Händen des Kurfürsten Maximilian I. von Bayern befand. Da eine Restitution aber aus Gründen der Finanzpolitik des Kurfürsten nicht stattfand, mussten die Prämonstratenser in die Pfarre Neunburg vorm Wald gehen, wo Bratiz bis 1633 als Pfarrer und als Kaplan der zugehörigen Wallfahrtskirche Katzdorf wirkte.<sup>13</sup> Nach seiner Rückkehr nach Wilten kann sich Bratiz wieder der Lehrtätigkeit in der Theologie am Hausstudium widmen, ist aber zumindest zeitweise auch Kastner und 1635-1637 wieder Prior. Das Stift Wilten unter Abt Andreas Mayr (reg. 1621-1650) stand in diesen Jahren in schweren Auseinandersetzungen mit dem Brixener Fürstbischof Wilhelm von Welsberg (reg. 1629-1641), der die Exemtion Wilten nicht anerkannte.<sup>14</sup> Mit Hilfe des Landesfürsten wurde am 10. März 1638 unter militärischer »Begleitung« von 15 Musketieren von

<sup>9</sup> Haidacher, *Studium*, 76, Anm. 451.

<sup>10</sup> *Ebd.*, 71f.; vgl. Van Dyck, *Tongerlo*, 344.

<sup>11</sup> Haidacher, *Studium*, 71, Anm. 415.

<sup>12</sup> *Ebd.*, 74, Anm. 438.

<sup>13</sup> Vgl. Alois Schmid, *Die Wiedererrichtung des Prämonstratenserklusters Speinshart durch die Abtei Steingaden*, in: *850 Jahre Prämonstratenserabtei Speinshart 1145-1995*, Hg. v. d. Prämonstratenserabtei Speinshart (Speinshartensia 2), Pressath 1995, 79-96; hier 79-86; Haidacher, *Studium*, 91. Der Schlägler Chorherr Wilhelm Katzenberger, damals Ökonom in St. Vinzenz in Breslau (Wroc̄aw), bezeichnet Bratiz bei seiner Aussage im Informationsprozeß (Archivum Państwowe we Wroc̄awiu, Reg. 67, Nr. 2835) zutreffend als *Reformator in superiori Palatinatu* (im Sinne der hier durchgeführten Gegenreformation) und gibt die Dauer seiner Tätigkeit in Neunburg mit fünf Jahren an.

<sup>14</sup> Zum Exemtionsstreit vgl. Klemens Halder, *Geschichte des Stiftes Wilten seit 1138*, in: *850 Jahre Prämonstratenser Chorherrenstift Wilten 1138-1988*, Innsbruck 1988, 19-60, hier 28-32.

je einem bischöflichen und landesfürstlichen Kommissär eine Visitation durchgeführt, bei der Bratiz als Parteigänger des Abtes abgesetzt und aus dem Kloster vertrieben wurde.<sup>15</sup> In dieser tristen Situation wendet sich Bratiz nach Schlägl, das er wohl von Osterhofen aus einst besucht hat.<sup>16</sup> Am Karfreitag, dem 2. April, kommt er in Schlägl an.<sup>17</sup>

Bratiz scheint sich zunächst in Schlägl auf verschiedene Weise im Dienst des Propstes nützlich gemacht zu haben. Er hatte in der Propstei eine eigene Schreibstube und zwei Konventknaben zur Bedienung. Der Chronist Franz Freisleben schildert ihn als *vir Autoritate et scientia insignis*.<sup>18</sup> Auf Wunsch des Propstes Martin Greysing (reg. 1627-1665) bereitet er sich nach längerem Widerstreben ein halbes Jahr auf die Übernahme eines Kurses in Philosophie vor. Am 11. November 1638 wird dieser nach der Vesper feierlich eröffnet.<sup>19</sup> An diesem Kurs, der bis 1640 dauerte und am 25./26. Februar 1641 mit der feierlichen Disputation der *Philosophia naturalis peripatetica* abgeschlossen wurde, waren acht Schläglener Kleriker beteiligt.<sup>20</sup> Mindestens vier weitere Disputationen sind bezeugt.<sup>21</sup> In dieser Zeit erhielt das Schläglener Studium zeitweiligen Zuzug von außen. Im Herbst 1639 kam auf der Flucht vor Krieg und Pest der Präses der in Prag studierenden Prämonstratenser und Professor der Moraltheologie Alexius Perelcius (Perlowsky, + 1659) mit fünf Juniores nach Schlägl.<sup>22</sup> Sie blieben bis zum Mai 1640 in Schlägl, so dass sich das Auditorium wesentlich vermehrte.<sup>23</sup>

Bereits im Sommer 1640 suchte Greysing eine neue Aufgabe für den Professor und ließ ihn *modo provisorio* auf die vakante Pfarrstelle Gallneukirchen bei Linz präsentieren. Diese Präsentation wurde allerdings in Passau verworfen.<sup>24</sup> Wohl als Trostpflaster erhielt Bratiz von

<sup>15</sup> Haidacher, *Studium*, 95; Hans Hermann Lentze, *Geschichte des Stiftes Wilten*, in: Ders., *Studia Wiltinensia (Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte 1)*, Innsbruck 1964, 213-277, hier 239; Hubert Szántó, *Das Leben im Stift Wilten vom Spätmittelalter bis in die Barockzeit*, Diss. phil. Innsbruck 1954, Bd. I, 60-66.

<sup>16</sup> StASchl. Sch. 71/4/1 Begleitschreiben des Abtes Andreas Mayr vom 27.3.1638: Demnach ist es Bratiz' eigener Wunsch, nach Schlägl zu gehen. Da Wilten fast zu viele Leute hat, stimmt der Konvent dem Ansinnen Bratiz' zu. Abt, Prior, Subprior *et totus conventus* unterfertigen das feierliche Schreiben, in dem von den Vorgängen des 10.3. keine Rede ist.

<sup>17</sup> StASchl. Hs. 16, fol. 150v.

<sup>18</sup> *Ebd.*

<sup>19</sup> Laurenz Pröll, *Geschichte des Prämonstratenserstiftes Schlägl im oberen Mühlviertel*, Linz 1877, 2. ergänzte Aufl. 1980, 4.

<sup>20</sup> Zum Hausstudium des Stiftes Schlägl vgl. Leinsle, *Studium*; hier auch die Besetzung des Kurses im Einzelnen, 43f.

<sup>21</sup> Siehe Abschnitt 2: Werke.

<sup>22</sup> StASchl. Hs.16, fol. 152v; Zu Perelcius: Goovaerts, *Ecrivains*, Bd. II, 29.

<sup>23</sup> StASchl. Hs. 16 fol. 153v.

Papst Urban VIII. die Würde eines Apostolischen Protonotars.<sup>25</sup> Wahrscheinlich auf Empfehlung Greysings an den beim Provinzialkapitel in Strahov (10.-20. 7. 1641) gewählten Generalvikar Benedikt Lachen (reg. 1633-1653) von Louka (Klosterbruck) in Südmähren (bei Znoimo/Znaim)<sup>26</sup> übersiedelt Bratiz Anfang September 1641 nach Louka, wo er als Sekretär des Generalvikars in die Streitigkeiten der böhmischen und mährischen Klöster mit Strahov verwickelt ist.<sup>27</sup> Am 11. September 1642 wird Bratiz unter Vorsitz des Abtes von Geras und unter Assistenz der Äbte von Louka und Nová Úiše (Neureisch) zum Propst von Pernegg in Niederösterreich postuliert, das er in kurzer Zeit zu einer neuen Blüte führt<sup>28</sup>.

Das Wirken Bratiz' in Pernegg hat Alfons Žák ausführlich gewürdigt.<sup>29</sup> Pernegg, ein ehemaliges Frauenkloster des Prämonstratenserordens, hatte sich unter Propst Johann Beyrer (1586-1599) zu einem Chorherrenstift gewandelt, das allerdings als Propstei im Schatten der Mutterabtei Geras noch nicht als selbstständige Kanonie anerkannt war. Hier war zunächst der Wiederaufbau und die Ausgestaltung der durch die Kriegswirren beschädigten Baulichkeiten von der Stiftskirche bis zu den Nebengebäuden und Ringmauern die vordringliche Aufgabe. Hinzu kommt die Sicherung des Besitzes, insbesondere der Weingärten. Beim Provinzialkapitel der Böhmisches Zirkarie in Schlägl erreicht Bratiz am 24. September 1644 die Anerkennung Perneggs als eigenständige Kanonie unter der Paternität von Geras.<sup>30</sup> 1645 flieht er beim Schwedeneinfall nach Linz, wo er im Schlägler Haus wohnt. Auch um den inneren Ausbau Perneggs ist »der Wiltener Löwe« besorgt.<sup>31</sup> So holt er tüchtige Mitbrüder aus Strahov und Wilten nach Pernegg, allen voran den Wiltener Chorherrn Franz Zeyr (+ 1651) als Prior, Professor am Hausstudium und Novizenmeister.

<sup>24</sup> StASchl. Sch. 71/4/5 Briefwechsel in dieser Sache.

<sup>25</sup> Žák, *Totenbücher*, 190; Haidacher, *Studium*, 95.

<sup>26</sup> *Capitula Provincialia Provinciae Bohemiae, Moraviae, Austriae ac Silesiae (1641-1727)*, ed. J. B. Valvekens, in: *Analecta Praemonstratensia* 36 (1960) - 42 (1966) Editio textuum 9-34.

<sup>27</sup> StASchl. Sch. 67/1a/2 Begleitbrief v. 1.9.1641 und Briefwechsel Lachen - Greysing; *ebd.*, Sch. 71/4/5 Briefwechsel Bratiz; auch Moravský Zemský Archiv v Brne E 57 Louka 1386 A.O. 8 Karton 51.

<sup>28</sup> Žák, *Pernegg*, 153f.; ders., *Totenbücher*, 190; Isfried Franz, *Die niederösterreichischen Prämonstratenser in den Stürmen der Glaubensspaltung*, Diss. theol. Wien 1943 (Typoskript), 232-254.

<sup>29</sup> Žák, *Totenbücher*, 190; ders., *Pernegg*, 153f.; ders., *Chorherrenstift Pernegg*, 61-88.

<sup>30</sup> *Capitula Provincialia*, 38; vgl. Žák, *Chorherrenstift Pernegg*, 67; Franz, *Prämonstratenser*, 233f.

<sup>31</sup> StASchl. Sch. 69/1c/1: Franciscus Frantz an Martin Greysing, Iglau 3.4.1649 *Rugiit post Leo Wilth. raptos catulos dolens*.

Am 30. Jänner 1648 wird Bratiz zum Abt des desolaten, nur noch aus fünf Chorherren bestehenden Stiftes St. Vinzenz in Breslau (Wrocław) postuliert, um dessen Erhaltung er sich angesichts jesuitischer Übernahmepläne schon in Louka bemüht hatte, behält aber mit landesfürstlicher Genehmigung die Propstei Pernegg noch bis 1653. Erst am 22. August 1649 trifft er in Breslau (Wrocław) ein und wird am 24. Oktober 1649 als Abt installiert. Vom Bischof von Breslau wird die Wahl allerdings nicht anerkannt, woraus sich langwierige Verhandlungen in Wien und Rom ergeben. Von Seiten des Päpstlichen Nuntius wird Bratiz nur als Administrator anerkannt, mit der Auflage, sobald es die Kriegswirren gestatten, um die päpstliche Bestätigung anzusuchen. Auch in St. Vinzenz bemüht er sich unmittelbar um die Wiederherstellung der inneren Ordnung und die Anbindung an die Böhmisches Zirkarie, die 1650 erreicht werden konnte. In kurzer Zeit kann er 13 Kandidaten für sein Stift einkleiden und ein philosophisches Hausstudium eröffnen. Die Doppelbelastung durch die beiden an den Rändern der Böhmisches Zirkarie gelegenen Klöster war eher zum Nachteil Perneggs, auf das Bratiz am 27. Oktober 1653 angesichts wachsender Opposition resignierte, ohne die landesfürstliche Genehmigung abzuwarten, um am nächsten Tag sogleich nach Breslau (Wrocław) abzureisen. Als Bratiz am 24. Jänner 1656 in St. Vinzenz stirbt, hinterlässt er ein wirtschaftlich saniertes und personell mit 15 Professoren wohl bestelltes Stift.<sup>32</sup>

## 2. Werke

Die Philosophie Norbert Bratiz' liegt uns in der Nachschrift der Logikvorlesung in Schlägl durch den Strahover Chorherren Franziskus Frantz (Strahovská knihovna DB VI 17) unter dem Titel *Organum Logicum, siue Dialecticum Aristotelis Peripateticum. Ad doctrinam & scholam Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis concinnatum*<sup>33</sup> und in der in Salzburg gedruckten Thesenschrift *Philosophia naturalis peripatetica Ductore et Doctore Angelico D. Thoma de Aquino Fidelissimo Aristotelis et Discipulo et Interprete concinnata* vom 25./26. Juni 1641 vor.<sup>34</sup> Am

<sup>32</sup> Zum Wirken Bratiz' in Breslau vgl. Franz Xaver Görlich, *Die Prämonstratenser und ihre Abtei zum heiligen Vinzenz*, Zweiter Theil: Urkundliche Geschichte der Prämonstratenser und ihrer Abtei zum heiligen Vinzenz innerhalb der Stadt Breslau, Breslau 1841, 67-82.

<sup>33</sup> Vgl. Leinsle, *Logikvorlesung*, Inhaltverzeichnis, 187-189.

<sup>34</sup> SK DB VI 17 Norbert Bratiz, *Organum Logicum, siue Dialecticum Aristotelis Peripateticum. Ad doctrinam & scholam Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis concinnatum*; (zitiert als *Organum*) ders., *Philosophia naturalis peripatetica Ductore et Doctore Angeli-*

Ende der Logikvorlesung sind die inzwischen edierten Thesen von zwei weiteren Disputationen überliefert.<sup>35</sup> Die erste *De natura Terminorum* fand am Sonntag, dem 23. Jänner 1639 nach der Vesper statt. Eine Woche später defendierte Franz Freisleben *De nomine et verbo*. Am 11. Juli 1639 fand eine weitere logische Disputation *De intentionibus secundis operationes intellectus dirigentibus* mit Beteiligung illustrier Gäste statt. Von den in Linz gedruckten Thesen besitzen wir allerdings kein Exemplar.<sup>36</sup> In der Woche nach Martini desselben Jahres wurde noch eine Disputation über die acht Bücher der aristotelischen Physik abgehalten. Das mit einem Emblem geschmückte handschriftliche Thesenblatt ist ebenfalls nicht erhalten.<sup>37</sup>

### 3. Bratiz als Propagator des Salzburger Thomismus

Bratiz sieht sich, wie bereits im Titel der Logikvorlesung angegeben, als Mitglied der *Schola Thomistica*. Näherhin weiß er sich der jungen Salzburger Universität verpflichtet. Die Ausstrahlung der Benediktineruniversität Salzburg auf die österreichischen und böhmischen Prämonstratenser ist in ihrer Frühzeit eindeutig vermittelt durch Norbert Bratiz.<sup>38</sup> Von Wilten finden wir nach Bratiz' Lehrtätigkeit 1635-1638 die Chorherren Wilhelm Bliemel, Franz Zeyr und Christoph Altstetter in Salzburg.<sup>39</sup> Nach Beendigung des Kurses in Schlägl schickt Propst Martin Greysing drei Studenten zum Theologiestudium nach Salzburg, während er vorher 1636 drei nach Prag an das eben gegründete Collegium Norbertinum gesandt hatte.<sup>40</sup> Unter dem 10. Juli 1641 finden wir mit Benedikt Fischer, Franz Freisleben und Dominik Wirth die ersten Prämonstratenser in der 1639 begonnenen Matrikel.<sup>41</sup> Es ist wohl kein Zufall, dass sich in der Zeit der Tätigkeit

---

*co D. Thoma de Aquino Fidelissimo Aristotelis et Discipulo et Interprete concinnata*, Salzburg 1641 (zitiert als *Phil. nat.*); vgl. Leinsle, *Logikvorlesung*; ders., *Die Auseinandersetzung um Arriaga am Hausstudium der Prämonstratenserabtei Schlägl*, in: Tereza Saxlová/Stanislav Sousedik (Hgg.), Rodrigo de Arriaga († 1667), Philosoph und Theologe, Prag 25-28. Juni 1996, Prag 1998, 197-217, hier 189-202.

<sup>35</sup> Bratiz, *Organum*, fol. 245r-246v; Edition: Leinsle, *Studium*, 382-385.

<sup>36</sup> StASchl. Hs.16, fol. 152v; Laurenz Pröll/ Cajetan Lang, *Catalogus Canoniorum Regularium Plagensium*, Linz 1957, 16, Nr. 134.

<sup>37</sup> StASchl, Hs, 16, fol. 153r.

<sup>38</sup> Ausführlicher: Ulrich G. Leinsle, *Benediktinischer Thomismus bei den Prämonstratensern*. P. Otto Litsich als Professor in Louka/Klosterbruck 1656/57, in: *Analecta Praemonstratensia* 74 (1998), 177-202, hier 178-180.

<sup>39</sup> Haidacher, *Studium*, 76.79; auch Franz Zeyr wird Bratiz nach Pernegg holen.

<sup>40</sup> Vgl. Leinsle, *Studium*, 157-160.

<sup>41</sup> Viktor Redlich (Hg.), *Die Matrikel der Universität Salzburg* (Salzburger Abhandlungen und Texte aus Wissenschaft und Kunst, Bd. 5), Salzburg 1933, Nr. 301-303; zu den

Bratiz' in Louka am 18. Februar 1642 auch der erste Mitbruder dieses Stiftes in der Person des späteren Professors, Abtes von Louka und St. Vinzenz in Breslau (Wrocław) und Generalvikars der Böhmisches Zirkarie Dr. Matthäus Paul in Salzburg immatrikuliert.<sup>42</sup> In den kriegerischen Jahren 1645 bis 1648 absolvieren die Kleriker und Novizen aus Louka ihre Studien zeitweise in Schlägl unter Franz Freisleben.<sup>43</sup> Als Propst von Pernegg schickt Bratiz 1645 mit dem späteren Professor am dortigen Hausstudium Sebastian Höfler (1654 zum Nachfolger Bratiz' gewählt, aber nicht bestätigt) und Johannes Schaumberger die ersten Studenten nach Salzburg.<sup>44</sup> Auch in St. Vinzenz in Breslau (Wrocław) errichtet er ein philosophisches Studium mit einem erstaunlich großen Auditorium und holt Matthäus Paul von Louka als Professor nach Breslau.<sup>45</sup>

#### 4. Die thomistische Philosophie Bratiz' in Grundzügen

Bratiz Philosophie ist durchwegs der Thomistenschule, näherhin über seine Salzburger Herkunft hinaus vor allem ihrer spanischen Variante mit den *Complutenses* und Johannes a S. Thoma (1589-1644) verpflichtet.<sup>46</sup> Außerdem benutzt er in der Logik den Aristoteleskommentar des Didacus Masius OP (1553-1608), das *Apotelesma* des Iren Bernardus Morisanus (+ vor 1625)<sup>47</sup> und den Logikkommentar des polnischen Dominikaners Samuel de Lublino (+ ca. 1635). An nicht-thomistischen Quellen verweist er vor allem auf Duns Scotus, Pedro da Fonseca (1528-1599), Francisco Suárez (1548-1617), die *Conimbricenses* und Antonius Ruvio SJ (1548-1615).<sup>48</sup>

---

Personen: Isfried H. Pichler, *Profeßbuch des Stiftes Schlägl* (Schlägler Schriften 10), Schlägl 1992, Nr. 216.218.219.

<sup>42</sup> *Ebd.*, Nr. 405.

<sup>43</sup> StASchl. Hs.16, fol. 165r-168r.

<sup>44</sup> Redlich, *Matrikel*, Nr. 973, 974. zu Sebastian Hoefler: Ambros J. Pfiffig, *Obitorium Canoniae Gerusenaе*. Ein bisher nicht beachtetes Totenbuch des Stiftes Geras. (Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde 1), Wien 1980, 107 († 7.6.1661); vgl. Alfins Žák, *Die Beziehungen der niederösterreichischen Prämonstratenserstifte Geras und Pernegg zu Mähren*, in: *Zeitschrift des deutschen Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens* 6 (1902), 34; ders., *Chorherrenstift Pernegg*, 86-96.

<sup>45</sup> Dies geht hervor aus Otto Litsich, *Diphthera Thomaeo-Peripatetica*, Olmütz 1656, (Thesenblatt), Widmung: *curso Philosophico Lucé uno emenso, altero Wratislavié jam jam ad finem perducto (nisi Pedum & Infula revocasset)*; - ders.: *Panoplia thomaeo-peripatetica*, Wien 1657, Widmung fol. (\* )3r: *Exemplo a te deducto, qui in duplici Tuo Cursu Philosophico, quorum unum Silesia vidit, alterum arrectis auribus Moravia audivit, non alius, quam Thomista audire voluisti*.

<sup>46</sup> Vgl. Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit*, Bd. I, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, 349.

<sup>47</sup> Vgl. Charles H. Lohr, *Latine Aristotle Commentaries*, Bd. 2, Firenze 1988, 275.

#### 4.1. Logik

Methodisch stellt sich die Logikvorlesung Bratiz' als eine sehr genau gegliederte Abfolge der fünf Traktate dar. Diese sind in Quästionen und Artikel gegliedert, die nach Darlegung der aristotelisch-thomistischen Lehre und weiterer Voraussetzungen (oft numeriert mit *nota, notabis, observabis*) wieder in einzelnen Quästionen mit Angabe der *Ratio quaerendi*, der *opiniones* der Schulen und Autoren, in *Responsiones* (*Respondeo*) oder *Conclusiones* (*Dico*) gelöst werden. Darauf folgen meist noch weitere meist syllogistisch formulierte Einwände (*objicies*), die sogleich - oft *in forma* - gelöst werden. Wo Definitionen gegeben werden, werden deren einzelne Teile ausführlich diskutiert und bewiesen, wie es die *methodus definitiva* erforderte.<sup>49</sup> Durch diese Darlegungsart waren die Studenten für die Disputationen unmittelbar mit allen nötigen Argumenten ausgerüstet.<sup>50</sup>

Diese Lehrmethode entspricht auch den *Regulae pro studiosis philosophiae*, die Bratiz fol. 7v zu Beginn seines Kurses angibt. Statt ausufernder und ungeordneter Lektüre wird auf das Verstehen des Diktates Wert gelegt. Dazu dient die unmittelbar an die Vorlesung sich anschließende private Repetition des Diktierten. Bei schwierigeren Fragen wird langsames Durchdenken auch mit möglichen Einwänden gegen die *mens Docentis* empfohlen. Aufkommende Fragen sind für eine Anfrage an den Dozenten oder die Disputation ebenso zu notieren wie *pulchrae rationes*. Hierfür ist ein *promptuarium disputationum* anzulegen. Wöchentlich einmal soll der Student den gesamten Stoff der vergangenen Woche durchnehmen, ebenso einmal im Monat einen Tag lang die Lektionen des vergangenen Monats. All das dient neben der privaten Vervollkommung nicht zuletzt der mit Nachdruck empfohlenen Disputation.

Gemeingut ist seit Domingo de Soto (+ 1650) die Aufteilung der Logik in die summulistische und die große (Aristotelische) Logik.<sup>51</sup> Die summulistische Logik wird sehr breit nach den drei Verstandesoperationen (Begriff, Urteil und Schluss) entfaltet, in deren Rahmen die Lehre von Terminus, Satz und Argumentation nach allgemein thomistischem Schema gegeben wird. Von Anfang an stehen aber neben den logischen Regeln spekulative Quästionen, in denen sich Bratiz mit

<sup>48</sup> Vgl. *Ebd.*, 395f.

<sup>49</sup> Vgl. Ulrich G. Leinsle, *Das Ding und die Methode*. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik, Augsburg 1985., 37f.

<sup>50</sup> Zur Methode vgl. Ulrich G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn 1995, 278-280.

<sup>51</sup> Risse, *Logik*, Bd. 1, 329-337.

den Ansichten anderer Autoren auseinandersetzt, während er selbst unentwegt auf die Lösungen der *Schola Thomistica* rekurriert und dafür Aristoteles und Thomas anführt. Fonseca und die ihm folgenden *Fonsecistae* werden z. B. kritisiert in ihrer Lehre, das 'est' sei bei Sätzen *de tertio adiacente* (z. B. *homo est albus*) nur eine an sich überflüssige Kopula, da dies der aristotelisch-thomistischen Doktrin voll widerspricht.<sup>52</sup> Doch wird sonst Fonsecas humanistisch-jesuitische Logik keineswegs rundweg verworfen.<sup>53</sup> Wo er mit abweichenden Meinungen in der Thomistenschule zu tun hat, sind zumeist Johannes a S. Thoma und die *Complutenses* maßgebend; entscheidend ist aber jeweils die Treue zu Thomas und Aristoteles.<sup>54</sup> Der Konsens der Thomisten ist Bratiz durchaus auch eine Instanz gegen seinen Salzburger Lehrer Matthäus Weiß (1599-1638), dem er sonst in vielem folgt.<sup>55</sup> In die summulistische Logik baut Bratiz auch bereits die gesamte Syllogistik (aus den *Analytica Priora*) mit den entsprechenden Regeln und Merkversen ein. Bemerkenswert ist hier die Rezeption des Dominikaners Blasius Verdu à Sans (+ ca. 1625) mit seiner Unterscheidung der Gültigkeit von Syllogismen im synthetischen bzw. analytischen Verfahren. Nach ihm ist auch die 4. Schlussfigur Galens im *ordo resolutivus*, wie ihn die Mediziner gebrauchen, nötig.<sup>56</sup>

In der Logikauffassung bricht Bratiz mit der altaristotelisch-instrumentalistischen Sicht seines Lehrers Matthäus Weiß und schließt sich – noch bevor diese Richtung in Salzburg selbst voll zum Tragen kommt – der spanisch-thomistischen Schule an.<sup>57</sup> Die *logica utens* ist nicht wie Matthäus Weiß im Gefolge Jacopo Zabarellas (1533-1589) will, die Philosophie insgesamt, sondern mit den *Complutenses* und *Conim-*

<sup>52</sup> SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 1 q. 1 a. 6 (fol. 31r-36r; p. 53-57); vgl. Pedro da Fonseca, *Institutiones Dialecticae*, (1564) Köln 1616, l. 9 c. 14 (S. 25f.).

<sup>53</sup> Positiv verweist Bratiz auf Fonseca z. B. bei der Definition und Einteilung der *definitio* und *divisio*: SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 1 q. 2 a. 2 (fol. 41v-42r; p. 68f.). Vgl. Risse, *Logik*, Bd. 1, 363-373.

<sup>54</sup> So z. B. in der Bestimmung des formalen Wesens des Satzes und in der analogen Art der Einteilung in kategorische und hypothetische Sätze: Hier mit Antonius Ruvo gegen Johannes a S. Thoma: SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 1 q. 2 a. 3 (fol. 44v. 46v-47r; p. 74. 78f.).

<sup>55</sup> Z. B. *ebd.*, tr. 1 q. 2 a. 4 (fol. 50v-52r; p. 88-91) in der Lehre vom Gegensatz der Sätze: Hier beruft er sich sogar auf die *Conimbricenses*.

<sup>56</sup> *Ebd.*, tr. 1 q. 3 a. 3 (fol. 74r; p. 133). a. 4 (fol. 76r-77r; p. 137-139) a. 5 (fol. 83r; p. 151); Blasius Verdu à Sans, *Quaestionis An detur quarta figura decisio*, Köln (1625), benutzt 1627. Vgl. Lohr, *Commentaries*, Bd. 2, 476.

<sup>57</sup> Vgl. Emmanuel J. Bauer, *Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg*. Darstellung und Interpretation einer philosophischen Schule des 17./18. Jahrhunderts. (Salzburger Theologische Studien 1), Innsbruck – Wien 1996, 41-96.

*bricenses* im strengen Sinne die Topik und Sophistik.<sup>58</sup> In einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Matthäus Weiß legt Bratiz anhand von Ruvio und den *Complutenses* den Wissenschaftscharakter der Logik dar, in dem er sich auch mit Duns Scotus und manchen Jesuiten einig weiß.<sup>59</sup> Gegenstand der Logik ist das *ens rationis* im Sinne der zweiten Intentionen, das im Wesentlichen nach Ruvio, Didacus a Jesu (+ 1621) und teilweise Suárez dargelegt wird. Ursache des *ens rationis* ist aber formal – auch bei Phantasiegebilden wie dem *Schintapsus* (hier als Mischung aus Ziege, Esel und Büffel)<sup>60</sup> – der Intellekt, nicht etwa die Phantasie, wie es Suárez für möglich hält.<sup>61</sup> Diametral gegen die Jesuitenschule, die in den realen Verstandesoperationen selbst den Gegenstand der Logik sieht, verteidigt Bratiz *contra PP. catervam* die thomistisch-skotistische Lehre, das *ens rationis* sei das Formalobjekt der Logik, *obiectum attributionis* aber das *ens rationis Logicum* als zweite Intention bzw. als *modus sciendi* im weiten Sinne, während der Syllogismus nur *obiectum principalitatis* ist.<sup>62</sup> Gegen die praktische Logikauffassung der meisten Jesuiten und unabhängigen Philosophen und die Verfechter einer theoretisch-praktischen Logik (Vázquez, Suárez, Hurtado de Mendoza, Ruvio) besteht Bratiz mit den *Complutenses* und Johannes a S. Thoma auf dem schlechthin theoretischen Charakter der Logik.<sup>63</sup> Ebenso hält er gegen die *Conimbricenses* an der Notwendigkeit der Logik zum vollkommenen Erwerb anderer Wissenschaften fest, lehnt aber eine solche – gegen Francisco de Araujo (1580-1664) u.a. – für den unvollkommenen Erwerb ab.<sup>64</sup>

<sup>58</sup> SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 2 q. 1 a. 2 (fol. 98r-101v; p. 5-12); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 44-48; Leinsle, *Ding*, 44f.

<sup>59</sup> SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 2 q. 1 a. 3 (fol. 104v-108r; p. 18-25); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 64-68.

<sup>60</sup> Ansonsten steht ‘schintapsus’ als Beispiel für eine *vox non significativa*. Vgl. Theo Kobusch, *Sein und Sprache*. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache, Leiden 1987, 44.62. In der bei Bratiz gegebenen Bedeutung ist es aber in seinen Quellen nicht nachweisbar.

<sup>61</sup> SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 2 q. 2 a. 1 (fol. 110r-111v; p. 29-34); zur Diskussion vgl. Bauer, *Metaphysik*, 110-112.

<sup>62</sup> SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 2 q. 2 a. 2 (fol. 120r-127v; p. 51-64); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 78-89; damit wendet sich Bratiz auch gegen den Salzburger Sebastian Rhoer, *Exercitatio philosophica circa naturam Logices et syllogismis Logici obiecti*, Salzburg 1620.

<sup>63</sup> SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 2 q. 2 a. 3 (fol. 128r-133r; p. 65-75); vgl. Risse, *Logik*, Bd. 1, 329-331.

<sup>64</sup> SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 2 q. 2 a. 4 (fol. 134v-135v; p. 78-80); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 75-78.

Die Universalienlehre hält sich gut thomistisch zwischen nominalistischer Verflüchtigung und platonischem Ideenrealismus, argumentiert aber ausführlich gegen die von den Skotisten angenommene positive Unveränderlichkeit der Essenzen *secundum se* (und damit von ewigen Wahrheiten)<sup>65</sup> und das von Pedro da Fonseca vertretene nur potentielle Gegebensein des *universale in re*. Demgegenüber hält Bratiz mit den *Complutenses*, Johannes a S. Thoma und Suárez an der Genese der Universalien durch Abstraktion fest.<sup>66</sup> Durch Abstraktion (*praecisio*) wird entgegen der skotistischen Ansicht die in den Wesenheiten nur virtuell gegebene formale Einheit der Sache erfasst. Die Universalität, metaphysisch als *aptitudo inessendi multis* im Sinne einer bloßen Nonrepugnanz bestimmt, ist folglich nicht in der Sache selbst gegeben, sondern Produkt der Abstraktion.<sup>67</sup>

Die Kategorienlehre wird mit einer ausführlichen Darlegung der thomistischen Analogielehre eröffnet, hier durchaus im Anschluss an Matthäus Weiß. Die skotistische Auffassung von der Univozität des Seinsbegriffs wird klar abgelehnt, ebenso eine von Attributions- und Proportionalitätsanalogie verschiedene *analogia logica*, wie sie Bratiz vorsichtig Suárez und Ruvio zuschreibt.<sup>68</sup> An der Zehnzahl der aristotelischen Kategorien auch nur zu zweifeln, ist *nefas* und *paradoxum*, womit auch die letzten sechs Kategorien als echte Kategorien ausgewiesen sind.<sup>69</sup> Relativ ausführlich wird die Relationslehre behandelt, in der sich Bratiz durchgängig mit Suárez' Auffassung auseinandersetzt, die in ihren Neuerungen rundweg abgelehnt wird. Angesichts der Uneinigkeit der Thomisten in der Frage, wie sich die Relation an sich von ihrem unmittelbaren und entfernteren Fundament unterscheidet, überlässt Bratiz allerdings die Entscheidung dem Leser.<sup>70</sup>

Wenig an Auseinandersetzungen, dafür mehr an positiver aristotelisch-thomistischer Doktrin bietet die abschließende und deutlich unter Zeitdruck entstandene Behandlung der *Analytica posteriora*, in der die Lehre vom Beweis und dessen Wirkung, der Wissenschaft bzw. dem Wissen erörtert wird. Auch der nicht mit dem aposteriorischen Beweis

<sup>65</sup> SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 3 q. 1 a. 1 (fol. 140r-144r; p. 6-14); auch diese Lehre wird in Salzburg erst zur Jahrhundertmitte voll greifbar: vgl. Bauer, *Metaphysik*, 123-130.

<sup>66</sup> SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 3 q. 1 a. 2 (fol. 146v-148r, p. 19-22); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 130-134.

<sup>67</sup> SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 3 q. 1 a. 3 (fol. 151r-159r; p. 28-44).

<sup>68</sup> *Ebd.*, tr. 4 q. 1 a. 1 (fol. 190r-194r; p. 105-113); a. 2 (fol. 197r; p. 119f.). Zur Diskussion innerhalb der Thomisten vgl. Bauer, *Metaphysik*, 634-650.

<sup>69</sup> SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 4 q. 1 a. 2 (fol. 194v; p. 114); q. 2 a. 5 (fol. 218r-219v; p. 161-164).

<sup>70</sup> *Ebd.*, tr. 4 q. 2 a. 3 (fol. 207r-214v; p. 139-154).

identischen *demonstratio quia* wird echter Beweischarakter zugesprochen, allerdings nur analog gegenüber der *demonstratio propter quid*. Gleichwohl erzeugt sie einen wirklichen und vollkommenen Wissenshabitus.<sup>71</sup> Einheit und Unterscheidung der Wissenschaften werden in den natürlichen Wissenschaften nicht nur, wie Suárez und die meisten Jesuiten wollen, durch den verschiedenen Abstraktionsgrad, sondern auch durch den in der Abstraktion erreichten verschiedenen Grad an Immaterialität der Gegenstände begründet,<sup>72</sup> in der übernatürlichen Ordnung dagegen durch die verschiedene Teilhabe am Licht des göttlichen Wissens. Gegen Suárez und Fonseca, die sich hierfür auf Duns Scotus berufen, wird die Einheit der Wissenschaft nicht als Ordnungseinheit, sondern als schlechthinnige Einheit eines Habitus gedeutet.<sup>73</sup> Nicht zuletzt wegen der Bedeutung für das thomanische Theologieverständnis wird die Lehre von der Subalternation der Wissenschaften klar nach Thomas dargelegt.<sup>74</sup>

Die thomistische Doktrin, die sich von der frühen altaristotelischen Salzburger Auffassung deutlich zu den spanischen Thomisten bewegt hat, schließt Bratiz, wo es die Umstände nahelegen, gern mit einem theologisch-frommen Ausblick ab. Begnügt er sich am Vigiltag von Mariä Lichtmeß noch damit, den 1. Traktat »*in honorem Matris Purificatae*« zu beschließen, beendet er am Samstag vor dem Palmsonntag den 3. Traktat mit der Prädikabilienlehre, in der ja auch von der *species* gehandelt wird, recht biblisch-assoziativ mit dem Satz: »*Ideo hic Isagoge Porphyrianae in honorem eius, in quo nec speciem nec decorem, qui tamen speciosus erat prae filiis hominum, reliquerunt peccata nostra, acquiescere in pace in idipsum iubet noster S. D., qui aliam mercedem non petit nisi Te Domine.*«<sup>75</sup> Das Ende der gesamten Logik aber geht vom zuletzt erörterten Problem des Zugleichbestehens von *opinio* und *scientia* in Paulus, der einerseits den Glaubenshabitus hatte, andererseits aber die klare Gottschau, zurück auf den Status der Logik als theoretische Wissenschaft und beschreibt von hier aus das Ziel der Logik als die Erreichung des ewigen Glanzes (*candor*), in dem der *Candidus Ordo*, der *candidus amor* zu Christus und seiner Mutter, aber auch die Ehre des *Doctor Angelicus* nicht fehlen dürfen.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> *Ebd.*, tr. 5 q. 1 a. 2 (fol. 234r-235v; p. 193-196).

<sup>72</sup> Zur Diskussion vgl. Leinsle, *Ding*, 36 (Domingo de Soto).

<sup>73</sup> SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 5 q. 2 a. 1 (fol. 237r-240v; p. 199-206).

<sup>74</sup> SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr.5 q.2 a.1 (fol. 240v-241v; p. 206-208); vgl. Leinsle, *Einführung*, 155-159.

<sup>75</sup> Bratiz, *Organum* tr.1 q.3 a. ult. (fol. 95r/p. 173); tr. 3 q.2 a. 5 (fol. 186v/p. 99); vgl. Jes 53,2; Ps 44,3; Ps 4,9 Vg.

<sup>76</sup> Bratiz, *Organum* tr.5 q.2 a. ult. (fol. 244r/p. 213): *Hucusque itaque ad finem nostrae Logicae per diversas species Entium rationis nescio ad quam uisionem, si non claram*

## 4.2 Naturphilosophie

Die *Philosophia naturalis peripatetica* behandelt die aristotelische Naturphilosophie, die im zweiten Jahr des philosophischen Kurses auf dem Lehrplan stand. Der Aufbau der Thesen folgt zwar noch im Wesentlichen dem didaktischen Plan der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, der Aufbau ist jedoch bereits durch die Wissenschaftsklassifikation nach dem immer genauer fortbestimmten Gegenstand *ens mobile* festgelegt. Wie die meisten zeitgenössischen Autoren (z. B. Benet Pereira, Didacus Masius) schickt Bratiz nach dem Vorwort eine Abhandlung *In Universam Philosophiam* voraus (th. 1-12), in der die Geschichte und Einteilung der Philosophie dargelegt werden.<sup>77</sup> Stärker wissenschaftstheoretischen Charakter hat die Einleitung *In Universam Philosophiam naturalem* (th. 13-19), in der Stellung und Gegenstand der Naturphilosophie beschrieben werden. Der erste und weitaus umfangreichste Teil der Thesen behandelt die acht Bücher der Physik (*De ente mobili ut sic in communi*) mit den zentralen Themen von Bewegung und Ruhe, Materie, Form und Privation, Ort und Zeit. Entsprechend dem lateinischen Titel *de physico auditu* wird er in fünf *Auscultationes* eingeteilt, die von den Prinzipien der Naturdinge (Materie, Form, Privation), ihren Ursachen, der Bewegung und deren inneren und äußeren Maßen handelt (th. 20-59). Der zweite Teil über das einfache, aber lokal bewegliche Ding (*De ente mobili simplici ad ubi*, d.h. die Himmelskörper) entspricht *De caelo* (Th. 60-69). Er gliedert sich in drei *Observationes*, da hier vor allem die Beobachtung angesprochen ist. Behandelt wird die Natur der Himmelskörper, ihre Bewegung und schließlich der *Mundus elementaris*. Der dritte Teil handelt von dem zum Sein veränderlichen (also werdenden) beweglichen Ding (*de ente mobili mutabili ad esse*) und entspricht den Büchern *De Generatione et Corruptione* (th. 70-84). Er teilt sich in sieben *Mutationes*: Entstehen, Vergehen, Anderswerden, Zunehmen und Abnehmen, Verdünnung und Verdichtung, *Reactio*, *Repassio* und Mischung. Der vierte Teil behandelt das unbeseelte, aus Elementen gemischte, veränderliche und bewegliche Ding (*de ente mobili mutabili mixto inanimato*) und entspricht den meteorologischen Schriften des Aristoteles, die nicht nur die Himmelserscheinungen, sondern auch die Vorgänge im Erdinnern betreffen (th. 85-100). Dieser Teil ist in sechs

---

*saltem adhuc speculativam simus rapti, optemus ergo ut et Lumine scientiae supervenientis spiritus derepente, et per hoc candorem aeternum in Candido sacro Ordine ex Candido amore Salvatoris, eiusdemque Matris Mariae ad gloriam Angelici Doctoris acquirere possimus.*

<sup>77</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 1-12 (S. 1-12).

*Indagationes* gliedert, die von der Entstehung der meteorologischen Erscheinungen, den feurigen Erscheinungen der Luft (z. B. Kometen, Blitz, Donner etc.), den Lichterscheinungen (z. B. Regenbogen), den feuchten Erscheinungen (Nebel, Wolken, Regen, Flüsse, Meere), den trockenen Erscheinungen (Wind, Erdbeben) und den Metallen und Fossilien handeln. Der fünfte Teil schließlich entspricht den *libri de anima* des Aristoteles und handelt insgesamt vom beseelten, aus Elementen gemischten, veränderlichen und beweglichen Ding (*de ente mobili mutabili mixto animato*, th. 101-120). Er besteht aus vier *Animationes*, die der Seele als solcher und den Stufen der Beseelung entsprechen: vegetative, sensitive und Geistseele. Die »fromme« Absicht und Ausrichtung dieser Schlägler Philosophie zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Bratiz jeden Teil mit einer den Sinn der Naturbetrachtung erhellenden Sentenz aus Seneca oder Boethius eröffnet und schließt.

Klarer als in den einzelnen Fragen der Naturphilosophie legt Bratiz bereits im Vorwort die Richtung seiner Philosophie dar. Schon aus den ersten Zeilen spricht deutlich ein Zug zum Konservativismus. Mit den meisten Autoren seiner Zeit versichert er, nicht Neues lehren zu wollen, sondern die *veritatis dogmata* getreu zu wiederholen, zumal Neuheit immer häresieverdächtig ist.<sup>78</sup> Diese Lehrsätze sollen hier peripatetisch, nicht stoisch interpretiert werden. Diese Klarstellung ist angesichts der Seneca-Zitate und der stark deterministischen Naturphilosophie des Neustoizismus der Renaissance nicht zu übersehen. Als Führer durch die Naturphilosophie erscheint Thomas von Aquin; er ist die Zunge des Aristoteles. Er ist nicht nur in der Theologie als Autorität anzuerkennen, sondern auch in der Philosophie. Entschieden wendet sich Bratiz gegen eine *libertas philosophandi*, wie sie die Universitätstradition des 16. Jahrhunderts kennzeichnete. Vielmehr hat die Philosophie dem rechten Verständnis der Theologie zu dienen; sie ist deren getreue Magd und erwartet ihre Befehle. Diese Verbindung von Philosophie und Theologie ist keineswegs schlecht, wie die *malae bestiae* Luther und Wyclif meinen. Offen bekennt sich Bratiz als Thomist. Für die Autorität des Aquinaten führt er geschickt das Zeugnis eines Jesuiten ein: Benet Pereira (1536-1610). Zudem sei der Dominikanerorden mit den Prämonstratensern verwandt in Regel, Konstitutionen und Marienverehrung. Warum sollte man also nicht als Prämonstratenser thomistisch philosophieren?<sup>79</sup> Neben den bereits in der Logik benutzten Standardwerken verwendet Bratiz hier für die skoti-

<sup>78</sup> Vgl. Anita Mancini, *La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù 1547-1599*, in: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 54 (1985), 3-43. 209-264; hier 37.

<sup>79</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, Ad Lectorem (4v-A1v).

stische Doktrin auch die *Philosophia naturalis Duns Scoti* von Philippus Fabri und die *Quaestiones dialecticae et physicae* des Minoriten Caspar de la Fuente, für die Jesuiten vor allem den *Cursus philosophicus* Rodrigo de Arriagas (1592-1667), mit dem er sich durchgängig auseinandersetzt. Unter den von Bratiz benutzten und in Schlägl vorhandenen Autoren finden wir sogar zwei Protestanten: die *Institutiones physicae* (Leiden 1615) des Leidener Professors Gilbert Jacchaeus (1578-1628) und das 1637 in Ulm erschienene gleichnamige Werk des Medizinprofessors in Wittenberg und Gießen Gregor Horstius (1578-1636).<sup>80</sup> In der Mineralogie unentbehrlich ist das Standardwerk *de re metallica* Georg Agricolas (1494-1555). Für die bei Bratiz nicht selten feststellbare moralisierende Naturauslegung scheint Abra de Raconis (1580-1646) als Vorbild zu dienen. Für die Meteorologie schließlich wurden 1640 die *Meteorologicorum libri sex* des konservativen Professors in Löwen Libertus Fromondus (Libert de Froidmont, 1587-1653) erworben. Bei biblischen Realien greift Bratiz auf die *Bibliotheca sancta* des Universalgelehrten Sixtus Senensis OFM (1520-1569) zurück. Für genuin theologische Fragen verweist er u.a. auf Juan de Lugo SJ (1583-1660).

Die wissenschaftstheoretische Stellung der Naturphilosophie (*Physiologia*) wird weitgehend nach Didacus Masius (1553-1608) bestimmt.<sup>81</sup> Gegenstand der Naturphilosophie ist das *corpus mobile* oder als die natürliche Substanz. Prinzipien, Ursachen, Bewegung und Quantität werden im einzelnen disputiert, wobei die Lehre des Aristoteles selbstverständliches Fundament der Auseinandersetzung ist. Da Gott nach Augustinus die *materia prima* als ein *prope nihil* geschaffen hat, ist folglich die von Aristoteles gelehrte Ewigkeit der Materie und damit der Welt mit Thomas von Aquin abzulehnen.<sup>82</sup> Materie und Form sind essentiell unterschieden; die Materie ist reine Potentialität. Deshalb besitzt sie nicht den von den Skotisten angenommenen *actus entitativus*, der als bloßer *actus obiectivus* gedeutet wird. Als reines *ens quo* hat die *materia prima* auch keine eigene Existenz; sie kann deshalb gegen Arriagas Meinung auch nicht entstehen und vergehen.<sup>83</sup> Die Existenz setzt vielmehr die *productio* voraus, das Heraustreten aus den Wirkursachen. Dabei wird gut thomistisch an der Realdistinktion zwischen Essenz und Existenz gegen Arriaga, die Jesuiten und

<sup>80</sup> Zu Jacchaeus vgl. Leinsle, *Ding*, 315-322; zu Horstius: Christian Gottlieb Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig 1750/51, ND 1960, Bd. 2, Sp. 1716.

<sup>81</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 13-19 (S. 13-21).

<sup>82</sup> *Ebd.*, th. 23 (S. 26f.).

<sup>83</sup> *Ebd.*, th. 27 (S. 30-32); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 296-336.

Jacchaeus festgehalten, wie es den Grundlehren des Salzburger Thomismus entspricht. Die Materie kann folglich ohne die Form nicht existieren, ist aber auch nicht von der Form abtrennbar. Sie besagt nur das Verlangen nach der Form, das aber gegen die Skotisten nicht real von der Materie unterschieden ist.<sup>84</sup> Die Privation ist – gegen Masius – nicht die *entitas materiae primae*. Thomas und Aristoteles lehren nach Gregor Horstius vielmehr nur eine Identität im Träger, nicht aber dem Wesen nach.<sup>85</sup>

In die Auseinandersetzung mit den Jesuiten tritt Bratiz vor allem bei der Lehre von den substantiellen Formen ein, die nicht zuletzt durch kirchliche Entscheidungen (Seele, Eucharistielehre) vorbelastet ist. Substantielle Formen können nur durch *generatio* entstehen, nicht schon bei der ersten Schöpfung. Doch ist dazu gegen die Ansicht der Jesuiten bereits eine Form in der Materie nötig.<sup>86</sup> Gegen die *Complutenses* hält Bratiz mit Masius an der Unveränderlichkeit der wesentlichen Eigenschaften fest. Künstliche Formen setzen nur eine *potentia oboedientialis* voraus. Unter dem Schlagwort *Ars simia naturae* werden einige Fragen der Alchimie und Magie vor allem nach Martinus Del Rio (1551-1608) erörtert.<sup>87</sup> Wieder gegen die Jesuiten und Skotisten hält Bratiz an der Vereinigung von Materie und Form *per se* fest. Die Vereinigung selbst ist kein eigener *modus*; Aristoteles kennt kein Drittes, das Materie und Form verbindet. In der Physik aber muss man *sentire, quod sentit Aristoteles*. Thomas' Lehre in dieser Frage wurde von Cajetan richtig, von Arriaga dagegen falsch interpretiert.<sup>88</sup>

Bei der Lehre von der Wirkursache polemisiert Bratiz gegen die Definition Arriagas: *Causa efficiens est quae per se tribuit extrinsece esse effectui ex praeciso conceptu efficientis*. Sie sei nur aus seinem eigenen Gehirn gesaugt. Kausalität ist nicht nur eine Relation, wie die Jesuiten wollen, sondern besagt thomistisch mit Samuel de Lublino eine *actio*: den Akt der Verursachung.<sup>89</sup> Klar wendet sich Bratiz auch

<sup>84</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 29 (S. 34f.).

<sup>85</sup> *Ebd.*, th. 30 (S. 35f.).

<sup>86</sup> *Ebd.*, th. 33 (S. 39f.); zur *praeccontinentia formarum* in der Salzburger Tradition vgl. Bauer, *Metaphysik*, 359-362.

<sup>87</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 36f. (S. 43-46).

<sup>88</sup> *Ebd.*, th. 38f. (S. 46-48); vgl. Ulrich G. Leinsle, *Rodrigo de Arriaga im Streit um modale Entitäten*, in: Bene scripsisti ... . Filosofie od stüedovíku k novovíku. Sborník k sedmdesátinám Stanislava Sousedíka, ed. Jiří Beneš, Petr Golombiček, Vladimír Urbánek, Praha 2002, 161-189; Zum Salzburger «Antimodismus» in dieser Frage vgl. Bauer, *Metaphysik*, 376-388;

<sup>89</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 44 (S. 53); vgl. Rodrigo de Arriaga, *Cursus Philosophicus* (1632), Paris 1637, Phys. disp. 9 s. 1 (S. 319); Samuel de Lublino, *Quaestiones scholasticae in octo libros Aristotelis de physico auditu*, Köln 1628, 2 phys. q. 10 a. 3 (S. 143-145). Zur Kritik in Salzburg vgl. Bauer, *Metaphysik*, 510f.

gegen die Lehre von Gott als der alleinigen Ursache alles Geschehens (z. B. Okkasionalismus), aber auch gegen eine Untätigkeit Gottes (Deismus, Epikureismus). Zu unserer Ursächlichkeit ist vielmehr ein *concursum praevius*, nicht nur der von den Jesuiten angenommene *concursum simultaneum* Gottes erforderlich. Schließlich wird auch die thomistische Lehre von der *praemotio physica* gegen die skotistische *praemotio moralis* hier dargestellt, wie es der Salzburger Universitätstradition entspricht.<sup>90</sup>

*Actio* und *passio* sind nach Thomas *in recto* real identisch, obwohl sie verschiedene Kategorien bilden; doch handelt es sich hier nach Matthäus Weiß nicht um eine formale Prädikation. Zudem müssen sich nach Masius die Kategorien nicht real, sondern nur verstandesmäßig unterscheiden. Das Urteil über diese These will Bratiz allerdings dem Interpreten überlassen.<sup>91</sup> Eine *actio in distans* im strengen Sinne wird abgelehnt; die Vorstellung kann hier allerdings vermitteln, so wenn einem bei der Vorstellung guten Essens »die Zähne wässern«.<sup>92</sup> Ein aktuelles Unendliches wird in *rerum natura* nicht angetroffen, was Bratiz gegen Arriaga an dem »einleuchtenden« Beispiel klarmachen will, dass dann die Küche vom Refektorium unendlich weit entfernt wäre. Er gibt seiner Freude Ausdruck, ein solches Mahl nicht einnehmen zu müssen. Nicht einmal *de potentia dei absoluta* ist ein geschaffenes aktuelles Unendliches möglich.<sup>93</sup> Das Kontinuum darf nicht aus unteilbaren Punkten zusammengesetzt gedacht werden. Dies wurde auf dem Konzil von Konstanz gegen Hus verurteilt und entspreche dem Irrtum der Eleaten. Außerdem wäre dann nach Matthäus Weiß ein Kontinuum nicht größer als das andere. Die Tangente kann den Kreis nur in einem Punkt (*discrete*), nicht aber kontinuierlich berühren.<sup>94</sup> Gegenseitige Durchdringung von Körpern ist natürlicherweise nicht möglich, wohl aber durch die Kraft Gottes, was zu Betrachtungen über die Jungfräulichkeit Marias vor, während und nach der Geburt Christi und über die Auferstehungsleiblichkeit (verschlossenes Grab, verschlossene Türen) Anlass bietet. Auch die Eucharistielehre widerspricht dieser physikalischen Tatsache nicht, da nur die Präsenz *circumscriptive* an mehreren Orten ausgeschlossen ist, dass also derselbe räumliche Körper sowohl in Schlögl als auch in Linz wäre.<sup>95</sup> Die Erscheinungen

<sup>90</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 45 (S. 55f.); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 539-561.

<sup>91</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 50 (S. 62f.).

<sup>92</sup> *Ebd.*, th. 52 (S. 65).

<sup>93</sup> *Ebd.*, th. 53 (S. 67).

<sup>94</sup> *Ebd.*, th. 55 (S. 68f.); vgl. Matthäus Weiss, *Acroamata physica seu libri Physicorum octo commentariis peripateticis illustrati*, Salzburg 1623, l. 6 a. 5 n. 5 (S. 269f.); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 240-242.

<sup>95</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 57 (S. 71f.).

Christi aber erfolgten nach Thomas nicht mit dem physischen Leib. Zudem muss Christus nicht immer im Himmel sitzen, sodass er sich nicht bewegen dürfte. Arriagas These von der Möglichkeit der Bilokation habe zur Folge, dass dann derselbe Mensch zugleich in Schlägl und in Wilten mit ihm disputieren könne.<sup>96</sup> Die Zeit-Paradoxe Augustins löst Bratiz im Sinne des Aquinaten durch die Existenz unteilbarer Zeiteinheiten, eben des Jetzt.<sup>97</sup>

In den Thesen zu *De Caelo et Mundo* wird selbstverständlich das alte Weltbild vorausgesetzt. Der Himmel ist ein einfacher Körper, der mit Ruvio gegen Matthäus Weiß materiell ist, allerdings nicht aus sublunarer Materie besteht. Damit wendet sich Bratiz gegen die unklare Position Weiß'.<sup>98</sup> Der Einfluss der Himmelskörper besteht grundsätzlich nur in Bewegung und Licht; alle weiteren Einflüsse lassen sich auf das Licht zurückführen; okkulte Einflüsse werden wie in der Salzburger Frühzeit abgelehnt. Intellekt und Wille können bestenfalls *per accidens* von den Sternen beeinflusst werden. So wirkt etwa die Feuchtigkeit des Mondes auf das Gehirn. Allerdings bedienen sich auch die Dämonen dieser Einflüsse. Deshalb sind zwar astronomische und meteorologische Vorhersagen möglich, nicht aber Vorhersagen des Schicksals. Bratiz wendet sich hier besonders gegen die Praxis der Kalendermacher, die zugleich Horoskope liefern, und erinnert an die kirchlichen Verbote. Doch kann es vorkommen, daß die Dämonen die *futura contingentia* durch göttliche Offenbarung kennen und deshalb die Menschen beeinflussen.<sup>99</sup> Aus den vier Elementen gemischte Körper richten ihre Bewegung immer nach dem schwersten. Gravitation und Levitation sind keine innere Bewegung, wie die Skotisten wollen, noch durch Attraktion und Repulsion zu erklären, wie die Atomisten lehren. Vielmehr ist als formales Bewegungsprinzip eine eigene substantielle Form anzunehmen, die für Bratiz – gegen Arriaga – von der Substanz selbst verschieden ist.<sup>100</sup> Die Betrachtung der sublunaren Welt (*Mundus elementaris*) beginnt mit der Lehre von der Schöpfung, die nach den Kirchenvätern im Frühjahr, nach den Astronomen im Zeichen des Widders erfolgte. Dies führt allerdings wie bei Abra de Raconis zu der Schwierigkeit, das Dasein von Früchten im Paradies zu erklären. Die Verringerung des Lebensalters seit den Urvätern erklärt Bratiz durch die Verminderung der Lebenskraft. Die Betrachtung der Welt mündet in eine Theodizee: Die Welt ist vollkom-

<sup>96</sup> *Ebd.*, th. 58 (S. 73).

<sup>97</sup> *Ebd.*, th. 59 (S. 74f.).

<sup>98</sup> *Ebd.*, th. 60-62 (76-80); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 247.

<sup>99</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 63-65 (S. 80-84); zu Salzburg vgl. Bauer, *Metaphysik*, 251.

<sup>100</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 67 (S. 85f.); vgl. Arriaga, *Cursus*, de Gen. disp. 4 s. 5 subs. 1 (S. 512-514).

men. Mit Thomas wird auch die reine Möglichkeit der Ewigkeit der Welt gelehrt, aus der aber nicht die Ewigkeit der Bewegung folgt.<sup>101</sup>

Bratiz hält gegen Arriagas Einwände an der aristotelischen Definition für 'generatio' fest; ebenso daran, dass beim Vergehen kein *ens completum* als Subjekt der Entstehung zurückbleibt. *Terminus a quo* der substantiellen Entstehung ist die *materia prima*, *terminus ad quem* das *compositum*. Ebenso bleibt beim Vergehen nur die Materie erhalten, die in der Veränderung eine neue Form annimmt.<sup>102</sup> Die Aufhebung eines Defektes (z. B. die Rechtfertigung) ist jedoch nur eine einzige positive Veränderung, nicht Aufhebung und Setzung einer neuen Form. Die erste Materie ist dabei nicht nur intentional, sondern gegen Suárez auch in der Ausführung unmittelbar auf die substantielle Form ausgerichtet. Bei der Intensivierung einer Qualität wird nach den *Complutenses* keine neue Entität zugefügt, wie die Jesuiten und Skotisten wollen, die der skotistischen Thomasinterpretation Cajetans gefolgt seien.<sup>103</sup> Wachstum geschieht durch Nahrungsaufnahme und ist daher mit dieser real identisch. Verdünnung und Verdichtung geschehen durch wirkliche Veränderung der Teile hinsichtlich ihrer Distanz. Dünne und Dichte sind auch im eucharistischen Leib Christi gegeben (Fleisch bzw. Knochen), ohne dass dadurch die Größe verändert würde. Dass die Verdünnung auf einer Vermehrung der Atome beruhe, wird nach Johannes a S. Thoma und den *Complutenses* nur referiert. Keinesfalls aber ist Eva aus der Rippe Adams durch Verdünnung gemacht worden, sondern durch Zuführung neuer Materie oder einen neuen Schöpfungsakt.<sup>104</sup> Den Vorgang der Veränderung erklärt Bratiz durch *reactio* und *repassio* als äquivalente Vorgänge im Objekt zu *actio* und *passio*. Mischung setzt gegen Julius Caesar Scaliger (1484-1558) und Arriaga Veränderung voraus: Die Elemente der Mischung werden selbst verändert. Substantielle Formen bleiben bei Mischung nicht formal, sondern nur virtuell erhalten.<sup>105</sup>

Für die teilweise phantastischen Meteorologie steht vor allem Libertus Fromondus Pate.<sup>106</sup> Der Komet des Jahres 1618 war ein himm-

<sup>101</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 68f. (S. 87-90).

<sup>102</sup> *Ebd.*, th. 70 (S. 91f.); vgl. Arriaga, *Cursus*, de Gen. disp. 1 s. 1 (S. 451).

<sup>103</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 77 (S. 100-102); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 261-265.

<sup>104</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 80f. (S. 104-106).

<sup>105</sup> *Ebd.*, th. 83 (108f.); vgl. Julius Caesar Scaliger, *Exotericarum exercitationum lib. XV. De subtilitate*, ex. 101 (1557), Frankfurt 1576, 345-370.

<sup>106</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 85-100 (S. 110-130). – Zu der in Salzburg nur wenig gepflegten Meteorologie vgl. Bauer, *Metaphysik*, 253-256; zu Froimont und der Meteorologie des 17. Jahrhunderts: Christoph Meinel, *Natur als moralische Anstalt*. Die Meteorologia Philosophico-Politica des Franz Reinzer, S.J., ein naturwissenschaftliches Emblembuch aus dem Jahre 1698, in: *Nuncius* 2 (1987), 37-94, bes. 55-66.

lischer, kein sublunarer. Solche entstehen nicht aus natürlichen Ursachen, sondern auf wunderbare Weise. Die schlechten Wirkungen der Kometen sind Trockenheit, Sturm, Erdbeben, aber auch Kriege, Untergang von Reichen und Königen, Revolutionen. Ob Kometen jedoch als natürliche Ursachen der letzteren Ereignisse angesehen werden müssen, oder nur göttliche Vorzeichen sind, ist nach Bratiz diskutabel. Die Erscheinungen in der mittleren Region sind etwa der »fliegende Drache« und Meteoriten. Nach Fromondus ist ein solcher Drache Anzeichen für Krankheit und Pest. Gegen die These, daß jeder, der einen Meteoriten fallen sieht, bald sterben müsse, beruft sich Bratiz auf die eigene Erfahrung: Er hat einen gesehen und lebt immer noch. Auch Blitz und Donner spielen sich in dieser Region ab. Gegen die Volksmeinung, daß Blitz und Donner die Pilze wachsen lassen, ist nach Bratiz und Fromondus dafür die Feuchtigkeit verantwortlich. In der untersten Region der Luft ist das Irrlicht beheimatet, das auch von bösen Geistern geleitet werden kann. An Erscheinungen in der Luft werden vor allem die verschiedenen Wolkenformen, die nach Fromondus die Menschen zur Buße anleiten sollen, um den Zorn Gottes abzuwenden, und der Regenbogen erläutert. Der Regen fällt tropfenweise aus den Wolken, wobei die Rundheit des Tropfens nach Albertus Magnus einen Schutz gegen die Luft darstellt. Schnee, Hagel, Tau, Mehltau und Reif gehören ebenso zu den *Meteora* wie die Wasser auf der Erde und im Erdinnern. Besondere Erwähnung finden die kropfbildenden Gewässer im Pinzgau. Das Meer sind nicht die Tränen Saturns, der Urin oder mit Johannes Kepler der Schweiß der Erde; vielmehr hat Gott selbst das Meer salzig gemacht. Bei den Winden werden auch die deutschen Bezeichnungen beigefügt. Im einzelnen werden die Arten der Erdbeben nach Aristoteles dargelegt. Nach Albertus Magnus habe der Neckar durch ein Erdbeben seinen Lauf geändert. Erdbeben sind nach Plinius Vorzeichen von Katastrophen und leiten uns an, unsere Zuflucht zu Gott zu nehmen. Die Mineralien und Edelsteine werden auch in ihrer medizinischen Bedeutung nach Georg Agricola dargestellt.

Die Psychologie Bratiz' hält sich durchgängig an die thomistische Lehre.<sup>107</sup> Gegen Arriagas Sympathie für die Skotisten lehnt Bratiz auch deren *forma corporeitatis* ab.<sup>108</sup> Die Seelenpotenzen sind nach Thomas real von der Seelensubstanz verschieden.<sup>109</sup> Für die Sinneswahrnehmung hält Bratiz an der thomistischen Lehre von den *species intentionales* fest. Der innere Sinn hat seinen Sitz im Gehirn. Während

<sup>107</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 101f. (131-133); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 417-456.

<sup>108</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 103 (S. 133f.).

<sup>109</sup> *Ebd.*, th. 106-108 (S. 137-140).

aber Thomas jedem einzelnen Sinn im Gehirn seinen Platz anweist, will Horstius das ganze Gehirn wegen seiner allgemeinen Feuchtigkeit als Sitz des inneren Sinnes annehmen. Ausdrücklich bemerkt Bratiz, dass er sich hier nicht in medizinische Kontroversen einlassen will und nur das reife Urteil der Anatomen referiere.<sup>110</sup> Bei der Lehre von der Geistseele wendet sich Bratiz scharf gegen den Traduzianismus der Lutheraner und den Averroismus. Für einen *Philosophus Christianus* kann nur der Kreatianismus in Frage kommen. Ebenso wird klar an der Unsterblichkeit der Seele festgehalten.<sup>111</sup> *Intellectus agens* und *possibilis* sind gegen Suárez real verschieden. Primäres Objekt des Intellektes ist das *Intelligibile*, d.h. das Allgemeine, nicht das Einzelnde. Mit Samuel de Lublino wird der Erkenntnisakt ganz thomistisch als die Durchleuchtung des *phantasma* mittels des tätigen Intellektes gedeutet. Das Verhältnis von Intellekt und Willen wird nach Thomas in einem Primat des Intellektes gesehen. Die Freiheit des Willens wird schließlich gegen Luthers These vom unfreien Willen verteidigt.<sup>112</sup>

Im Schlusswort verweist Bratiz nochmals darauf, dass er nur die im besten Sinne peripatetische Lehre des Thomas dargelegt habe. Schließlich sei es auch besser, Überflüssiges zu wissen als gar nichts. Mit einem Seneca-Zitat gegen die Unwissenheit und dem Lobpreis Gottes, Marias und des hl. Norbert schließt Bratiz seine Ausführungen.<sup>113</sup> Bratiz legt insgesamt eine dezidiert konservative, streng thomistische und antijesuitische Doktrin vor, die sich aber früher als die Salzburger Universität von der altaristotelischen Richtung zur spanischen Thomistenschule hinwendet. Die Beispiele zeigen zudem das Bemühen, die peripatetische Logik und Naturphilosophie in die Lebenswelt des Schlägler Hausstudiums zu übersetzen und so den Schülern begreiflich zu machen.

**Povzetek: Ulrich G. Leinsle, Dr. Norbert Bratiz O. Praem. (ca 1599-1656), Tomistični filozof in reformatorski opat iz Ljubljane**

Poznejši profesor in opat dr. Norbert Bratiz se je rodil v Ljubljani leta 1599. S starši je kmalu prišel v Wilten pri Innsbrucku, kjer je leta 1616 pri premonstratencih dal redovne zaobljube. Po študiju v Ingolstadtu v letih 1623 do 1625 je postal profesor za filozofijo v samostanu Osterhofen na Bavarskem. Hkrati ej študiral na benediktinski univerzi v Salzburgu. V Wiltenu je postal oskrbnih (ekonom), leta 1627

<sup>110</sup> *Ebd.*, th. 112-115 (S. 144-149); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 457-463.

<sup>111</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, th. 116 (S. 150f.).

<sup>112</sup> *Ebd.*, th. 119f. (S. 154-157). Zur Bedeutung der *phantasmata* in der Salzburger Erkenntnislehre vgl. Bauer, *Metaphysik*, 477-481.

<sup>113</sup> Bratiz, *Phil. nat.*, 157.

pa prior. Leta 1628-1629 je študiral na Kolegiju sv. Norberta v Rimu. 11. februarja 1629 je promoviral na univerzi v Perugi in postal doktor teologije. Še istega leta so ga skupaj z dvema sobratoma poslali v opuščeno opatijo Speinhart v Oberpfalz, kar pa zaradi političnih razlogov ni uspelo. Do leta 1633 je bil župnik v Neunburgu vorm Wald. Ko se je vrnil v Wilten, je postal profesor teologije, ekonom in leta 1635 ponovno prior. Potem ko je bil zaradi spora z briksenškim škofom odstavljen in pregnan iz Wiltena, je prišel v Schlägl v Zgornjo Avstrijo in bil tam profesor filozofije (tudi za študente iz Strahova), kasneje tajnik generalnega vikarja Benedikta Lachena v Louka (pri Znoimu). 11. septembra 1642 je bil izvoljen za prošta v Perneggu v Spodnji Avstriji. Tam je izpeljal obsežne reforme. 30. januarja 1648 je postal opat v samostanu sv. Vincencija v Wroclawu, kjer je uspešno nadaljeval reforme. Umrl je 24. januarja 1656.

Bratizova vloga je bila, da je iz Salzburga prinesel tomistično filozofijo tako v Wilten kakor tudi premonstratencem v češki provinci. Salzburg je bil poleg Prage pomembno izobraževalno središče za akademski naraščaj.

Lastna Bratizova filozofija se je ohranila v posvetilu njegovih predavanj iz logike v Schläglu (Strahovska knjgovna DB VI 17) in v njegovem delu *Philosophia naturalis peripatetica*, ki je bilo natiskano v Salzburgu. Bratiz je sicer ostal zvest salzburškemu tomizmu, deloma pa se je samostojno soočil z jezuiti in skotisti in za to uporabil tudi protestantske avtorje. Zgodaj se je opredelil za aristotelsko smer in za španske sholastike, in sicer še preden je to storila univerza v Salzburgu. S tem je pokazal, da je včasih mogoče v majhnem redovnem študiju biti »modernejši«<sup>1</sup> kakor v institucionalno nepremični univerzi.

*Ključne besede:* zgodovina, študij, teologija, tomizem, naravna filozofija.

**Summary: Ulrich G. Leinsle, Dr. Norbert Bratiz O. Praem. (about 1599-1656), Thomist Philosopher and Reformist Abbot from Ljubljana**

The later professor and abbot Dr. Norbert Bratiz was born in Ljubljana in 1599. Soon he moved with his parents to Wilten near Innsbruck, where he took vows in the Order of Canons Regular of Prémontré (Premonstratensians) in 1616. After studying at Ingolstadt from 1623 to 1625 he became a professor of philosophy in the monastery Osterhofen in Bavaria. At the same time he studied at the Benedictine university in Salzburg. He became the steward and later (1627) the prior at Wilten. In the years 1628-1629 he studied at St. Norbert's College in Rome. On 11 February 1629 he received a doctorate in theology at the University of Perugia. In the same year he was sent

with two brothers to the abandoned abbey at Speinshart in Oberpfalz, which was not successful due to political reasons. Up to 1633 he was the parish priest at Neunburg vorm Wald. When he returned to Wilten, he became a professor of theology, the steward and again the prior in 1635. Owing to a conflict with the bishop of Brixen, he was removed from office and from Wilten and came to Schlägl in Upper Austria. There he taught philosophy (also to students from Strahov in Bohemia), later he was secretary to the Vicar General Benedict Lachen at Louka (near Znojmo in Moravia). On 11 September 1642 he was elected provost at Pernegg in Lower Austria. There he introduced extensive reforms. On 30 January 1648 he became the abbot of St. Vincent's abbey in Breslau (today Wrocław in Poland) where he successfully continued his reformist activities. He died on 24 January 1656.

Bratiz played an important role in bringing Thomist philosophy from Salzburg to Wilten as well as to the Premonstratensians in Bohemia. Beside Prague, Salzburg was an important centre of university education.

Bratiz' own philosophy has been handed down in the dedication of his lectures on logic at Schlägl (Strahovska knihovna DB VI 17) and in his work *Philosophia naturalis peripatetica* printed in Salzburg. Though Bratiz remained true to the Salzburg Thomism, he also independently confronted the Jesuits and the Scotists, making use of Protestant authors, too. Earlier than the university of Salzburg he declared himself for the Aristotelian school of thought and for the Spanish scholastics. Thus, he demonstrated that somebody at a small monastic educational establishment may be more in keeping with the times than at an institutionally rigid university.

*Key words:* history, study, theology, Thomism, natural philosophy.

Slavko Krajnc

## **Cerkev pred izzivi globalizacije – teološki tečaj 2003**

V duhu pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu je »Cerkev v vsakem času dolžna preiskovati znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija. Še nikdar ni bilo človeškemu rodu na voljo toliko bogastva in tolikšne gospodarske moči, pa kljub temu še ogromen del prebivalcev naše zemlje mučita lakota ter pomanjkanje« (CS 4). In ker se svet danes z veliko intenzivnostjo globalizira, kar je gotovo pozitivno, četudi je v tem procesu veliko slabega, se je zdelo profesorjem TEOF ne le umestno, ampak nujno potrebno, da se duhovniki, kot tudi drugi pastoralni delavci ter izobraženci, seznanimo z zakonitostmi globalizacijskega procesa, predvsem pa, da si jasneje ustvarimo pogled Cerkev na te družbene procese. Zato smo dali letošnjemu teološkemu simpoziju, ki je že sedemintrideseti po vrsti, naslov *Cerkev pred izzivi globalizacije*.

Naloga vsake družbe je, da skrbi za povezovanje, izmenjavo, zagotavljanje enakih pravic in pogojev za vse, izobraževanje, prehrano, zdravstvo in svobodno izražanje misli. S tem vstopa vsaka družba nujno v globalizacijske procese, to je globalno sodelovanje, ki vse prevečkrat prinaša tudi negativne posledice, naj bo na ekonomskem, kot tudi družbenem področju. V globalizirani družbi so vse rase, kulture in vere relativne in poenotene v demokratičnih pravilih.

Nasproti globalizacijskim procesom stoji Cerkev s svojo izkušnjo globalizacije, s katero je oznanjevala evangelij ne le eni skupini, temveč vsemu svetu. Niti različnost jezikov in obredov ni bila ovira za globalizacijo oznanila. Množili so se bogoslužni jeziki in obredne posebnosti, ki so se z inkulturacijo zakoreninile v najrazličnejše kulture. Tako je Cerkev v uresničevanju svojega poslanstva gradila vzorec vesoljnega občestva, ki spoštuje individualnost posameznika. Na podlagi svojih izkušenj lahko Cerkev tudi danes ponuditi ustrezen odgovor na mnogotere pojave današnjih globalizacijskih procesov.

Simpozij Cerkev pred izzivi globalizacije je potekal 23. aprila v dvorani TEOF v Ljubljani. Po uvodnih pesmih zbora ljubiteljev koralnega petja na TEOF pod vodstvom stolnega organista g. Gregorja Klanjčiča, ki je zapel koralno pesem *Victimae pascali* in večglasno

*Angelus Domini*, ter po pozdravu dekana TEOF prof. dr. Slavka Snoja se je zvrstilo 12 predavateljev s kratkim referatom, naslednji dan pa so predavali po trije predavatelji v Vipavi, Mariboru in Celju, 25. aprila pa še v Murski Soboti. Vseh udeležencev simpozija (škofov, duhovnikov, redovnikov in laikov) je bilo 295.

O globalizaciji je spregovorilo kar 13 predavateljev, vsak s svojega zornega kota.

Prof. dr. *Janez Juhant* je predstavil vlogo Cerkve v globaliziranem svetu v času moderne in postmoderne, s poudarkom, kako je Cerkev primerna globalna ustanova, ki je potrebna nenehnih sprememb in reform v luči evangelija.

Prof. dr. *Metod Benedik* je predstavil globalizacijske zahteve v Cerkvi kot trajno sestavino krščanskega izročila, saj je Cerkev kot vesoljni zakrament odrešenja že po svoji naravi globalizirana in globalizacijska.

Prof. dr. *Borut Košir* je orisal Cerkev kot primer globaliziranega pravnega reda, saj je kot pravni sistem znamenje harmonije med vesoljnimi pravili in območnimi zakoni, ki oblikujejo delovanje posameznih delnih Cerkva.

Prof. dr. *Drago Ocvirk* se je osredotočil na zahteve globalizacije v islamskem svetu in nakazal nekatere težave, s katerimi se srečuje sodobni islam. Med mnogimi težavami so tudi moderne vrednote, kot so demokratična in nacionalna država ter povzdigovanje posameznika in njegovih pravic nad skupinske ali božje pravice.

Minister za evropske zadeve, dr. *Janez Potočnik* nam je posredoval podobo sedanjih evropskih globalizacijskih zahtev in naša prilagajanja Evropski uniji v zagotavljanju stabilnosti, varnosti, blaginje in vrednot. Na žalost predavanja nismo dobili za objavo.

Prof. dr. *Ivan Štuhec* je ob vprašanju »Ali je svetovni etos rešitev globalizacijskih vprašanj?« govoril o procesu globalizacije kot zlitju različnih nazorov, ki so navzoči, odkar človek oblikuje oziroma ustvarja zgodovino. Globalizacija se kaže kot komunikacija med univerzalnim in partikularnim. Potrebno je upoštevati njeno kompleksnost in jo ustrezno na različnih nivojih z različnimi sredstvi usmerjati. Posebej zanimivi so izzivi za Slovenijo, še posebej predlog projekta »globalne solidarnosti izmenjave darov«. Takšne vrednote je nujno treba izpostaviti, kajti »Evropa brez vrednot lahko rodi le socialno katastrofo.«

Prof. dr. *Vinko Škafar* je spregovoril o mestu in pomenu eklezialnih gibanj v času globalizacije in ugotavljal, da so današnja eklezialna gibanja upanje Cerkve na začetku tretjega tisočletja. Posamezna eklezialna gibanja lahko odigrajo pomembno vlogo evangelizacije v procesu pozitivne globalizacije tako na ravni vesoljne Cerkve kot v krajevnih Cerkvah.

Prof. dr. *Jože Krašovec* je v razpravi *Ontološke osnove globalizacije in etike* poskusil primerjalno sintetično presoditi postavke judovsko-krščanske civilizacije, ki predstavlja najbolj celovito duhovno globalizacijsko silo.

Doc. dr. *Maksimilijan Matjaž* je na podlagi globalizacijskih zahtev v Svetem pismu in teologiji osvetlil sodobne globalizacijske pojave s principi Božjega kraljestva. Kristusova enkratnost in univerzalnost je lahko tudi danes najmočnejša globalizacijska sila, ki presega delitve in prerašča meje, človeku in družbi pa omogoča zorenje v pristni individualnosti.

As. dr. *Silvester Fabijan* je v svoji razpravi zarisal globalizacijske razsežnosti liturgične obrednosti, in sicer skozi prikaz dejavnikov, ki so v različnih zgodovinskih obdobjih vplivali na globalizacijo liturgičnih obredov. Posebej se je ustavil ob duhovno-liturgičnih globalizacijskih in antiglobalizacijskih zahtevah liturgične obrednosti.

As. dr. *Miran Špelič* je v svoji razpravi pod nenavadnim naslovom *Ali se je cerkvenim očetom kaj sanjalo o globalizaciji?* predstavil zanimive izkušnje Cerkve iz časa Svetih očetov, ki so nam lahko šola, kako se izognemo pastem, obenem pa izkoristimo možnosti, ki jih ponuja današnja globalizacija.

Doc. dr. *Bogdan Dolenc* je predstavil fundamentalizem ki ej lahko navzoč v vseh religijah, svetovnih nazorih in političnih usmeritvah. Posebej pa se je osredotočil na fundamentalizem v islamskem svetu, ki je zanj še posebej dovzeten in ki v svoji teologiji ni doživel nikakršne inkulturacije.

Doc. dr. *Avguštin Lah* je v razpravi pod naslovom *Kakšne šanse ima v globaliziranem svetu krščansko pojmovanje Boga in človeka*, postavil Boga kot središče in temelj procesa globalizacije sveta, saj je Bog uresničenje občestva in tako temelj vsakega občestva. Da bi proces globalizacije postal počlovečujoč, lahko krščanstvo prispeva s svojim trinitarnim pojmovanjem Boga, ki je v popolnosti uresničeno občestvo oseb, ter s pogledom na človeka, ki je Božja podoba in Božji otrok.

Doc. dr. Stanko Gerjolj je v svojem prispevku nakazal nekatere temeljne psihološke in pedagoške izzive, ki jih Cerkev srečuje pri opravljanju vzgojnega in oznanjevalnega poslanstva.

Doc. dr. Slavko Krajnc,  
*voditelj komisije za pripravo teološkega simpozija na TEOF*



Janez Juhant

## Cerkev, globalizacija in postmoderna

### 1. Svet kot globalna vas

Cilj razprave je pokazati nekatere dileme moderne sveta in poskuse tako imenovanih postmodernih tokov, da bi jih presegli. Ker pa imajo znotraj modernega razvoja ključno vlogo tudi krščanstvo in krščanske cerkve, hočemo, na podlagi idejnih in družbenih sprememb pokazati na dileme krščanstva in posebej katoliške Cerkve v teh procesih, saj je Cerkev po eni strani sooblikovala procese moderne, po drugi strani pa sta od teh procesov odvisna tako Cerkev kot družba v moderni dobi.

Z moderno dobo označujemo vse dogajanje v svetovni družbi v zadnjih stoletjih, ki je odvisno predvsem od idejnih in civilizacijskih sprememb, ki so jih povzročile tehnične pridobitve moderne. Njihov hitri razvoj in njihova razširitev na cel svet sta bistveno spremenila življenje človeka in družbe in sprožila proces, ki ga danes imenujemo globalizacija. Zaradi tehničnih pridobitev in z njimi povezane produkcije je svet postal danes globalizacijska celota. Vse dogajanje v svetu se vedno bolj razvija po določenih vzorcih, ki oblikujejo življenje vseh družb in tako tudi posameznikov. Kakor je dejal bivši ameriški podpredsednik Al Gore, je Svetovni splet (*World Wide Web*) zdaj novi Areopag.<sup>1</sup>

Procesi moderne so ustvarili pogoje za današnjo globalizacijo. Globalizacija je sociološko predvsem prepletenost modernega sveta. Ker globalizacijo določajo pretežno finančno-gospodarski lobiji, postavlja ta človeku in družbi nove izzive, ki jih skušajo razreševati humanisti različnih idejnih provenienc. Ne glede na to, ali smo ob tem razvoju, ki je olajšal življenje ljudem - čeprav v glavnem le tistim, ki živijo na tretjini bolj razvitega sveta - srečni ali ne, ne moremo zavrteti kolesa zgodovine nazaj, pač pa se moramo s posledicami tega razvoja spoprijeti.

Postmodernizem, ki ni enoten proces, je ponudba, ki upošteva raznolikost globalnega sveta in kliče k dialogu različnih partnerjev. Temelji

---

<sup>1</sup> Prim. M. N. Ebertz, *Eigensinn der Tradition - Eigenlogik der Medien*, v: E. Garhammer, D. Hober, *Vom Nonprophet-Unternehmen zu einer visionären Kirche*, 29.

na spoznanju, da je vsak človek enkrat in zato posledično tudi vsaka skupina ljudi nekaj posebnega. To raznolikost je treba upoštevati in tako tudi nasprotja v tem svetu razreševati po poti dialoga. To pomeni tudi upoštevanje zahteve, ki jo postavljajo predvsem prikrajšani posamezniki in skupine, da bi globalizacijo oblikovali bolj po meri človeka.

Tudi katoliška Cerkev kot ustanova, razširjena po vsem svetu, ima lahko odločilno vlogo v teh procesih, vendar je zanjo ta proces prostega urejevanja obenem tudi največji izziv v njeni zgodovini in se bo morala zaradi njega tudi Cerkev sama ustrezno spremeniti<sup>2</sup>, če hoče še ohraniti dejavno vlogo v razvoju sveta. Po Becku je »katoliška Cerkev predmoderni odgovor na drugo moderno. Previdneje: Ona (Cerkev) bi mogla iz svojega predmodernega spomina najti organizacijske forme, ideje, odgovore za drugo moderno (postmoderno) in ponuditi nekaj, kar imajo mnogi za nepogrešljivo za mišljenje in delovanje pod pogoji globalizacije.«<sup>3</sup>

Krščanska vera z univerzalno (katoliško) organizacijsko podlago je lahko pomemben dejavnik za reševanje problemov globalizacije. Krščanstvo je dalo podlage za odločilne zahteve postmoderne: upoštevanje osebe, solidarnost in subsidiarnosti ter dialog. Ali bo Cerkev kot pred-moderna ustanova sposobna ustrezne transformacije, da bi dejavno sooblikovala te procese, ali pa bodo postmoderni izzivi past za getoizacijo Cerkve in tako izgubljena priložnost, da bi krščanstvo sooblikovalo postmoderen svet?

Oblikovanje združene Evrope in sveta na pogorišču ideologij moderne in njenega tehnično-racionalnega uma postaja vedno bolj zapleteno, zato se ljudje sveta moderne težko poenotijo, kako uporabljati to moč v službi človeka oziroma celotnega človeštva. Odtod postmoderno iskanje nove podobe komuniciranja med ljudmi, narodi, rasami in drugimi (različnimi) skupinami. Prevladujoča ekonomska globalizacija narekuje tempo razvoja, ki mu ne morejo vsi enako(pravno) slediti in torej mnoge pušča ob strani. Zato se tudi v sodobnem svetu porajajo napetosti, katerih izraz je tudi 11. september 2001. Svoje ozadje imajo te napetosti v razlikah v svetu, ki jih sproža gospodarska globalizacija, zaznavne pa so vedno več ljudem, ker jih predstavljajo, spremljajo in po svoje diktirajo mediji: »Medij je sporočilo«<sup>4</sup> in prek medijev postaja cel svet »globalna vas«.<sup>5</sup> *Global village* po eni strani ustvarja občutek priložnosti za vse, po drugi pa vsiljuje mentaliteto rivalstva. Z medijsko globalizacijo je (virtualna) resničnost sveta človeku še bolj na razpola-

<sup>2</sup> Prim. U. Beck, *Freiheit oder Kapitalismus*, München 2000, 243.261.

<sup>3</sup> *Prav tam*, 275.

<sup>4</sup> M. McLuhan, *Understandig Media*, Cambridge/Ma. 1994, 9.

<sup>5</sup> M. McLuhan, *The Medium is the Message*, Corte Madera 1996 (prvič 1967), 67.

go, se mu ponuja in mu prihaja naproti, obenem pa se mnogim posameznikom in skupinam kaže kot nedosegljiva, ker nimajo enake možnosti dostopa do dobrin tega sveta. Zato se po J. Rawlsu postavlja problem pravičnosti in enakega izhodiščnega položaja za vsakega človeka.<sup>6</sup>

Problem neenakosti in izključitve povzroča napetosti in terorizem, ki ga zarotnik Osama bin Laden opravičuje takole: »Strašiti nedolžno osebo in jo terorizirati je graje vredno in nepravilno, ljudi strašiti neupravičeno torej ni prav. Nasprotno pa je nujno terorizirati tlačitelje, kriminalce, tatove in roparje za blagor ljudi in za zaščito njihove lastnine ... Terorizem, ki ga izvajamo mi, je hvalevredno dejanje, ker je naperjen zoper tirane in napadalce in sovražnike Alaha, tirane, prestopnike, ki počnejo dejanja veleizdaje zoper svoje lastne dežele, svojo lastno vero, zoper svojega lastnega preroka in zoper svoj lastni narod ... Tirane in izžemalce, ki si podredijo arabski narod za agresijo, je treba kaznovati ... Amerika je na vrhu liste napadalcev zoper muslimanstvo ... Več kot stoletje že usužnjujejo in pobijajo muslimane in Palestine in jim ropajo njihovo čast in njihovo lastnino.«<sup>7</sup>

## 2. Kaj je moderna doba?

Moderna označujejo spremembe, ki pomenijo prelom s srednjeveškim sistemsko celostno urejenim načinom življenja. Po besedah Mihaela Sonntaga je značilno za srednjeveški družbeni sistem, da je do potankosti urejal človekovo življenje, celo s tem, da mu je s spovedjo omogočal razreševanje tudi najbolj osebnih problemov.<sup>8</sup>

Novi vek se odlikuje po filozofskem obratu k subjektu.<sup>9</sup> Posledica tega obrata je povečevanje človekove samostojnosti in veličine in obenem spoznanje njegove bede, kot je zapisal Blaž Pascal.<sup>10</sup> Temu sledi krepitev partikularizmov: razvija se samostojnost stanovskih skupnosti, kar izzove boj starih stanov za ohranitev družbenega položaja in novih (meščanstva in delavstva) za njihovo uveljavitev v razslojeni družbi. Obenem se krepi nacionalna samozavest.

Značilnost teh novoveških obratov je krepitev modernega procesualnega družbenega sistema. Tega je omogočil razvoj nove tehnologije, ki je spremenila ustaljeni in celostno oblikovani srednjeveški način

<sup>6</sup> J. Rawls, *Theory of Justice*, Oxford 1999, 266.

<sup>7</sup> <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/binladen2001>

<sup>8</sup> Prim. M. Sonntag, *Das verborgene des Herzens*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999, 61 sl.

<sup>9</sup> Prim. Descartes, *Meditacije*, Ljubljana 1973, 42 sl.; Kant, *Kritika čistega uma*, B XVI.

<sup>10</sup> Pascal, *Misli*, št. 1.

življenja. Novo je okrepljeno sistemsko urejanje življenja posameznika in družbe, v katerem postaja posameznik predmet instrumentalnega uma. Odvisnost od narave se zmanjša, poveča pa se človekova gibljivost v svetu in sistemska odvisnost in urejenost življenja;<sup>11</sup> povzročijo jo tehnične pridobitve: tisk, pošta, železnica, avtomobil, telefon, radio in film. Še bolj sistemsko urejenost življenja stopnjujejo letala, televizija, videotehnika in elektronsko medmrežje.<sup>12</sup> Vse to povzroči izjemne kulturno-politične učinke. Gre za krepitev nacionalnih držav in imperijev, za vedno večje socialno razslojevanje družbe in za delovanje sistema na podlagi prevlade tehničnega oz. instrumentalnega uma nad srcem. Tako propade ideja romantike nasproti ponovnemu vračanju razsvetljenstva, na kar opozarja npr. Herbert Marcuse.<sup>13</sup> Moderna uveljavlja absolutno in do potankosti urejeno in sistemizirano znanje. Njen ideal je moderni kibernetični stroj, ki hkrati regulira sam sebe (človeka) in celotno resničnost. »Naša civilizacija si privzema strukturo in značilnosti stroja ...ta stroj pa ne prenese nič manjše vladavine kot totalno svetovno.«<sup>14</sup> »Če pa je v središču modernističnega razumevanja osebe metaforika stroja, naj bi bila torej značilnost zrelega človeka predvsem avtonomna zanesljivost. Dobro konstruiran stroj kljubuje omejitvam oziroma zastojem in napakam in deluje zanesljivo. Na enak način bo zrel človek deloval 'avtomatsko', solidno, zaupanja vredno in stalno, če ga bo tako vzgajala družina in družba.«<sup>15</sup> Moderni človek si je torej s pomočjo znanosti in tehnike ustvaril svoj kibernetični sistem, ta pa je človeka samega potegnil vase in mu zadal nalogo, da tudi on sam funkcionira kot stroj, ki se giblje vedno hitreje, tako da človek ne more več obvladovati gibanja. Z uveljavljanjem in razvojem visokega standarda (*highlife*) prek pridobitev visoke tehnike (*High-Tech-Phase*): avioni, televizija, medijsko-elektoronska tehnika, je ta stroj začel delovati pospešeno in dosega absolutno hitrost. Moderno tehnično znanje obvladuje našo resničnost in z vrtoglavo hitrostjo žene modernega človeka in družbo v boj vsakega z vsakim in s težnjo po čimbolj popolni unifikaciji tega procesa, ki si je tako politično prisvojil nadoblast nad človekom.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Prim. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge 1999.

<sup>12</sup> Prim. K. Gergen, *Das Übersätigte Selbst*, Heidelberg 1996, 96-110.

<sup>13</sup> Prim. H. Marcuse, *The Reason and Revolution*, nav. Komar, *Red in misterij*, Ljubljana 2002, 64.

<sup>14</sup> P. Valéry, *The Outlook of Intelligence*, navaja K. Gergen, n. d., 74 sl.

<sup>15</sup> K. Gergen, *prav tam*, 87.

<sup>16</sup> Prim. P. Virilio, *Vitesse et politique, Essay sur Dromologie*, Paris 1977; nemški prevod: Berlin 1980, 145-190.

Eric Voegelin se je spričo tega razvoja moderne družbe spraševal, »kaj torej pomeni biti human? Kakšno mesto še ima posamezni človek v totalni resničnosti?«<sup>17</sup> Novoveški subjekt se je predal postopkovnemu procesu in posledica je »odtujitev duha. Na mesto božanskega temelja biti vstane na dan človek kot temelj samega sebe. Narcistična zaprtost ima številne posledice za govorico in mišljenje, ki je danes v socialno prevladujoči resničnosti Nemčije tako razvidna, da komaj še obstaja zavest o njeni prisotnosti«, prav dalje E. Voegelin.<sup>18</sup> Namesto Boga operira moderni svet »z obglavljeno metafiziko«,<sup>19</sup> ki je metafizika tehničnega proceduralnega uma, ki se je barbariziral: »in razprava je nemogoča v intelektualno in spiritualno balkanizirani družbi«. <sup>20</sup>

Ta barbarizacija seveda ni posledica »balkanskih spletk«, pač pa razvoja moderne družbe, ki je z znanstveno-tehničnimi sredstvi zgradila moderni arzenal orožja, s katerim utrjuje in vzdržuje funkcionalnost moderne države<sup>21</sup>. Obvladovanje teritorija ne dopušča dialoga, tehnika in z njo orožje vladata svetu in človeku. Balkan je bil samo eden izmed eksponentov teh procesov, drugi žalostni primeri so tudi Palestina, dežele Afrike in Azije in nenazadnje Afganistan in Irak. Škof Franjo Komarica iz Banja Luke je v srečanjih s politiki v času vojne v BiH izkusil to bridko resničnost, ko je dobil od več vplivnih svetovnih politikov potrditev za tako logiko. Človek moderne hoče obvladati resničnost z silo znanosti, tehnike in orožja. Neoliberalizem je to težnjo spet okrepil ob razpadu komunističnih sistemov, ko je ostal edina globalizacijska velesila. Konkretno se njena moč kaže v globalizaciji kot svetovno gospodarsko-finančnem procesu. Vodilno vlogo v tem procesu igrajo ZDA, ki skušajo poenotiti svet z vojno zoper terorizem. Njihova moč je fizična prisila, ki temelji na orožju. Da pa ta globalizacija terja popravke, potrjujejo močni antiglobalizacijski tokovi, ki opozarjajo velesile, da je treba silo orožja zamenjati z močjo dialoga, ki ostaja kljub zahtevnosti odnosov v sodobnem svetu edina resnična alternativa za razreševanje teh težav; toliko bolj, ker je dialog temelj krščanske vere, ki je dala pobudo za ta razvoj.

Evangeličansko krščanstvo (posebno kalvinizem) je dalo namreč zagon tudi industrijsko-tehničnemu razvoju, saj je marljivost (*industria*) imela teološke temelje. Zgodnji kapitalizem je še lahko religiozno kanaliziral razvoj moderne. Adam Smith je zato zahteval, da se morajo

<sup>17</sup> MacAllister, n. d., 75.

<sup>18</sup> Voegelin, E., *Public Essays* 1966-1985, Vol. 12, 21; navaja MacAllister, n. d., 171.

<sup>19</sup> MacAllister n. d., 175.

<sup>20</sup> *Prav tam.*

<sup>21</sup> Prim. Virilio, P., *Die Sehemaschine* (izvirni naslov: *La Machine de Vision*, Paris1988), Berlin 1989, 155.

kapitalisti bati Boga in si ne smejo nenasitno prilasčati dobrin le zase, pač pa jih proizvajati v sočutju (*moral sentiment*) z drugimi.<sup>22</sup> Za njim je Max Weber poudaril, da je duh krščanstva gradil kapitalistično družbo, a obenem ugotovil, da se ta družba diferencira in se podsistemi osamosvajajo, tako pa se izgublja tudi univerzalni religiozni čut v družbi.<sup>23</sup> Bog ni več utemeljitelj svetovnega reda in sistem moderne začenja počasi a vztrajno delovati brez njega. Družbi ne vlada več krščanstvo, pač pa nekaj drugega, kar je ugotavljal že Nietzsche: »Volja do moči je nadomestila resnico in bogove«. <sup>24</sup>

Nietzschejev naravni človek pa je Machiavellijev človek, človek moči, s katero obvladuje življenje moderne, ki je zašla v krizo vrednot in se mora danes pogajati o tem, kaj je socialni kapital, ki naj povezuje posameznike oz. skupine v državi in svetovni družbi.

Priča smo dogmatičnemu ateizmu, na katerem temelje moderne znanosti in ki izriva religiozno vero, ki je napravila in omogočila liberalno demokracijo in ji dala življenje. To je toliko bolj akuten problem danes ne le Združenih držav, ki se sklicujejo na »*in God we trust*« pač pa tudi evropskih in drugih (liberalnih) demokracij, kjer vedno bolj prevladuje procesualna politika moči. Ta pa je določena s globalnim kapitalističnim in tržno naravnanim gospodarstvom, ki izrinja šibke. Vse to poteka organizirano prek simbolične postavitve sveta, ki jo krojijo mediji, pri katerih je odločilen vpliv na mase in važno vlogo igra predzavedno in podzavestno, kot pravita Cassirer in Rickert.<sup>25</sup>

Človek kot simbolno bitje je namreč stalno pogojen s kulturnimi vzorci, ki jih z osebnim razvojem sprejema tudi vsak posameznik. Medtem ko je v starem in srednjem veku še vladala kulturna konsistentnost, si je novi vek s poudarjanjem subjektivnosti vnesel kulturno raznolikost, ki je pogojena s subjektivnimi izhodišči. To je začetek moderne dobe, dobe konca metafizike in dobe uveljavljanja subjekta kot eksistencialnega nosilca sveta, ki tako sam vzpostavlja svoj svet - Descartes: *cogito ergo sum* - obenem pa ravno zato doživlja tudi vsa njegova nasprotja.<sup>26</sup> Po Pascalu se je zato v vsej ostrini pokazala tako veličina kot tudi beda človeka<sup>27</sup>, kar po P. Valéryju vodi »v krizo duha«. <sup>28</sup> Idejno oz. ideološko urejanje sveta iz nebes, ki ga prvotno (po Platonu)

<sup>22</sup> Prim. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759) in *An Enquiry into the Nature and Causes the Wealth of Nations* (1776).

<sup>23</sup> Prim. M. Weber, *Duh kapitalizma in protestantska etika*, Ljubljana 2002 (prvič 1904/5), 88 sl.

<sup>24</sup> MacAllister, Ted, n. d., 173.

<sup>25</sup> Prim. K. Wiegerling, *Medienethik*, Stuttgart 1998, 98.

<sup>26</sup> Prim., G. Vattimo, *Glauben-Philosophieren*, Stuttgart 1997, 40 sl.

<sup>27</sup> Pascal, *Misli*, št. 397-8.

<sup>28</sup> P. Valery, *Oevres*, zv. 1, Pariz 1757/1960, 989.

ureja ideja dobrega<sup>29</sup> in se ji mora podrediti vsaka duša - tako pri Grkih in v srednjem veku -, moderna prenese na zemljo ter tako da zemeljskemu božanske razsežnosti. Zato si moderne ideologije prisvajajo pečat svetosti.<sup>30</sup> Tako ima tudi človek-stroj pečat dokončnosti in popolne prevlade. »Znanost predstavlja moč, človeško moč, toda znanost ne zna odgovoriti na vprašanje, kako naj človek to moč uporablja.«<sup>31</sup>

### 3. Cerkev kot ustanova in moderna

Krščanska Cerkev se je na začetku novega veka (1517) ponovno razcepila. Že razkol na Vzhodu (1053) je povzročil oblikovanje nacionalnih krščanskih cerkva, ki so sicer ohranile bistvene osnove krščanskega izročila, so se pa bolj povezale z nacionalnimi kulturami. Kljub istosti krščanskega nauka je pravoslavje sociološko zaradi nacionalno-kulturne partikularnosti posameznih držav dobivalo različne nacionalne konotacije, ki so formirale vedno bolj trdno simbiozo narodno-krščanske kulture, krščanstvo pa tako vpregale v nacionalne težnje moderne. Ta proces je počasneje napredoval v pravoslavju, medtem ko je bila podpora protestantizma nacionalnemu sicer bolj razsvetljen-sko-kritična, a je kljub temu sooblikovala moderne protestantske države in njihove nacionalne avtonomije.

Temu modernemu delovanju sistema se je polagoma prilagajala tudi katoliška Cerkev in se tudi postavila v vrsto tekmecev za moderno sistemsko prevlado. Moderni liberalizem je Cerkev porival v neresljivo dilemo: tekrovati kot sistem, česar ji doslej ni bilo treba, ker je bila Cerkev sama univerzalni sistem, a obenem oznanjati svetu vero v skrivnostnega Boga, ki ni od tega sveta. Cerkev ni imela enakopravnega položaja oziroma primerjalne možnosti, saj je skušala združevati nezdržljivo: moderni sistem in predmoderno sistemsko osnovo. Tudi Cerkev se je po eni strani nameravala uveljavljati kot moderni formalni sistem z vsemi pridobitvami moderne. Zato niso zaman jezuiti dobili ključne vloge pri izpeljavi teh procesov v Cerkvi, posebej s svojo posebno pokorščino papežu. In prav tako jih niso zaman leta 1773 ukinili po vsej Evropi razen v Rusiji. Danes skuša to vlogo imeti Opus Dei.

Na drugi strani pa ima Cerkev v moderni (še danes) težavo, kako s procesualno-tehničnimi, torej tudi z oblastno-totalnimi sredstvi konkurirati sistemom moderne, kjer vladajo izključno zakonitosti popolne obvladljivosti, in sicer v sistemsko najbolj popolni obliki. Nista zaman

<sup>29</sup> Platon, *Država*, 6. knjiga, 19. pogl.

<sup>30</sup> Prim. P. Bürger, *Ursprung des postmodernen Denkens*, Weilerswist 2000, 55.

<sup>31</sup> MacAllister, *n. d.*, 163.

tako liberalizem kot popolni moderni nadzorni sistem in še bolj komunizem kot totalitarni sistem napadala ravno Cerkev. Kako pa naj Cerkev konkurira komunističnemu ali fašističnemu ali kakemu drugemu totalitarno delujočemu sistemu, npr. tudi slovenskemu tranzicijskemu?

Prek neosholastike je Cerkev tudi idejno-filozofsko - torej znanstveno - operacionalizirala katoliško idejo, da bila konkurenčna modernim znanstvenim tokovom. Zato je prenova Cerkve ob koncu 19. stol. nujno določila tudi družbeni angažma katoličanov. Še posebej so ga terjale aktualne družbene spremembe, ki jih je sprožila moderna in so dosegle vrhunec v delavskem vprašanju. Cerkev je na to odgovarjala s papeškimi socialnimi okrožnicami, *Rerum novarum* 1891 Leona XIII.; *Quadragesimo anno* 1931, *Mit brenender Sorge* 1937 in *Divini Redemptoris* 1937 Pija XI.; kar je spodbujalo tudi uveljavljanje tako imenovane katoliške politike, v konkretni podobi krščanskosocialnih oz. demokratskih strank po svetu in pri nas: Slovenska ljudska stranka.

Vzporedno in v konkurenci z moderno voljo do moči za obvladovanje družbe tudi katoliška Cerkev razvija strategijo celostnega obvladovanja družbenega prostora z ustreznimi mehanizmi tega obvladovanja, kar pa potegne za seboj problem odprtosti socialnega in duhovnega prostora<sup>32</sup>.

Podobno kakor pri racionalno-tehničnem obvladovanju sistemov moderne, se tudi pri obvladovanju s strani Cerkve zastavlja problem svobode. Filozofska kritika moderne obvladljivosti se napaja iz poslušnosti ideji dobrega (Platon), krščansko izročilo pa ponuja poslušnost Bogu kot edinemu Vodniku, kakor je zapisano v evangeliju: »Vi pa se ne dajte klicati z imenom 'rabbi', zakaj eden je vaš Učenik (namreč Kristus, op. J.J.), vi pa ste bratje.« (Mt 23, 8-12) Ker Cerkvi ne gre za obvladovanje in vladanje, pač pa za pričevanje božje resničnosti, naj bi ji bila tuja tehnično-racionalna oziroma zgolj sociološka razpoložljivost. Po Svetem pismu namreč šele Sveti Duh Cerkvi odpira potrebno svobodo in ji omogoča preseganje vsakih ujetosti in omejenosti, kajti Kristus je prinesel pristno svobodo vsemu stvarstvu, prek Kristusa je vse resnično osvobojeno (Rom 8, 21). Za Cerkev (in družbo) pa je to stalna naloga, zato govori Drugi vatikanski cerkveni zbor o stalnem prenavljanju Cerkve in posredno seveda tudi družbe: »*ecclesia semper reformanda*«. <sup>33</sup> Takšna reforma pa je pri ljudeh mogoča le na podlagi neprestanega dialoga, poslušnosti in izmenjave ter usklajevanja stališč in (družbenih) projektov. Če Cerkev in družba tega ne prakticirata, okostenita, stagnirata in ustvarjata pogoje za eruptivne (revolucionarne) spremembe.

<sup>32</sup> Prim. M. Hollis, *The Philosophy of Social Science. An Introduction*, Cambridge 1994, X/2.

<sup>33</sup> Prim. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et Spes*, 41.62.91.92.

Absolutno znanje je vedno konkurenca in boj za prvenstvo, kot je zapisano tudi na začetku Svetega pisma o Adamu in Evi: »Nikakor ne bosta umrla. Ampak Bog ve: Brž ko bosta od njega jedla, se vama bodo oči odprle in bosta kakor Bog, ker bosta spoznala dobro in hudo.« (1 Mz 3, 4-5).

V predmoderni so bila procesualna sredstva oziroma je bilo družbeno obvladovanje splošno sprejeto in z vero tudi ustrezno modificirano in zato za človeka ni bilo ali vsaj ni delovalo totalitarno. Dalje je investiturni boj določal pristojnosti med duhovno in svetno sfero, ki so v začetku novega veka še veljale, potem pa je z meščansko in drugimi revolucijami ta pristojnost popolnoma zvođenela. Cerkev je lahko le še branila pristojnost vere, vendar se je začel vedno bolj ostro postavljati problem razmejitev med svetnim in duhovnim. Ker je človek simbolično in zato celovito bitje, taka ločitev pristojnosti seveda sploh ni mogoča. Gre le za raznolikost simbolike, ki jo utelešajo v različnih kulturah utemeljeni nosilci te simbolike. Tukaj gre za spopad raznolikih novoveških simbolik. Ker so bile te sistemsko zelo močne, med seboj tekmovalne in vedno bolj totalitarno zaostrene, je nastajala med njimi vedno hujša napetost.

Za vlogo Cerkev v teh razvojnih procesih moderne sta značilni predvsem dve drži: krepitev sistema, da bi Cerkev lahko »parirala« modernim sistemom in obrambna drža do sveta moderne.

Ta proces je zelo zapleten in ima svoje diferencirane nianse, kar je zelo značilno npr. za vlogo Pija IX. (1846-1878), ki je bil na začetku zelo odprt moderni, zaradi revolucije 1848 in uporov v papeški državi pa je postal odločen nasprotnik modernih tokov,<sup>34</sup> kar potrjujeta posebno *Sylabus* (1864)<sup>35</sup> in drža na Prvem vatikanskem cerkvenem zboru (1869/70). Njegov naslednik Leon XIII. je bolj sprejemal nekatere zahteve modernega sveta, posebej zahteve po delavskih pravicah, čeprav je Cerkev rabila dolgo, da je sprejela nekatera načela moderne, npr. upoštevanje vseh človekovih pravic, čeprav je pojmovanje demokracije, svobode itd. prišlo v družbo prek krščanstva in Cerkve.<sup>36</sup>

Prav tako je Cerkev v novem veku po vzoru drugih sistemov uveljavljala vedno bolj rigorozen sistem, da bi lahko kljubovala sistemom moderne, kar izraža tudi proglasitev dogme o papeževi nezmotljivosti na Prvem vatikanskem cerkvenem zboru.<sup>37</sup> To težnjo odseva tudi do-

<sup>34</sup> Prim. F. M. Dolinar, *Slomšek in njegova doba, v: Slomškov simpozij*, Celje 1983, 8.

<sup>35</sup> Prim. DS 2901 sl.

<sup>36</sup> Prim. okrožnice *Aeterni Patris* (1879), *Immortale Dei* (1885), *Libertas praestantissimum* (1888), *Rerum novarum* (1891). Prim. tudi W. Dreier, *Sozialethik*, Düsseldorf 1983, 41 sl.

<sup>37</sup> Prim. DS 3074.

ločitev praznika Kristusa Kralja vesoljstva. Ne glede na teološko legitimne utemeljitve praznika to predstavlja v sociološkem sistemu moderne problem. Ali Cerkev v moderni še velja kot alternativni sistem, ki naj bi po besedah sociologa U. Becka nudila družbi etične alternative?<sup>38</sup>

#### 4. Etično-religiozne dileme moderne družbe in Cerkev

Etični in moralni teoretiki se strinjajo, da so v vsaki družbi določeni osnovni temelji, kakor pravi Francis Fukuyama,<sup>39</sup> ki zagotavljajo delovanje posameznikov in družbe. Težava je le, da družba moderne takih univerzalnih norm praviloma ne priznava, ker jih pogojuje z idejnimi, nacionalnimi in verskimi razlikami. Ta proces diferenciacije se je na Slovenskem začel z Mahničem. Problem ločitve Cerkve in države je eden teh značilnih primerov razmerja Cerkve do moderne. Aleš Ušeničnik je prek Mahničeve knjige *Več luči*, ki je izšla leta 1912 kot ponatis Mahničevih razprav iz *Rimskega katolika*, povzel program uveljavljanja katoliških načel v slovenski družbi, da bi dal smer »vsemu našemu intelektualnemu, političnemu in umetniškemu razvoju«, skratka krščanski kulturi slovenskega ljudstva. Gre za celovit, vseobsežen in tudi politično podprt program, ki naj bi bil zavezujoč za vso (takrat še pretežno katoliško) družbo, čeprav je že Mahnič poudaril, da v delu za narod lahko katoličani sodelujejo tudi z ljudmi drugačnih nazorov.<sup>40</sup> Po Alešu Ušeničniku gre tukaj za presojo družbeno-političnih tokov in za »filozofijo krščanske kulture«<sup>41</sup>.

Večina mislecev je prepričanih - to so slutili katoliški duhovi pri nas na začetku 20. stol in so se obrambno postavili zoper nove tokove -, da je razsvetljenstvo izpraznilo cerkve in sekulariziralo svet. Res pa je tudi, da tudi sekularizirani svet stoji v glavnem na krščanskih (etičnih) temeljih, ki še zdaj določajo družbeno ravnanje. To so poudarjali pristaši alternativnih katoliških in v liberalno-katoliških gibanjih koncem 19. stol. in v prvi polovici 20. stol. pri nas (A. Gregorčič, J. Ev. Krek in drugi). Janez Ev. Krek je npr. s somišljenki v Maničevem času zastavil krščanske družbeno politične alternative, posebej za delovanje med družbeno-politično prikrajšanimi. Po njegovem naj katoličani vero

<sup>38</sup> Prim. U. Beck, *n. d.*, 279: To potrjujejo tudi razprave o vlogi Cerkve v družbi na Češkem, Madžarskem in celo na Poljskem, kar so zaznali tudi v Vatikanu in kar je bilo tudi predmet zadnjega obiska papeža Janeza Pavla II. na Poljskem leta 2002.

<sup>39</sup> Prim. F. Fukuyama, *Der große Aufbruch*, Wien 2000, 32.

<sup>40</sup> A. Mahnič, *Več luči*, Iz rimskega katolika zbrani spisi, ur. dr. Aleš Ušeničnik, Ljubljana 1912, 117.

<sup>41</sup> A. Ušeničnik, *Več Luči*, v: *Čas* 6 (1912), 150-1.

uveljavljajo s praktičnimi alternativami, kar je predlagal v Franciji tudi J. Maritain.<sup>42</sup>

Nemški moralni teoretik Detlef Horster pa je skupaj »z več generacij religiologov in teologov prepričan, da je krščanska religija v vsakem primeru jedro naše razsvetljene kulture.«<sup>43</sup> Večina katoličanov na začetku 19 stol. je bila še prepričanih, da je za uveljavljanje krščanstva treba utrditi ustaljene krščanske okvire in se upreti vsemu, kar prinaša moderna, da bi se mogli zadovoljivo upreti konfliktom, ki jih je prinesla, kakor pravi H. G. Gadamer: »Kar se je v teh prvih stoletjih novega veka dogajalo, je predstavljalo napeto razpravljanje med tradicijo in napredkom, iz katerega je zrasla moderna Evropa. Šele s filozofijo Huma in Kanta se je razrušila metafizika tradicionalne zvrsti, nadomestila pa jo je skeptična oz. kritična filozofija, ki je obetala utemeljitev sodobnemu znanstvenemu napredku.«<sup>44</sup> Pri nas so Aleš Ušeničnik in ostali neosholastiki s poudarkom neosholastičnega kulturnega principa skušali reševati problem integralno katoliško.

Kljub temu pa so moderni konflikti povzročili prelom in z njim upadanje učinkovitosti religije v moralnih družbenih državah. Francis Fukuyama je na podlagi raziskav prepričan, da danes moč religije pri moralnem ravnanju stalno upada in to celo v tradicionalno religiozno močnih družbah.<sup>45</sup> Ta problem je še bolj akuten v tranzicijskih državah, torej so kritike slovenskih katoliških neosholastikov do marksizma in drugih modernih tokov razumljive, saj sta liberalizem in marksizem organizirano razkrajala ustaljene družbene vrednote.<sup>46</sup> Kljub temu pa se je proces razkroja celostne krščanske družbe začel ravno z ločitvijo duhov, ki je de facto pokazala, da vsi Slovenci ne priznavajo več skupnih katoliških idejnih, etičnih in verskih osnov. Po Becku pa gre danes ta proces v smer marginalizacije Cerkve.<sup>47</sup> Ali so se torej slovenski neosholastiki z vso takratno Cerkvijo upravičeno upiral temu toku, ki je nezadržno preplaval Slovenijo in Evropo?

## 5. Krščanski in moderni duh

Vse dosedanje razpravljanje se steka v osnovno dilemo, ki spremlja krščanske mislece moderne dobe<sup>48</sup> in sploh celotno krščansko kulturo

<sup>42</sup> Prim. J. Maritain, *Človek in država*, Ljubljana 2002, 207.

<sup>43</sup> N. Horster, n. d., 466.

<sup>44</sup> H. G. Gadamer, *Philosophisches Lesebuch*, zv. 2, Frankfurt 1967, 10.

<sup>45</sup> Prim. Fukuyama, *Der große Aufbruch*, 66 sl.

<sup>46</sup> Prim. Primož Ločnik (=A. Ušeničnik) *Komunizem in njegov pravi obraz*, Ljubljana 1943.

<sup>47</sup> Prim. U. Beck, n. d., 279.

<sup>48</sup> Prim. J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, v: *Oevres*, zv. 5, 231 sl.

v odnosu do moderne. Po prepričanju Tomaža Akvinskega in še bolj njegovih naslednikov in seveda po nauku katoliške Cerkve si vera in um ne nasprotujeta, ampak se dopolnjujeta in filozofija zato lahko služi utrditvi vere.<sup>49</sup> Sholastična miselna enotnost sveta še ni poznala dilem, s katerimi se morajo ukvarjati krščanski misleci moderne pod vplivom razvoja, ki ga je sprožilo razsvetljenstvo in ga Ernst Cassirer imenuje sekularizacija.<sup>50</sup> Pojem ima širši okvir in predstavlja prelom, o katerem govorita tudi J. Maritain in F. Fukuyama: Misleci moderne ne priznavajo več Boga kot povezovalca vsega, zato jim tudi svet razpada in morajo na novo iskati enotnost vsega. Ušeničnik to ugotavlja v svoji metafiziki, ko pod naslovom modernizem ugotavlja: »Modernizem je posebna oblika filozofije čustev... Absolutne resnice za človeka ni. Tako je modernizem negativno agnosticizem, pozitivno pa imanentizem, evolucionizem, relativizem.«<sup>51</sup>

Ušeničnik podobno kakor celotna Cerkev težko sprejema dialog s temi modernimi tokovi. To je ključni problem Cerkve tudi po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Če so katoličani na prelomu iz devetnajstega v dvajseto stoletje še lahko nudili močno in vplivno družbeno politično alternativo, je ta spričo zunanjih dejavnikov: prva svetovna vojna, Jugoslavija s pravoslavljem in posebno druga svetovna vojna in revolucija ter dejavnikov znotraj katoliških vrst postajalo vedno težje. Kako se odziva katoliška Cerkev na te procese moderne? Ali res ohranja omnivizijo Boga judovsko-krščanskega izročila, v kateri se je zdelo, da se ponuja možnost, da bi odkrili temeljno strukturo biti v njeni totaliteti, kakor meni Habermas.<sup>52</sup> Ali torej Cerkev kakor sistemi moderne zasleduje vseobsežno znanje in obvladovanje? In kako naj ravna Cerkev ob vedno večji agresivnosti modernih sistemov, ki hočejo odvzeti Cerkvi del te njene »omnivizije« ter jo izriniti na družbeni rob.

Tako je v dvajsetih letih 20. stoletja mladinsko oziroma križarsko gibanje (R. Guardini) zahtevalo duhovno prenovu krščanstva kot podlago za resnično prenovu družbe.

Zato je prihajalo do vedno večjega nesoglasja med Cerkvijo, ki je sebe razumela kot »popolna družba« (*societas perfecta*) in moderno, ki jo razodevajo posebno krizna obdobja Cerkve v zadnjih dvesto letih do danes. Svoj izvor ima ta proces že v srednjeveški sholastiki, ki je teolo-

<sup>49</sup> Prim. Leon XIII. *Aeterni Patris* (1879); DS, št. 3135-3140.

<sup>50</sup> Prim., E. Cassirer, *Filozofija razsvetljenstva*, Ljubljana 1998, 149.

<sup>51</sup> A. Ušeničnik, *Izbrani spisi*, zv. 7, 306: Agnosticizem je nauk, ki zanika možnost spoznanja. Imanentizem uči, da je vse samo imanentno - zgolj tuzemeljsko in ni presežne resničnosti. Evolucionizem pravi, da se vse, tudi spoznanje, spreminja. Relativizem pa uči, da je vse spoznanje omejeno, relativno.

<sup>52</sup> J. Habermas, *Zeit der Übergänge*, Frankfurt 2001, 173-195.

gijo dvignila na raven *znanosti (in statum scientiae)*, in je s tem teologija dala tudi temelje moderni laični znanstveno-tehnični podobi sveta, sama pa postala njim konkurenca. Z znanostjo je tudi teologija uveljavljala univerzalno moč racionalnega obvladovanja resničnosti in podlegala slepilnemu blišču te samoorganizacije. Pod vplivom najvidnejšega poznosholastičnega misleca Francčiška Suareza in drugih naslednikov tozizma se je iz tomaževske stvariteljske misli, zavezane Božjemu stvariteljskemu delu (*potentia oboedientialis creationis*), oblikoval neotomistični univerzalni sistem, funkcionalno soroden obvladovalnim sistemom moderne. V okviru cerkvene institucije je ta sistem skušal »razviti temeljno strukturo biti v svoji totaliteti«, kot pravi Habermas, vendar ni sprejemal moderne subjektivnosti, čeprav jo je ustvarjalo ravno krščanstvo.

V procesih moderne in novoveške diferenciacije se torej odraža težava takó organiziranega krščanstva v različnih cerkvah. Posebno hudo je to doletelo katoliško (univerzalno) Cerkev, ki je organizacijsko do novega veka obvladovala svet, ga z misijonarjenjem širila po celem svetu, z uveljavljanjem novoveške subjektivnosti pa se je Cerkvi ta univerzalni svet začel podirati. Različnost ideje oziroma ideologije, ki so jih uveljavljale liberalno-nacionalne države (Francija, Italija, Nemčija, Avstrija), so prinašale vedno večje konflikte s krščanstvom. To velja celo za avstro-ogrsko monarhijo, ki se je razglašala za katoliško deželo, a se je oddaljevala od krščanskih vrednot, čeprav je njen cesar nosil naslov apostolski vladar in je nastavljal katoliške škofo. Kljub temu so poslanci v dunajskem parlamentu, leta 1907 celo Slovenec Janez Evangelist Krek, zagovarjali ločitev Cerkve od države.<sup>53</sup>

Cerkev ni sprejela subjektivnih izhodišč Hermesa, Güntherja, ali Baaderja in jih je označila za semiracionalizem.<sup>54</sup> Ti misleci so po eni strani gradili na subjektovi odprtosti v veri, niso pa zagovarjali popolnega racionalizma. Cerkev pa jih je obsodila ravno zaradi uveljavljanja moderne subjektivne (semi)racionalne utemljitve teologije.

Neosholastični sistem pa je skušal utrditi funkcionalnost vere in Cerkve, ki so jo z osnovnim orožjem in subjektivnostjo ogrožali moderni tokovi, predvsem liberalizem v svojih različicah. Cerkev se je postavila nasproti temu z (novo) neosholastično totaliteto in si tako skušala zagotoviti brezprizivni in celostni teološki pogled na svet (*omnivisio*), ki naj bi na teoloških osnovah a priori omogočal konkurenčnost sistemom moderne. Tako pa je namesto *potentia oboedientialis*<sup>55</sup> in svobode

<sup>53</sup> J. E. Krek, *Razprava o svobodi znanosti in prepričanja*, govor v parlamentu na Dunaju 4. 12. 1907, v: I. Gantar-Godina, *Masaryk in masarykovstvo pri Slovencih*, Ljubljana 1987, 146-148.

<sup>54</sup> Prim. DS, 2914.2919.

<sup>55</sup> Tomaž Akvinski, *S. Th.* III, q. 11 a.1c; *De veritate* q. 29 a. 3.

verujočega subjekta neosholastika postala past svoje absolutne postavitve objektivnega znanja in obvladovanja sveta z njim. Sistemi moderne (znanost: Galilei; politika: Machiavelli, Hobbes; družba: Marx) so Cerkvi jemali legitimnost, ki pa je temeljila na postavkah, ki niso lastne Cerkvi. Na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru je Cerkev priznala »avtonomijo zemeljskih stvarnosti«,<sup>56</sup> ki je relativna (v veri) glede na Boga,<sup>57</sup> a avtonomna glede na svet.

Cerkev je torej na podlagi svoje ustaljene družbene razvejanosti in pogojenosti skušala konkurirati z »neosholastično omnivisio« sistemsko-funkcionalno bolj mobilnim in tehnično-racionalno izdelanim in organiziranim sistemom moderne, da bi si zagotavljala svojo mobilnost v svetu moderne. Seveda pa organizacijska forma ni mogla posredovati ustreznih novih vsebin. Razen tega se je okrožnica *Aeterni Patris* 4. 8. 1879 Leona XIII. sklicevala na Tomaža Akvinskega, ki je po okrožnici postavil najboljše temelje teologije in mu je zato »dano najodličnejše (prednostno) mesto Cerkvi«. <sup>58</sup> Vendar pa je neosholastika zane-marila Tomaževo vzdrževanje napetosti med vero in racionalnim sistemom, ki ga jasno opisuje dogodek z dne 6. 12. 1273, po katerem je Tomaž relativiral tudi svojo teološko shemo. V tako imenovanem razodetju Tomaž namreč pravi: »Vse, kar sem napisal, je slama v primerjavi s tem, kar sem videl in kar mi je bilo razodeto.«<sup>59</sup>

Cerkev se je torej organizacijsko kot predmoderni sistem organizirala v moderni s hierarhično simboliko,<sup>60</sup> njena moč je sicer v izpostavljanju odvisnosti zemeljske resničnosti od Boga, za kar pa je pristojna le vera, ne pa razum, le z vero pa Cerkev lahko konkurira modernim sistemom. To potrjujejo tudi stališča Janeza XXIII. in dokumenti Drugega vatikanskega cerkvenega zbora ter celo stališča papeža Janeza Pavla II. do dialoga in nenasilja v svetu. Na ta način lahko Cerkev deluje tudi v moderni; ko izhaja iz temeljev vere, deluje tudi v smislu zahtev postmoderne.

## 6. Evangelij in postmoderna

J. Vattimo, ki povzema kritiko gospodovalnega mišljenja moderne, kot so jo uveljavljali F. Nietzsche, E. Husserl in M. Heidegger, po Pieru Aldu Rovattiju, zagovarja tako imenovano 'šibko mišljenje' (*weak thinking*).<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Prim. *GS*, 36.

<sup>57</sup> *Prav tam*.

<sup>58</sup> *DS*, 3139.3140.

<sup>59</sup> Prim. J.-P. Torell, *Magister Thomas*, Freiburg 1995, 302.

<sup>60</sup> P. Virrilo, *n. d.*, 62.

<sup>61</sup> G. Vattimo, *n. d.*, 27 sl.

Ne glede na terminsko problematičnost in kritike 'šibkega mišljenja', se lahko strinjamo z Vattimom, da je problem gospodovalnega znanja moderne v njegovem zatiranju integritete subjekta, čeprav je ravno moderna sprožila njegovo avtonomnost. Moderni sistemi težijo k operacionalnosti in totalnemu obvladovanju resničnosti in ta proces, kakor pravi P. Virillo, teče vedno bolj hitro,<sup>62</sup> po besedah Jeana Baudrillarda<sup>63</sup> pa tudi vedno bolj nerealno, tako da ga človek s svojim umom ne more več obvladovati. Človek sam, ki je sistem ustvaril, je postal plen sistema, ki ga danes določajo liberalno gospodarstvo s potrošništvom in mediji. (Sicer bi bilo zanimivo preučevati tudi razmerje med vlogo krščanskih Cerkev pri vzpostavljanju in vzdrževanju komunističnih sistemov, ki so se najbolj razširili v družbah z tradicijo pokorščine, ki je utrjevala gospodovalne vzorce v družbi (Rusija, Kitajska in tudi katoliške dežele Poljska, Slovenija, Španija). Zanimivo je namreč, da se marksizem ni uveljavil v skladu s pričakovanji in napovedmi svojih teoretikov v družbah z izrazito novoveško (protestantsko) avtonomistično tradicijo.)

Za uveljavljanje 'šibkega mišljenja' je po Vattimu odgovorna predvsem filozofija, pa tudi krščanstvo, ker je sooblikovalo moderno.

Vattimo 'šibko mišljenje' opredeljuje nasproti totalnemu mišljenju kot mišljenje, ki vključuje ne le zgodovino biti, ampak tudi zgodovino njenih slabosti in nihilizma. Le tako se po Vattimu v smislu Heideggra lahko izognemo totalno gospodujočemu mišljenju in totalnemu nihilizmu. 'Šibko mišljenje' je mišljenje človeka, osebe: njene sposobnosti gospodovati svojemu položaju, a obenem upoštevati svojo odvisnost, pasti in stranpoti in tako upoštevati človekovo omejenost in časnost (Heidegger). V tem se po Vattimu srečujeta oziroma dopolnjujeta filozofija in krščanska vera, zato je sprejemanje takega mišljenja obveza vseh ustanov: državnih in civilnih, tudi Cerkev. Tako mišljenje zahtevajo tudi postmoderni misleci, ki izražajo dvom nad velikimi zgodbami (sistemi in sistemskim mišljenjem) in zahtevajo »male zgodbe«, ki jih lahko pripoveduje le mali človek.<sup>64</sup> Zahteve postmodernih mislecev se pokrivajo z Jezusovim oznanilom, ko je postavljal v ospredje človeka in vsebujejo: prvič, spoštovanje celostne podobe oziroma avtonomije človeka kot osebe; drugič, subsidiarnost družbe; tretjič, upoštevanje transcendeince osebe; četrtič, solidarnost oseb in petič, dialog.

Ad 1. Kant zahteva v spisu *Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje*: »*Sapere aude!*« »Imej pogum posluževati se svojega uma!«<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Prim. P. Virillo, *n. d.*, 40.

<sup>63</sup> J. Baudrillard, *Die fatalen Strategien*, München 1991, 10.105.

<sup>64</sup> J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*. Ein Bericht, Graz/Wien, 1986, 13.175 (slovenski prevod: *Postmoderno stanje*, Ljubljana 2002).

<sup>65</sup> I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung*, *Werke*, zv. 11, 53 (B481).

Tudi danes je treba vzgajati ljudi v zrele, samostojne in odgovorne osebe, še posebej v veri. To pomeni upoštevati avtonomijo človeka kot osebe. Krščanski družbeni nauk temelji na človeku kot osebi po podobi Jezusa Kristusa, kar je zapisano že v dokumentih II. vatikanskega cerkvenega zbora<sup>66</sup> in okrožnicah zadnjih papežev.<sup>67</sup> Spričo vsesplošne manipulacije, medijskega in drugega zaslužnjenja človeka je danes toliko bolj pomembno, da je človek lahko povsod zavestno navzoč, kot pravi Leonardo Boff, potrebujemo avtonomne ljudi, ki ne podlegajo mnenju, predsodkom ali zgolj zunanjim ukazom. Zato je treba tudi znotraj Cerkve vzgajati avtonomne, odrasle, samostojne osebnosti, kristjane, ki bodo lahko kvas sveta in bodo sposobni kljubovati pastem in izzivom sodobnega sveta. Preroška drža lahko temelji le na taki odrasli in samostojni osebi. Karl Jaspers je že sredi 20. stoletja opozoril, da je v sodobni tehnizaciji nujno treba vrniti obraz človeku, kar je podlaga za uspešno prihodnost človeške družbe.<sup>68</sup>

Ad 2. Načelo subsidiarnosti temelji na krščanskem družbenem redu<sup>69</sup>, ki je postal temelj demokratičnega reda na svetu. To načelo upošteva neposredno pristojnost osebe in oseb, kajti same bodo najbolj ocenile položaj in ukrepale. Družba, ki je utemeljena od spodaj si zagotavlja uspešen razvoj. Moderna je zašla v slepo ulico ravno zaradi totalnih sistemov, urejevanih od zgoraj. Tako liberalizem kot neoliberalizem, ki sta sicer izhajala iz avtonomije osebe, sta zanemarila to načelo, kar je problem sodobne demokracije. Lokalna oziroma regionalna ter strokovna samouprava je podlaga uspešne družbe. Kot pravi Ulrich Beck, je treba danes globalno delovati iz kraja (*globalisation is glocalisation*).<sup>70</sup> Lokalno ima torej odločilen in osrednji pomen. Le subsidiarna družba je demokratična družba, ki uveljavlja partikularno pravičnost (Michael Walzer). Globalizacija prek medijev napravljva svet eno samo vas, treba pa je pustiti, da se bo lahko ta vas (od spodaj) samourejevala. Cerkev je sprejela sodalitetno načelo, vendar se danes v njej pojavljajo težave zaradi omenjenega razvoja cerkvene strukture po vzoru moderne. Perspektiva in bodočnost Cerkve je v njeni lokalni avtonomnosti, ki bo »nižje« zavezala, da v veri sami rešujejo svoje zadeve.

Ad 3. Moderna je ustvarila enoumno podobo človeka kot osebe. Z znanostjo, tehniko in medijsko obdelavo življenja je človekova podoba izpostavljena robotizaciji, perfektizaciji in absolutizaciji. Službe zahte-

<sup>66</sup> Prim. GS, 12.22.

<sup>67</sup> Prim. Janez Pavel II., *Redemptor hominis* (1979) in *Centesimus annus* (1991).

<sup>68</sup> K. Jaspers, *Über die Bedingungen und Möglichkeiten des neuen Humanismus*, München 1905.

<sup>69</sup> Pij XI, okrožnica *Quadragesimo anno*, 86-88.

<sup>70</sup> Prim. U. Beck, *n. d.*, 238.

vajo vedno bolj popolnega človeka, ki stoođtoto funkcionira. Ker človek ne more uresničevati tega ideala, narašča število depresivnih ljudi, ponekod že kar 45 % prebivalstva. Raziskave tudi kažejo, da stalne kadrovske menjave zaradi nedoseganja norm povzročajo nove težave, ker se morajo partnerji stalno na novo prilagajati drug drugemu. Človek je kot oseba nedoločljivo, presežno bitje ali krščansko: ljudje smo Bogu odprta bitja. Nihče nas ne more in ne sme popolnoma prisvojiti. Integriteta človekove osebe je torej zagotovljena v Bogu. Utemeljenost osebe v Bogu pa je zagotovilo njene avtonomnosti, da lahko premaguje svoje omejenosti, se ustavlja zlu ter je pripravljena zaradi omejenosti potrpeti tudi s sočlovekom. Politik, družbeni delavec, duhovnik bo lahko deloval neodvisno in pravično, če bo imel globlje motive (v veri). V Cerkvi je utemeljenost osebe v Bogu osnovni pogoj in gonilna sila, je njena specifičnost delovanja v svetu. Vse ima svoje merilo, svojo organiziranost in ves svoj smisel samo v veri. To je odličen (eminenten) posel, ki ga v svetu opravljajo kristjani in cerkvena skupnost. Tudi poslovanje državnih in ustanov civilne družbe je nepopolno in brez ustrezne globinske podlage, ki zagotavlja zanesljivo urejevanje medosebnih problemov, če ne upošteva presežnosti človeka kot osebe.

Ad 4. Utemeljitev v veri usposablja osebe tudi za solidarnost. Globalizacija ekonomsko povezuje, mediji kažejo neslutene možnosti, potrebna pa je univerzalna solidarnost, ki bo omogočila vsaj minimalno zadovoljitev človekovih potreb. To pa se začne spet na lokalni ravni. Kdo je moj bližnji, se pokaže iz bližine, na daljavo lahko ljudi tudi spregledamo. Solidarnost pomeni odprtost za človeka, ki je bitje potrebe. Človek v stiski potrebuje sočloveka in to je ključ za reševanje problemov sodobnega sveta. Če gospodarstveniki, finančniki in politiki ne bodo imeli čuta solidarnosti, bodo sicer gradili funkcionalno družbo, vendar bomo v njej vsi počasi umirali. Tudi v Cerkvi je človek danes osamljen, posebno duhovnik, ki je na robu hierarhičnega sistema, ostaja kot branilec vere v moderni družbi sam. Potrebo po povezanosti potrjujejo tudi gibanja, ki ljudi v Cerkvi spet povezujejo v skupnost - ecclesia.

Ad 5. Reševanje zapletenih problemov sodobnega sveta in Cerkve pa je pogojeno tudi z dialogom. Na dialog opozarjajo tako cerkveni dokumenti<sup>71</sup> izpostavljajo ga postmoderni misleci, na ustih ga imajo politiki. Tudi vsaka vojna se mora končati z dialogom. Človek pride na svet in je sposoben preživeti le v dialogu (z materjo in ostalimi ljudmi). Dialog je temeljna forma srečevanja z ljudmi. V dialogu ljudje vzpo-

<sup>71</sup> Prim. GS, 1.2.58.82; Pavel VI., *Ecclesiam suam* idr.

stavljamo svoj simbolni svet. Dialog je temeljni okvir delovanja Cerkve (Pavel VI.). Cerkev lahko in mora dati svetu zgled dialoškega razreševanja problemov, dialoškost nas odpira tudi Bogu. Jezus prihaja na svet, da izpriča svetu o Očetu, se umakne iz sveta, da v njem deluje Sveti Duh. Dialog v Cerkvi nas odpira Duhu. Svet je danes zaradi zaostrenih razmer prisiljen k dialogu; dialog v politiki, gospodarstvu in drugod je pogoj za preživetje. Antiglobalizacijske demonstracije, zapletena vprašanja integracij zahtevajo dialoško naravnost, saj je le to upanje za prihodnost človeštva. Tehnizacija in medijizacija se upirata temu načelu, vendar človek nima druge izbire. Zato je treba vzgajati k dialoški drži že v družini. Dialoško usmerjene osebe so bolj povezane in bolj usposobljene za razreševanje svojih problemov ter za pomoč drugim. Za kristjane v Cerkvi je ta povezanost danes že skoraj vprašanje preživetja vere in Cerkve, zato je to ključno vprašanje naših medsebojnih odnosov in odnosov z drugimi. Vedno bolj pa se kaže nujnost dialoga med religijami. Ne gre toliko za skupni svetovni ethos (H. Küng)<sup>72</sup> kot za krepitev lastnega etosa ob soočenju z drugimi verstvi. Globoka vera daje trdnost in odprtost za druge, saj se v globini lahko srečujemo ljudje različnih ver in prepričanj. Ni treba drug drugega spreobračati v drugo vero, pač pa moramo poglobljati vsak svojo. Globoko veren in socialno čuteč človek bo sposoben za sočutje in sobivanje z drugimi in drugačnimi. Tako je v smislu postmoderne zahtev - in zaradi postmoderne je po Habermasu »Pariz najbolj kreativno mesto filozofske refleksije«<sup>73</sup> - mogoče reševati tudi današnja nasprotja v svetu: probleme pravičnih odnosov med moškimi in ženskami, med tako imenovano moško in žensko pravičnostjo<sup>74</sup> (Benhabib), neprave in prave identitete<sup>75</sup>, izginjanje resničnosti (Baudrillard/Guattari), probleme pravičnosti med različnimi pogledi (Lyotard) in ohranjanje drugega kot drugega in drugačnega.<sup>76</sup>

**Povzetek: Janez Juhant, *Cerkev, globalizacija in postmoderna***

Cilj razprave je pokazati nekatere dileme modernega sveta in poskuse tako imenovanih postmodernih tokov, da bi jih presegli. Ker pa imajo znotraj modernega razvoja ključno vlogo tudi krščanstvo in krščanske cerkve, hočemo, na podlagi idejnih in družbenih sprememb

<sup>72</sup> H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990.

<sup>73</sup> J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*. Kleine politische Schriften, zv. 5, Frankfurt 1985, 137.

<sup>74</sup> Prim. S. Benhabib, *Selbst in Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt 1995.

<sup>75</sup> N. Horster, *Postchristliche Moral*, Hamburg 1999, 101.

<sup>76</sup> E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg - München 1987, 44.

pokazati na dileme krščanstva in posebej katoliške Cerkve v teh procesih, saj je Cerkev po eni strani sooblikovala procese moderne, po drugi strani pa sta od teh procesov odvisna tako Cerkev kot družba v moderni dobi. Cerkev se je z obrambno držo skušala prilagajati modernim tokovom, da bi jim mogla konkurirati. Postmoderni misleci izpostavljajo temeljne prvine evangelija; prvič, kot spoštovanje celostne podobe oziroma avtonomije človeka kot osebe; drugič, subsidiarnost družbe; tretjič, kot upoštevanje transcendence osebe; četrto, kot solidarnost oseb in petič, kot dialog. Ta je tudi prednostna drža Cerkve, saj v dialogu spreminja svoj odnos do sveta in se tako tudi sama ravna po vodilu evangelija in smernicah Drugega vatikanskega cerkvenega zbora, po katerem naj se tudi Cerkev v dialogu stalno prenavlja.

*Ključne besede:* Cerkev, moderna globalizacija, postmoderna, vladanje, družba, oseba, dialog, subsidiarnost, solidarnost

**Summary: Janez Juhant, Church, Globalization and Postmodernism**

The article tries to show some dilemmas of the modern world and the attempts of the so-called postmodern trends to overcome them. Since a key role in the modern development is also played by christianity and Christian churches, the dilemmas of christianity and especially of the Catholic church in these processes are shown on the basis of ideological and social changes. Namely, on the one hand, the Church participated in the shaping of the processes of modernism, whereas, on the other hand, the Church as well as the society in the modern age are dependent on these processes. The Church used a defence attitude trying to adapt the modern trends in order to be able to compete with them. The postmodern thinkers emphasize the basic elements of the Gospel: the respect for the autonomy of man as a person, the subsidiarity of the society, the consideration of the transcendence of the person, the solidarity of persons and the dialogue. The latter is also a preferred attitude of the Church because in dialogue it changes its relation to the world and acts in accordance with the Gospel and the guidelines of the Second Vatican Council requiring the Church to permanently renew itself in dialogue.

*Key words:* Church, modern globalization, postmodernism, government, society, person, dialogue, subsidiarity, solidarity



Metod Benedik

## Globalizacija, trajna sestavina krščanskega izročila

Globalizacijo, ki je neverjetno hitro postala ne le dobro znan, ampak kar razvpit pojem, na poseben način poznamo po silovitih protestih proti temu pojavu, in prav ti razločno opozarjajo na tisto vsebino, ki je vidno jedro in tudi cilj globalizacijskih teženj v smislu, v katerem se ta pojem najpogosteje uporablja. Prvič so se odmevni protesti zvrstili v Latinski Ameriki in v Afriki, posebej siloviti so postali ob zasedanju predstavnikov sedmih industrijsko najbolj razvitih držav (G7) v Seattlu 1999, potem so se nadaljevali v nekaterih mestih ZDA, v Genovi, Pragi in drugod.<sup>1</sup> Po nekaterih podatkih se pojem »globalizacija« prvič pojavlja v nekem angleškem leksikonu leta 1961, danes pa je že prav inflacijsko razširjen, predvsem v elektronskih medijih, ki so obenem prvi pospeševalnik globalizacije. Njene mejnike nekateri vidijo daleč v preteklosti. Za človeka zahodnega dela našega globusa, ki je imel dolgo časa v svojem vizirju zgolj ta del sveta, se je po nekaterih mnenjih začela konec 15. stoletja z osvajanjem novega sveta, čemur sledita dva mejnika v 19 stoletju: industrijska revolucija v prvih desetletjih stoletja in zadnja četrtina tega stoletja z razvojem železnice in parnika in s tem novih hitrih povezav. V 20. stoletju se vrste novi mejniki: leto 1945, ko se je z atomsko bombo pokazala možnost globalnega uničenja sveta; sedemdeseta leta, ko se s posegi v gospodarstvu začena »nova mednarodna delitev dela« in se odpira »svetovni trg delovne sile«; osemdeseta leta z uvajanjem globalnih novosti na denarnem trgu; devetdeseta leta, ko z elektronskimi mediji pride do prave revolucije v informatiki.

V preprosti poljudni obliki je globalizacijo naš domač avtor predstavil takole: »Podlaga za globalizacijo je izjemna politična in gospodarska moč edine preostale svetovne velesile Združenih držav Amerike

<sup>1</sup> Leta 1998 se je v Franciji že izoblikovalo prvo organizirano protiglobalizacijsko gibanje *Attac*, ki zajema protestnike iz 26 držav. Ostro nasprotuje socialni nepravilnosti in globalizaciji, ki jo vodijo zgolj ekonomski interesi. To gibanje je organiziralo in vodilo mednarodne proteste ob različnih konferencah gospodarsko in politično vodilnih držav v svetu, ki so obenem najvidnejši dejavniki v procesu globalizacije.

in v manjšem obsegu še nekaterih gospodarskih velesil, med njimi tudi Evropske skupnosti. Globalizacija je neke vrste imperializem, ki mu ne gre več za države in njihove teritorije, temveč za gospodarsko podjarmljenje oziroma za čim večje profite. Pri globalizaciji bodo sčasoma izginile vse pokrajinske značilnosti in njihovi načini kmetijske, industrijske in obrtne proizvodnje. Globalizacijo omogočata znanost in tehnika, ki sta razvili tako učinkovite in cenene proizvodne postopke, da je mogoče na enem ali nekaj mestih proizvesti poljubne količine določenega industrijskega proizvoda, ki zadošča za potrebe vsega sveta. Ker pa v zadnjih letih poteka izjemna koncentracija znotraj ogromnih mednarodnih industrijskih in finančnih družb, je mednarodni kapital na dobri poti, da bo obvladal vso industrijsko proizvodnjo in finančne trge.«<sup>2</sup>

Kjerkoli danes iščemo razprave in mnenja o globalizaciji, se nam skoraj brez izjeme vsiljuje misel, da so v ozadju prvenstveno pragmatično gospodarski in politični interesi. Samo od sebe se postavlja vprašanje, kakšno mesto in vlogo pa imajo pri tem tiste vrednote, ki so vendarle temelj človekovega bivanja, osnova medčloveških odnosov, vrednote, ki opozarjajo, da človek ni le telesno bitje, ampak tudi duhovno, in ga po tej plati opredeljujejo tako v njegovih časnih zahtevah in potrebah kot tudi v tistih, ki časovne in prostorske okvire presegajo.

## I

Prav tu se v globalizacijskih procesih človeške družbe srečujemo s poslanstvom in vlogo krščanstva in Cerkve. V dokumentih II. vaticanskega koncila bi zaman iskali pojem globalizacija. To pa seveda nikakor ne pomeni, da se Cerkev ni ukvarjala s to problematiko. Prav nasprotno: bolj kot katera koli ustanova na svetu se je v šestdesetih letih prejšnjega stoletja z vso resnostjo lotila resnično perečih vprašanj, ki jih narekujejo globalni procesi v človeški družbi in obenem nakazovala pota in načine, kako se z njimi soočati. V vrsti koncilskih dokumentov najdemo zbrane misli na to temo, celi množici teh vprašanj pa se je še posebej posvetila *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*. V tem dokumentu v zvezi s perečim vprašanjem miru v svetu med drugim beremo: »V naših dneh, ko še vedno tlačijo ljudi najhujše nadloge in stiske zaradi vojn, ki pravkar divjajo ali ki groze, je nastopila za vso človeško družino ura usodne odločitve v teku njenega zorenja na zemlji. Čeprav se je ta človeška družina polagoma strnila v

<sup>2</sup> J. Maček, *O trajnostnem razvoju in globalizaciji*, v: *Mohorjev koledar 2003*, Celje 2002, 144.

enoto in se te enotnosti vsepovsod že bolje ovedla, vendar svoje naloge, ki je v tem, da gradi za vse ljudi, kjerkoli žive, zares bolj človeški svet, ne more do kraja izvesti, če se ne zavzemajo vsi z novo vnemo za resničen mir. Zato je v novi luči zasijalo v naših časih evangeljsko oznanilo, ki se sklada z najplemenitejšimi prizadevanji in željami vsega človeštva. Cerkevni zbor zato želi kar najbolj živo pozvati kristjane, naj, oprti na pomoč Kristusa, začetnika miru, sodelujejo z vsemi ljudmi, da bi se med njimi utrdil mir v pravičnosti in ljubezni« (CS 77, 1). V širši, nadčasovni razsežnosti, opredeljuje vlogo in poslanstvo Cerkve v človeški družbi misel, zapisana v dogmatični konstituciji: »Ko je Kristus vstal od mrtvih, je poslal učencem svojega oživljajočega Duha in po njem svoje telo, ki je Cerkev, napravil za vesoljni zakrament odrešenja. Sedeč na Očetovi desnici neprestano deluje v svetu, da bi ljudi privedel v Cerkev, jih po njej tesneje združil s seboj in napravil delžne svojega poveljčanega življenja« (C 48). V teh dveh navedkih opazimo temeljne elemente, ki opredeljujejo Cerkev in njeno poslanstvo od njenih začetkov in preko sedanjega trenutka v njeno prihodnost:

- **Kristus**, *isti včeraj kakor je danes in bo na veke* (Heb 13, 8), ki je svojim učencem izročil evangeljsko oznanilo, v resnici univerzalno sporočilo, ki ima svojo težo in veljavo za vse ljudi vseh časov; Kristus, ki je po Mateju svojim učencem naročil: *Pojdite in naredite vse narode za moje učence* (Mt 28, 19) in po Marku to svoje naročilo izrazil še širše, v resnici globalno: *Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu* (Mr 16, 15);

- **Oživljajoči Duh**, *ki veje, koder hoče* (Jn 3, 8), z najbolj raznoliko množico svojih darov, ki jih ne omejuje zgolj na neke strukture, ampak jih razdaja, komur, koder in kadar hoče, Duh, ki Gospodovim učencem vseh časov daje spoznanje in moč za delovanje iz evangelija in v njih »zbuja zavest njihove odgovornosti ter jih spodbuja k službi Kristusu in Cerkvi« (prim. LA 1);

- **Cerkev**, »vesoljni zakrament odrešenja«, ki ob vseh zunanjih spremembah, kot jih zahtevajo časovne okoliščine, kljub vsej svoji nepopolnosti in krhkosti mora in hoče vedno ostajati v svojem bistvu ista in tako s svojim evangeljskim poslanstvom sprejemljiva za sleherno narodnostno, družbeno in kulturno okolje;

- **Universa familia humana** kot pravi Vatikanski koncil (CS 77, 1), ki je ne omejuje ne čas ne prostor, je tisti »objekt«, na katerega je naravnano Kristusovo odrešensko delo in nenehno oživljajoče delovanje Duha, v tej univerzalni skupnosti, ki zajema vse ljudi vseh časov, se odvijajo vse pobude, ki izhajajo iz razodete Besede in po svoji namenskosti segajo od človekove časne blaginje do transcendentnih vrednot.

## II

Ko upoštevamo te osnovne prvine krščanstva, nam kaj hitro postane jasno, da je Cerkev vse od začetka morala biti že zaradi vsebine svojega poslanstva izrazito globalizacijsko naravnana. Kristusov nauk je tako izrazito nadnacionalen, nadkulturen in nadsistemski, je tako vsestransko univerzalen, da je hitro postal največja globalizacijska sila v človeški zgodovini. Kolikor bolj človeka tepejo posledice zla, ki ga sam povzroča, toliko pomembnejšo vlogo imajo za celotno človeško družino vsi presežni ideali evangelija. Deklaracija Združenih narodov, ki naj bi veljala za vse ljudi na zemlji, »ne temelji na judovskem partikularizmu, ne na islamskem fundamentalizmu, ne na praksi komunistične diktature ali na nacistični ideologiji o nadčloveku, temveč na najgloblji bivanjski in najširši zgodovinski izkušnji življenja iz duha božjega evangelija«.<sup>3</sup>

Skupini galilejskih ribičev, zbranih okoli učitelja iz Nazareta, ne bi mogli pripisovati prav nikakršnih globalizacijskih ambicij. Ko pa na binkoštni dan pride nanje Duh, se to zrno Cerkve, ki še kali v zemlji, v nepojmljivem ognju Duha naravnost silovito razraste: *prejeli boste moč Svetega Duha in boste moje priče do skrajnih mej sveta* (Apd 1, 8). Gospodov Duh je tisti, ki da vzgib siloviti globalizaciji evangeljskega oznanila, da in nenehno ji daje tisti zagon, ki ne bo pojenjal do skrajnih meja človeške zgodovine. Duh je tisti, ki učence spomni in spodbudi k temeljnemu poslanstvu, oznanjevanju. Beremo: *Sveti Duh jim je rekel: odberite mi Barnaba in Savla za delo, kamor sem ju poklical; bila sta odposlana po Svetem Duhu in prispela v Selevkijo* (Apd 13, 2.4). Nič manj ni Duh dejaven, ko gre za oznanjevanje evangelija brez besed, po stilu življenja, po delih, ki so nemalokrat zgovornejše oznanjevanje kot besede. O izhodiščih tega prav tako v vsakem času bistvenega poslanstva Cerkve slišimo: *Poiščite iz svojih vrst sedem mož, ki uživajo ugled in so polni Duha in modrosti* (Apd 6, 3). Mar ne bi smeli reči: Binkošti, viharni prihod Svetega Duha, dan začetka najodmevnejše globalizacije! <sup>4</sup>

<sup>3</sup> J. Krašovec, *Prerok ni v časti v svoji deželi*, v: Delo, Sobotna priloga, 5. aprila 2003.

<sup>4</sup> V poglavju *Cerkev, stvaritev Duha* v svoji knjigi o Cerkvi o temeljni, nenehni in dejavni navzočnosti Duha v življenju Cerkve obširno razpravlja teolog H. Küng. Postavlja vprašanja, ali so darovi, po katerih Duh deluje, usmerja in spodbuja le nekaj izrednega ali stalen pojav v Cerkvi, potem ali različni darovi lahko vodijo v razhajanja ali povezujejo v prizadevanjih k istim ciljem, in še naprej ali Duh naklanja darove samo nekatere izbranim, na primer nosilcem posameznih služb v Cerkvi, ali vsem ljudem. Razmišljanja povzema s poudarkom, da karizme, darovi nikakor niso le nekaj posebnega oziroma izrednega, ampak normalen pojav, da ne vsiljujejo istoličnosti ampak bogastvo različnosti v edinosti, da niso omejeni na nek določen krog oseb, ampak namenjeni

Samo nekaj desetletij kasneje, leta 112, piše cesarski namestnik Plinij Mlajši svojemu gospodarju Trajanu, kaj opaža v Bitiniji, tisoč kilometrov stran od Jeruzalema. Med kristjani je, pravi: »veliko ljudi vseh starosti, vseh stanov in obeh spolov, in to nalezljivo praznoverje se ni razširilo samo po mestih, temveč tudi po vaseh in podeželju«, in dodaja: »glavna njihova zmota je v tem, da se vedno na določen dan pred sončnim vzhodom zberejo, izmenjaje pojejo pesem Kristusu, kakor da je bog, in s slovesno prisego zaobljubljajo, da ne bodo storili kakega zločina, temveč da ne bodo zagrešili nobene kraje, nobenega ropa, nobenega prešuštva, da ne bodo prelomili nobene dane besede in poneverili nobenega zaupanega blaga.«<sup>5</sup> Pristno evangeljska in obenem široko svetovljanska, vse obsegajoča in obenem presegajoča misel o krščanstvu zveni iz pisma, v katerem je neznani pisec okoli leta 200 grškemu odličniku Diognetu predstavil kristjane: »Svojega nauka niso odkrili z domiselnostjo ali z marljivim razmišljanjem radovednežev in tudi ne zagovarjajo – kakor drugi ljudje – kakega človeškega nazora. Živijo vsak v svoji domovini, a kot priseljenci. Kot državljani so deležni vsega, toda vse prenašajo kot tujci; vsaka tujina jim je domovina in vsaka domovina tujina. Podrejšajo se ustaljenim zakonom, vendar s svojimi življenji zakone premagujejo. Preprosto rečeno: kar je za telo duša, so svetu kristjani. Duša domuje v telesu, a ni od telesa. Tudi kristjani domujejo v svetu, a niso od sveta. Duša je zaprta v telo, a sama drži telo skupaj. Tako so tudi kristjani v svetu priprti kot v ječi, toda sami držijo svet skupaj.«<sup>6</sup>

Prav ta univerzalnost, neustavljiva prodornost krščanske misli in krščanskega etosa, moč, ki je, čeprav počasi, pa vendar nezadržno in v drugačni smeri prekvašala staro, že močno pešajoče antično kulturno okolje, je polagoma začela skrbeti rimsko oblast. Država, ki je sicer načelno bila tolerantna do vseh brezštevlnih religij v cesarstvu, je v univerzalno naravnem krščanstvu predvsem od konca 2. stoletja naprej videla vse večjo nevarnost. Septimij Sever je s posebnimi odloki

---

vsem ljudem v Cerkvi. Še naprej to pomeni, da Duh s svojimi darovi ni bil dejaven samo v prvotni Cerkvi, ampak je prav tako tudi danes ter da karizme nikakor niso nekaj postranskega ampak stalna in bistvena prvina v življenju Cerkve. V tem smislu lahko govorimo o karizmatični strukturi Cerkve, ki zajema tudi vse strukture služb v njej in jih še presega. Prim. H. Küng, *La Chiesa* (prevod *Die Kirche*, Freiburg i.Br. 1967), Brescia 1969, 203 sl. (*La permanente struttura carismatica*).

<sup>5</sup> Iz pisma cesarskega namestnika v Bitiniji Plinija Mlajšega cesarju Trajanu leta 112 v zvezi z vprašanjem, kako ravnati s tistimi, ki so bili ovađeni, da so kristjani. Prim. *2000 let krščanstva, ilustrirana zgodovina Cerkve* (prevod 2000 Jahre Christentum, Andreas & Andreas, Salzburg), Ljubljana 1991, 87.

<sup>6</sup> Iz pisma grškemu odličniku Diognetu o kristjanih, okoli leta 200, v: *Logos v obrambo resnice*, izbrani spisi zgodnjih apologetov, Celje 1998, 568 sl.

v letu 202/203 skušal zaježiti prestopanje v krščanstvo in mu tako spodrezati korenine. Še temeljitejši pri tem je bil sredi 3. stoletja Decij, da ne govorimo potem o Dioklecijanu in njegovih sovladarjih. Eden izmed sovladarjev druge generacije, Konstantin, se je nedvomno bolj kot drugi zavedel univerzalnosti in neuničljivosti krščanstva, njegove globalno prodorne misli in njegove povezovalne moči. Zakaj bi se boril proti krščanstvu, ki ga očitno tudi najostrejše preganjanje ne more izkoreniniti, zakaj ne bi te enkratne, vseobsegajoče duhovne sile uporabil sebi v prid? Premeten in daljnosežen politik je to duhovno silo raje sprostil, ji dal svobodo, krščanski Cerkev izkazoval vse večjo prednost in jo podpiral kot »škof za zunanje zadeve«. Če bi se ustavili samo pri zunanji podobi rimskega cesarstva, bi ugotavljali, da je Cerkev takrat dosegla (z današnjo besedo rečeno) eno največjih globalizacij. Če bi se pa le bežno ozrli tudi v ozadje, vidimo že drugačno podobo: če je dotlej njeno življenje kljub občasnim preganjanjem potekalo dokaj umirjeno v bolj ali manj opredeljenih okvirih, se je poslej, zelo vplivno navzoča v javnosti, hočeš nočeš morala sprijazniti z nenehnim soočanjem z najrazličnejšimi vprašanji človeške družbe. Sicer pa je tudi to oziroma prav to, če se spomnimo misli iz navedenega pisma Diognetu, nenehno poslanstvo Cerkev: v svetu, kakršen koli je, govoriti in prepričevati o vrednotah, ki izhajajo iz evangeljskega sporočila.

### III

Ko preidemo v tisto obdobje med antiko in novo dobo, ki so ga humanisti poimenovali srednji vek, se srečamo s čisto drugačnimi pojmovanji Cerkev in njene vloge v svetu kot v predhodnem obdobju in še bolj drugačnimi, kot se nam zde popolnoma normalni danes, ko tudi z v ustavah zapisano formalno ločitvijo Cerkev od države razločneje opredeljujemo, kam segajo pristojnosti Cerkev in kaj ima v rokah svetna oblast. Predvsem za zgodnji srednji vek je zelo značilen pojem *Ecclesia universalis*, ki nikakor ni omejena na opredelitve Cerkev, kot so nam v mislih danes. V tipično zgodnjerednjeveškem kozmičnem dojemanju reda je Cerkev Kristusovo telo, je »cor pulsans«, od katerega ves kozmos prejema življenje, je gibalo vsega, kar se v kozmosu dogaja, zajema in v eno samo enoto povezuje ves duhovni in tvarni svet, je politično-religiozna kozmična stvarnost.<sup>7</sup> V tej miselnosti je svet

<sup>7</sup> »É il cristianesimo che assegna a ciascuna classe il proprio compito nella ricerca del bene comune, che permette ai piccoli di salire i gradi della scala sociale, che, attraverso la carita, porta soccorso ai desiderati e impedisce loro di cadere nella disperazione, di abbandonarsi alla rivolta. Ed é ancora il cristianesimo che, da solo o quasi, si tratti della morale del lavoro o della condizione servile, afferma l'esigenza della giustizia sociale. La

tesno povezan z nebesi, Cerkev je vidna oblika nevidnih stvarnosti, ta *Ecclesia universalis* je en sam preplet naravnega in nadnaravnega. Medtem ko je papež Gelazij leta 494 v pismu bizantinskemu cesarju Anastaziju poudarjal, da sta v svetu dve oblasti, duhovna in svetna, druga od druge neodvisni, ki pa se dopolnjujeta in skupaj skrbita za vsestransko blaginjo človeške družbe<sup>8</sup>, se v srednjem veku njegov princip menja. Ne gre za dve ontološko ločeni oblasti, ampak za dva izvrševalca ene same oblasti znotraj *Ecclesiae universalis*, za dve komponenti ene same oblasti, ki ima tudi en sam smoter, kot so mu rekli *finis politico-religiosus*.

Viden zunanji izraz tega mišljenja je značilna srednjeveška teokracija. Maziljenje vladarja, ki ga takrat uvedejo in pojmujejo kot zakrament, tega posebej poveže s Kristusom: postane *vicarius Christi*. Maziljeni kralj je v očeh sodobnikov *persona ex natura* in obenem *persona ex gratia*; kot *persona ex gratia* je v moči maziljenja nad vsemi ljudmi, je *persona divinisata*. Tudi tedanji teologi priznavajo, da je kraljeva oblast višja od oblasti škofov in duhovnikov. Posebno utrjuje teokracijo ideja o kralju kot o varuhu Cerkve. Oglejski patriarh Pavlin, po svojih misijonskih pobudah blizu tudi slovenskemu narodu, imenuje Karla Velikega »*rex et sacerdos*«, njegov sodobnik Alkuin, morda najbolj vsestransko dejaven v frankovskem kraljestvu, mu prideva naziv »*pontifex in praedicatione*«. Tako imenovani »mešani koncili«, na katerem enakovredno sodelujejo predstavniki duhovne in svetne oblasti, urejajo tako svetne kot cerkvene zadeve.<sup>9</sup>

Ta značilna vseobsegajoča predstava Cerkve, sveta, vsega stvarstva v zgodnjem srednjem veku se jasno zrcali v duhovnosti tega časa in seveda na viden način v umetnosti. V njej se prelivata še ohranjeno izročilo poznoantičnega krščanstva in duh, ki se polagoma ustvarja v mladi Evropi. Osrednja podoba, ki se pojavlja in v različicah ponavlja v apsidah ali na pročeljih številnih cerkva je Kristus, Pantokrator.<sup>10</sup>

---

stessa attività economica subisce il controllo immediato del cristianesimo. Non soltanto su un piano tutto materiale, perché la Chiesa, in quanto potenza temporale, e costretta ad intervenire, perché i monasteri sono centri di produzione e di scambio, perché i cantieri delle cattedrali sono i più importanti i 'grandi lavori' del tempo; ma anche perché l'atteggiamento diffidente della Chiesa di fronte al danaro, la sua condanna della speculazione, la sua nozione del 'giusto prezzo', fondano uno stato d'animo interamente diverso dal nostro, le cui conseguenze nella vita pratica sono immense, nonostante le molteplici trasgressioni di questi principi.« D. Rops, *La Chiesa delle cattedrali e delle crociate*, Torino 1958, 92.

<sup>8</sup> Prim. M. Benedik, *Papeži, od Petra do Janeza Pavla II.*, Ljubljana 1996, 60.

<sup>9</sup> Prim. *Handbuch der Kirchengeschichte, Bd III, Die mittelalterliche Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1966, 423 sl.

<sup>10</sup> Prim. Llorca, Garcia Villoslada, Montalban, *Historia de la Iglesia Católica II*, Madrid 1963, 292 sl.

Marsikomu so znane tovrstne mozaične upodobitve v apsidah po rimskih cerkvah ali v cesarski, bizantinski Ravenni. Kristus sedi na prestolu, kot vrhovni zakonodajalec s knjigo v levici, z desnico blagoslavlja: res vladar, gospodar celotnega stvarstva, *Ecclesiae universalis*. Ikono-grafsko enako upodobitev lahko vidimo v eni osrednjih cerkva v zahodnem svetu tistega časa, v kupoli kronske cerkve Karla Velikega v Aachnu. Še na timpanu nad glavnim portalom katedrale v Chartresu, najizvirnejše gotike in sredine 12. stoletja, kraljuje Le Christ Glorieux.<sup>11</sup>

Tudi ko v krščansko duhovnost spet vse bolj vstopa misel na Kristusovo trpljenje in se v tem duhu začno pojavljati nove pobožnosti, je še dolgo časa v ozadju podoba Kristusa, ki je vladar vsega stvarstva. Naj spomnimo le en primer, kako umetnost povezuje ti dve komponenti v Kristusu. Benediktinski samostan Engelberg v Švici hrani dragocen križ – ves je v zlatu in dragih kamnih – iz začetka 13. stoletja: Kristus na križu v zravnano pokončni drži, na njegovi glavi kraljevska krona, okrašena z rubini in safiri. Kot kralj, vladar vsega stvarstva, trpi in odrešuje vse človeštvo!

V takem duhovnem okolju je, kot radi poudarjajo nekateri zgodovinarji, v karolinški dobi nastala in tako skladno kot le še redko pozneje delovala *Respublica Christiana*, ki jo upravičeno imenujemo evropska unija zgodnjega srednjega veka, družina krščanskih narodov. Zemljevid Evrope okoli leta 1000 kaže glede na politično razčlenjenost nekoliko spremenjeno podobo, kljub temu pa sta tako različne politične in etnične skupnosti ista krščanska vera in z njo prežeta kultura povezovali v širšo družino evropskih krščanskih narodov.

Za nas je posebej pomenljivo, da zemljevidi politične in duhovne zgodovine nazorno kažejo, da je bilo slovensko ozemlje od karolinške dobe naprej del prostora, ki ga je obsegala *Respublica Christiana*. Odločitev karantanskih knezov sredi 8. stoletja ni bila lahka in brez tveganja. Zavedali so se natančno tistega, s čimer se srečuje Slovenija danes ob vključevanju v Evropsko unijo, da se bo namreč treba odreči delu suverenosti in sprejeti nekatere širše norme *Respublicae Christianae*.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Chartres, *La Cathédrale, Principaux monuments d'Eure et Loir*, La Chaussee saint Victor.1996, 5.

<sup>12</sup> Pri tem je treba zelo jasno poudariti, da je svobodna država karantanskih Slovencev po vojaških povezavah z Bavarci proti Obrom okoli leta 745, kar je sodeč po kasnejšem razvoju dogajanj v tem prostoru slovenskemu narodu ohranilo njegov narodni obstoj, spočetka bila vključena v frankovsko državo le v zelo širokem okviru in z rahlimi vezmi, pri čemer je s svojimi domačimi knezi ohranila lastno notranjo upravo in v tem oziru ostala samostojna. Razmere pa so se korenito spremenile z veliko upravno reformo vzhodnoalpskega prostora v tretjem desetletju 9. stoletja; slovensko ozemlje je iz pasu polsvobodnih kneževin prešlo v pas mejnih pokrajin, ki so jih upravljali frankovski grofi. Izguba samostojnosti je posledica teh sprememb, nikakor pa ne sprejetje krščanstva.

Vsekakor je predvsem pomembno dejstvo, da je bil slovenski prostor že z začetno, razmeroma rahlo vključitvijo Karantanije v frankovsko državo pritegnjen v krog *Respublicae Christianae*, v krog krščanske vere in kulture, naprednejšega zahodnega gospodarstva in družbenega reda.<sup>13</sup> V tem kontekstu je zanimiva ugotovitev akademika Janka Kosa, ki v svoji *Duhovni zgodovini Slovencev* razmišlja o teh okoliščinah slovenskega naroda in se seveda ustavi tudi pri vprašanjih glede *brižinskih spomenikov* ter pravi takole: »Sklep, ki sledi iz raznih primerjav, je le ta, da je krščanstvo, ki ga izpričujejo brižinski spomeniki, bilo od vsega začetka postavljeno v okvir zahodne Cerkve in rimskega katolištva, kakršno se je razvijalo predvsem v frankovski, s tem pa tudi v salzburški ali freisinški cerkvi na prelomu 8. v 9. stoletje. S tem je bila postavljena podlaga za vse nadaljnje duhovno življenje Slovencev v času, ko so se iz plemenske skupnosti spreminjali v narod.«<sup>14</sup> Ko od teh začetkov spremljamo rast slovenske krščanske vernosti in kulture, se kar stalno srečujemo z dogajanjem v širšem prostoru evropskega zahodnega krščanskega sveta, utrip *Respublicae Christianae* nenehno odmeva tudi na slovenskih tleh. V globalizacijske procese srednjeveških razsežnosti se je intenzivno vključil slovenski prostor.

Pomenljivo je, da so eden najpomembnejših povezovalcev slovenskega s širšim evropskim prostorom, pri čemer je treba poudariti povezovanje v obeh smereh, v prejemanju in dajanju, bili menihi. Zanimivo je vzeti v roke zgodovinski atlas. Ta nam pokaže, da se je *cistercijanski red* že v 12. stoletju razširil do Anglije in Portugalske na zahodu, na vzhodu pa do bregov Visle in navzdol do Madžarske in Slovenije. Velika izhodišča širjenja so bili samostani Citeaux, La Ferté, Pontigny, Clairvaux in Morimond. Za vse samostane srednje in vzhodne Evrope (razen nekaterih izjem na severu Poljske in na Madžarskem) je izhodišče opatija Morimond; mednje spadajo tako tudi cisterce na slovenskih tleh. Seveda je pri tem treba upoštevati, da so mnogi samostani imeli še vmesna, neposredna izhodišča.<sup>15</sup> Še za življenja sv. Bernarda (1098 ustanovljen Citeaux. 1112 vstopi Bernard, 1115 Clairvaux in Morimond, 1153 Bernard umrl), ki je v svojem času bil v besedi in dejanju morda najvplivnejši človek v Evropi, so njegova radikalna prizadevanja *pro vita evangelica et apostolica* v Cerkvi našla odmeve tudi

<sup>13</sup> Prim. *Zgodovina katoliške Cerkve* (avtorji: J. Lenzenweger, P. Stockmeier, J.B. Bauer, K. Amon, R. Zinnhobler, M. Benedik), Celje 1999, 182. O tem piše tudi akademik Bogo Grafenauer v prispevku *Kulturni pomen samostanov v slovenskem prostoru v srednjem veku*, v: Redovništvo na Slovenskem I, benediktinci, kartuzijani, cistercijani, Ljubljana 1984, 11-23.

<sup>14</sup> J. Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1996, 35.

<sup>15</sup> Glej *Atlas zur Kirchengeschichte*, Herder: Freiburg, Basel, Rom, Wien 1988, 38, 53.

daleč od njegove Burgundije, v Stični na slovenskih tleh. Leta 1142 so menihi iz opatije Villers v Lotaringiji, ki jo je 1135 vzpostavil Morimond, ustanovili opatijo Vetrinj. Od tod so menihi 1234 ustanovili še tretjo cisterco na slovenskem v Kostanjevici. Iz cele vrste študij poznamo bogato duhovno, versko, kulturno in gospodarsko dejavnost teh opatij, predvsem stiške, kar nam dovolj zgovorno kaže, so skupaj s celotnim krščanskim svetom doživljale vzpone in nazadovanje, podrobnejši pogled v dogajanja pa ves čas spričuje ne le tesno povezanost, ampak pravo vpetost opatij tako v domače razmere kot v evropski duhovni in kulturni prostor, od koder pa niso samo prejemale, ampak ga s svojo razvejano dejavnostjo tudi bogatile.<sup>16</sup>

Podobne transevropske povezave opazamo pri kartuzijanih, ki imajo začetek v letu 1084. Do leta 1150 je red štel 15 naselbin skoraj izključno na Francoskem, v drugi polovici stoletja pa se je razširil v sosedne dežele Švice, Španije in Italije, stopil na Angleško ter segel daleč proti vzhodu na slovenska tla. Kartuzija Žiče, 19. v vrsti naselbin, ustanovljena okoli leta 1160, je bila najstarejša v srednji Evropi in v mejah rimsko-nemškega cesarstva ter prva naselbina tega reda zunaj Francije in Italije, klasičnih dežel kartuzij. Že okoli leta 1170 ji je sledil Jurklošter, okoli 1260 Bistra in 1403 še Pleterje. Vsekakor zanimivo: prvi kartuzijani zunaj Francije in Italije na slovenskih tleh in na tem majhnem ozemlju kasneje kar štiri kartuzije!

Na stalne povezave s širše evropsko duhovnostjo, kulturo in umetnostjo nas opozarjajo sicer skromni, pa vendar dovolj zgovorni ostanki bogatega samostanskega življenja. O tem vedo veliko povedati umetnostni zgodovinarji, posebno pomembni pa so dragoceni ostanki literarnokulturne dejavnosti monastičnih naselbin, čeprav poznamo le majhen del obsega nekdanjih samostanskih knjižnih in rokopisnih zbirk. Kaj bi za naše vedenje pomenila na primer rekonstrukcija knjižnice žičkih kartuzijanov, o kateri je leta 1487 Santonino zapisal: »V knjižnici vidiš nad dva tisoč knjig iz vseh ved (in omni scientia), večinoma na pergamentu, tudi prav starih in s trsom pisanih, ne tiskanih, kakor je danes v navadi.«<sup>17</sup> V jožefinskem času se je iz vseh teh starih ustanov izredno veliko stvari porazgubilo ali bilo odtujenih. Treba je le primerjati bogato zbirko millstattskih rokopisov, ki so jo prenesli v univerzitetno knjižnico v Gradec (okoli 200 rokopisov) z nekaj desetnimi rokopisov,

<sup>16</sup> Med številnimi deli naj tukaj navedemo le dve, ki pa vsebujeta najtemeljitejše preglede ustrezne literature in prinašata o cistercijanih na Slovenskem največ virov: J. Mlinarič, *Kostanjeviška opatija 1234-1786*, Kostanjevica na Krki 1987 (694 strani) in J. Mlinarič, *Stiška opatija 1136-1784*, Novo mesto 1995 (1156 strani).

<sup>17</sup> G. Vale, *Itinerario di Paolo Santonino in Carintia, Stiria e Carniola negli anni 1485-1487* (codice Vaticano latino 3795), Citta del Vaticano 1943, 257.

ki so se ohranili iz enega najpomembnejših skriptorijev na slovenskih tleh v Stični, kjer se nepopolnost ohranjenega še posebej kaže v tem, da so ohranjeni samo rokopisi iz 12. in 15. stoletja, čeprav je skrajno neverjetno, da skriptorij vmes dve stoletji ne bi bil delal. Že ti skromni ostanki stiške dediščine kažejo na izredno razvit skriptorij, ki je bil očitno povezan s tedanjimi napomembnejšimi cistercijanskimi središči v Franciji.

Na tesno povezanost s celotnim zahodnokrščanskim svetom opozarjajo bogate stare knjižnice. Na Slovenskem je ohranjenih okoli 1050 inkunabul. Knjig, ki so takrat bile še večja dragocenost kot so danes, najbrž niso nabavljali zato, da bi z njimi krasili police, ampak so jih, kar v številnih inkunabulah pričajo pripisane glose, pridno uporabljali po samostanskih, katedralnih in nekaterih župnijskih šolah za poučevanje duhovniških kandidatov in nedvomno tudi za tisto, čemur danes pravimo »permanentno izobraževanje duhovnikov.« Po teh in kasneje še drugih knjigah so v slovenski prostor vse intenzivneje vstopali Sveto pismo, biblični komentarji in seveda pisatelji, ki so obvladovali tedanji evropski prostor, kot Tomaž Akvinski, Avguštin, Durand, Caracciolus, Gregor Veliki, Hieronim, Duns Scot, Peter Lombard, Bonaventura, Janez Krizostom, Gerson, Peter Comestor, Ludvik Saški, Albert Veliki, Bernardin Sienski in še cela vrsta velikih imen, poleg njih pa vrsta filozofov, pravnikov, zgodovinarjev, pa tudi znanstvenikov s področja naravoslovnih ved, od farmacije, medicine do matematike in astronomije. Vse to pa pokaže, da so inkunabule, ohranjene in izkazane na Slovenskem, in kasneje še druge knjige, posredovale bralcem dobršen del znanja in omike, ki se je po njih širila iz takratnih najpomembnejših evropskih središč ter pomagala oblikovati duhovni obraz našega izobraženstva.

Poleg duhovnih, kulturnih in izobraževalnih središč ne kaže prezreti dejstva, da so naš prostor z evropskim povezovali številni sholarji, ki so študirali v tujini. Nekateri so se vrnili domov, drugi so znanstveno delo nadaljevali v drugih središčih. Mož evropskega slovesa je gotovo bil Herman de Carinthia, ki je v prvi polovici 12. stoletja študiral v Chartresu in nato na Španskem prevajal Ptolomeja in arabske pisce iz arabščine v latinščino. Za njim najdemo naše rojake med slušatelji in predavatelji na pariški Sorboni. Največ slovenskih študentov in tudi profesorjev je seveda bilo na dunajski univerzi.<sup>18</sup> Res stalne povezave

<sup>18</sup> Do konca 16. stoletja beležimo na Dunaju kakih 3000 imatrikulacij iz slovenskih zgodovinskih dežel, med 1450 in 1550 doseže stopnjo bakalavra (po dveh letih študija) samo na Dunaju 193, stopnjo magistra artium - danes bi rekli diplomo filozofske fakultete - pa vsaj 42 kandidatov. Marsikdo od teh je nadaljeval študije na kateri od fakultet, med njimi tudi na teološki. V krogu dunajskih profesorjev naletimo na primer

navznoter in navzven, kar je vedno znova potrjevalo, da se slovenski prostor ne mara ograjevati, ampak hoče biti vključen v vse tiste, predem duhovne procese, ki so stalno gibalo človeške družbe.

#### IV

Preskočimo v novejši čas. Kolonialna razdelitev sveta, svetovni vojni in totalitarni režimi so svet v mnogih pogledih globoko razdelili. Bogati sever in revni izkoriščani jug, v Evropi železna zavesa, ki je ni postavil samo komunizem, ampak tudi samozadovoljni in samozadostni zahodni svet. V tej razdeljenosti je prav Cerkev najbolj globalno videla pogubne posledice teh razhajanj znotraj človeštva, začutila, da je nekaj treba storiti in tudi dejansko ukrepala. S kakšno občutljivostjo je Janez XXIII. 15. maja 1961, ko se je hladna vojna začela približevati svojemu vrhuncu, v okrožnici *Mater et magistra* usmerjal pozornost na elementarne probleme človeške družbe: »Vsem je znano, da imajo nekateri narodi sredstev za prehrano, zlasti poljedelskih proizvodov, v preobilju, v drugih pa ljudske množice trpe pomanjkanje in lakoto. Pravičnost in človečnost ob tem zahtevata, da bogatejše dežele potrebnim priskočijo na pomoč. Človeku za življenje potrebne dobrine uničevati ali jih razsipati, v teh okoliščinah žali pravičnost in človečnost.«<sup>19</sup> V okrožnici *Pacem in terris* (11. april 1961) je izrecno poudarjal, da ima sleherni človek na zemlji pravico do življenja in do vsega, kar k življenju sodi. Ima moralne in duhovne pravice: do svobode vesti, vere, izbire stanu, preskrbe sebe in družine, pravice na področju gospodar-

---

1388 na Nikolaja s Kranjskega, 1407-1410 na Nikolaja s Štajerskega, od 1421 do 1435 je bil tam aktiven magister artistične fakultete Nikolaj iz Slovenjega Gradca, ki je potem do smrti 1444 deloval na teološki fakulteti in bil 1437 tudi rektor univerze; v rokopisih se je ohranilo nekaj njegovih teoloških traktatov in pridig. Leta 1431 se omenja neki magister Andrej iz Ljubljane, 1446 Mihael iz Kranja in 1448 Gregor iz Kranja. Benediktinec Janez s Kranjskega je deloval v Augsburgu, kjer je napisal ascetični spis *Dispositorium moriendi* in Kristusovo življenje. Od 1450 je nekaj časa učil na dunajski univerzi magister Tomaž Prelokar iz Celja, poznejši prošt pri sv. Štefanu in nazadnje škof v Konstanci (+1496). Njega lahko uvrščamo med tiste dunajske izobražence iz naših krajev, ki so v zadnjih treh desetletjih 15. stoletja odigrali odločilno vlogo pri prodoru humanizma na Dunaju. Kot profesor in reformator univerzitetnega študija zavzema ob njem vidno mesto magister Bernard iz Ščavnice. Brikičij Preprost iz Celja je bil v dobi od 1476 do 1501 trikrat dekan na artistični ter trikrat rektor dunajske univerze. Znani dunajski profesor je bil Matija Hvala (Qualle) z Vač pri Litiji, prvi Slovenec, ki je natisnil čisto filozofsko delo, prilagojeno novim humanističnim potrebam univerzitetnega pouka. Za slovensko kulturno zgodovino so pomembni še trije prelati, kasnejši škofje: Krištof Ravbar, Jurij Slatkonja in Peter Bonomo. Obširno in odlično pripravljeno knjigo o tem je napisal P. Simoniti, *Humanizem na Slovenskem*, Ljubljana 1979.

<sup>19</sup> Janez XXIII., *Mater et magistra* 161, v: Družbeni nauk Cerkve, (ur. R. Valenčič in J. Juhant), Celje 1994, 257.

stva in politične pravice. Opozarjal je, da je resnično človeške odnose v celotni človeški družbi mogoče graditi in ohranjati na štirih temeljih, na resnici, pravici, ljubezni in svobodi. Cerkev je še posebej poklicana, da v duhu evangeljskega sporočila dela za dobro vseh ljudi. Kolikor so svetne uredbe brez krščanske podlage, naj bi si kristjani prizadevali, da bi vanje vnesli evangeljskega duha. V sklepnem poglavju je zapisal: »Mir je prazna beseda, če ne stoji na temelju reda, ki smo ga z gorečim upanjem zarisali v glavnih potezah v tej okrožnici: red, postavljen na resnico, izdelan po pravici, prejema življenje in polnost iz ljubezni do bližnjega in je nazadnje v prostosti uresničen.«<sup>20</sup>

Pavel VI. je v okrožnici *Populorum progressio* (26. marec 1967) delo za razvoj narodov izrečno opredelil kot svetovno vprašanje. Oprl se je na opis novo nastale problematike in se osredinil na osveščanje osebne in družbene zavesti, ki naj iz spoznanj preide tudi v dejanja. Prvi med sodobnimi papeži je s pastoralnimi obiski raznih celin in dežel sveta iz neposrednosti opozarjal na rastoča in kričeča socialna vprašanja. Z okrožnico se je obrnil na vse ljudi dobre volje in nadaljeval koncilsko usmeritev zapisano v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, ki ima pred seboj vse človeštvo, ljudi raznih verskih prepričanj in kultur. Posebej se je ustavil pri odnosih med dekoloniziranimi, v mnogočem neizkušeni in revnimi državami ter na drugi strani premetenimi in bogatimi. Nasprotja med razvitimi in nerazvitimi so se stopnjevala, reševanje perečih vprašanj pa je papež videl v uveljavljanju solidarnosti in pravičnosti. V tem smislu je apeliral na svetovno javnost ob obisku Združenih narodov v New Yorku 1964, s tem namenom je 6. januarja 1967 ustanovil papeško komisijo *Justitia et pax*. Poudarjal je, da nikakor ne zadostuje le ekonomski razvoj, ampak tudi tisti duhovni, ki ga človek kot duhovno-telesno bitje potrebuje. Gre torej za človekov celostni razvoj, za razvoj slehernega človeka, slehernega naroda in vseh narodov ter celotne človeške družine v medsebojni solidarnosti.<sup>21</sup>

Dejavnost papeža Janeza Pavla II. lahko spremljamo od blizu. Njegovih pastoralnih potovanj po vseh celinah sveta, kjer vsepovsod spodbuja k življenju v duhu temeljnih evangeljskih vrednot, k pravičnosti, solidarnosti in miru, je že več kot sto. Nikakor ni postranskega pomena, da povsod želi ljudi nagovoriti v njihovem maternem jeziku, se jim tako čim bolj približati in čutiti z njimi. V živo spremlja dogajanja v svetu in odmevneje kot kdorkoli kliče k pravičnosti in miru. Nikakor ni naključje, da so si neposredno pred izbruhom vojne v Iraku

<sup>20</sup> Janez XXIII., *Pacem in terris* 165, v: Družbeni nauk Cerkev, n.d. 312.

<sup>21</sup> Prim. R. Valenčič, *Predstavitev okrožnice Populorum progressio*, v: Družbeni nauk Cerkev, n.d. 395.

najodgovornejši diplomati kar podajali kljuko na njegovih vratih. Iz množice njegovih spodbud, ki jih najdemo v okrožnicah, poslanicah in nagovorih, se za hip ustavimo pri mislih iz okrožnice *Sollicitudo rei socialis* (30. december 1987). Ko govori o problematiki socialnih vprašanj, poudarja, da je naloga Cerkve predvsem spodbujati verujoče, ki so člani cerkvene in svetne družbe, naj sodelujejo pri reševanju socialnih vprašanj, naj v duhu socialne pravičnosti in solidarnosti delajo za razvoj posameznika in narodov.<sup>22</sup>

Nedvomno zgodovinskega pomena v najglobalnejšem smislu je bilo srečanje v Assisiju 27. oktobra 1986, ko so se na papeževo vabilo k skupni molitvi za mir zbrali predstavniki različnih krščanskih Cerkva in številnih drugih verstev v svetu. Povezala jih je misel, da tiste temeljne vrednote, ki so skupne vsem oblikam vernosti, lahko ustvarjajo solidno osnovo za tako veliko skupno dobrino celotne človeške družine, kot je mir. Pomen skupnega prizadevanja je papež povzel v nagovoru udeležencem molitvenega srečanja. Med drugim je rekel: »Prvič v zgodovini smo se zbrali z vseh strani, krščanske Cerkve in druge verske skupnosti sveta, da bi na tem svetem kraju vsak na svoj način pred vsem svetom izpričevali presežno vrednoto miru. Načini in vsebine naših molitev so zelo različne in jih ni mogoče strniti v določeno skupno obliko. Prav v tej različnosti pa odkrivamo, da nas vse povezuje prizadevanje za mir, ki je lastno sleherni verski skupnosti. Vprašanje miru, kot se danes postavlja pred človekovo vest, je vprašanje kvalitete življenja, še več, je za vse človeštvo vprašanje preživetja, je vprašanje življenja in smrti. Pri tem vprašanju sta še posebnega pomena dve zadevi, ki sta skupni nam vsem. Prva, kot sem že rekel, je notranji moralni imperativ vesti, ki nam ukazuje, da se zavzemamo za človekovo življenje od materinega naročja do smrtne postelje v dobro posameznikom in narodom, posebej za življenje slabotnih, revnih in zapuščenih; ta imperativ nam ukazuje premagovati sebičnost, pohlep in duha maščevanja. Druga skupna zadeva je naše prepričanje, da mir presega zgolj človeška prizadevanja, še posebej v današnjih okoliščinah, in da je treba njegov izvir in uresničenje iskati v tisti Resničnosti, ki nas vse presega. Prav v tem je za vsakogar od nas vzrok, da molimo za mir. Srečanje in skupna molitev tolikih verskih voditeljev je že samo po sebi vabilo vsemu svetu, da bi se zavedal, da obstaja še drugačna razsežnost miru in drugačna pot za dosego miru kot so diplomatski pogovori ali politični kompromisi. Naša skupna molitev kljub različnosti ver izraža našo povezanost s tisto najvišjo močjo, ki presega vse naše človeške zmožnosti.«

<sup>22</sup> Prim. R. Valenčič, *Predstavitev okrožnice Sollicitudo rei socialis*, v: Družbeni nauk Cerkve, n.d. 516.

Sicer pa je Janez Pavel II. tudi prvi papež, ki se neposredno dotakne pojma in problema globalizacije. V poslanici za svetovni dan miru 1. januarja 2001 je zapisal: »Vrednoto bratstva razglašajo veliki dokumenti človekovih pravic, jo poudarjajo velike mednarodne ustanove, posebej Organizacija združenih narodov; bolj kot kdajkoli pa jo mora danes upoštevati proces globalizacije, ki naraščajoče povezuje usode narodov na družbenem, gospodarskem in kulturnem področju.« Podobno je temeljne vrednote posameznega človeka in posameznih kultur, ki jih globalizacija nikakor ne sme ogrožati, poudaril v nagovoru članom papeške akademije za družbene vede 27. aprila 2001: »Globalizacija nikakor ni že a priori dobra ali slaba. Taka bo, kakršno bodo naredili ljudje. Cerkev bo še naprej vztrajala, da je pri etičnih presojah v kontekstu globalizacije treba upoštevati dve temeljni načeli. Najprej gre za neodtujljivo vrednoto človekove osebe, ki je izvir vseh človekovih pravic in vseh družbenih ureditev. Človeško bitje mora vedno biti cilj vseh prizadevanj, ne pa sredstvo. In drugič gre za človeške kulture, ki jih nobena zunanja oblast nima pravice omejevati ali celo uničevati. Globalizacija ne sme postati nova oblika kolonializma. Spoštovati mora različnost kultur, ki so ključ do razumevanja življenja vseh narodov v univerzalnem sozvočju človeške družine.« V nagovoru predstavnikom italijanske Karitas 24. novembra 2001 je Janez Pavel II. poudaril potrebo po globalizaciji solidarnosti. Ko se danes svet na številnih področjih vse bolj povezuje, naj se v to povezavo celotnega globusa čim bolj vrašča tudi karitativna pomoč. V našem času se nista globalizirala samo tehnika in gospodarstvo, ampak tudi negotovost in strah, zločin in nasilje, nepravilnost in vojna. Globalizirana karitativna dejavnost naj bi izraziteje podprla razvoj revnih in odrinjenih v svetu. Kolikor več ljudi bo pritegnila k sodelovanju, toliko več možnost za uveljavljanje pravičnosti v svetu bo imela, toliko lažje bo branila pravice revnih in toliko učinkoviteje bo v dejavni solidarnosti povezovala Sever in Jug, Vzhod in Zahod našega planeta.<sup>23</sup>

Še pred nekaj dnevi, v svojem velikonočnem nagovoru, je vabil k miru ne le v Iraku, ampak tudi »na drugih področjih sveta, kjer pozabljene vojne in nikoli zares končani spopadi povzročajo mrtve in ranjene« in klical: »Naj nam Bog nakloni osvoboditev izpod nevarnosti dramatičnega spopada med kulturami in verstvi. Vera in ljubezen do Boga naj vernike vsakega verstva napravita za pogumne ustvarjalce razumevanja in odpuščanja, za potrpežljive tkalce koristnega medverskega dialoga, ki bo sprožil novo dobo pravičnosti in miru.«<sup>24</sup> Uveljavljena nemška protestantska teologinja Dorothee Sölle je 4. aprila v

<sup>23</sup> Papeževe nagovore najdemo na internetu [www.vatican.va/holy-father/john-paul...](http://www.vatican.va/holy-father/john-paul...)

<sup>24</sup> Z interneta [www.rkc.si/aktualno](http://www.rkc.si/aktualno), 20. aprila 2003.

pogovoru z nemško katoliško tiskovno agencijo KNA o njem zatrdila: »Res je občudovanja vredno, kako pogumno, pošteno in odločno ta ostareli mož pove resnico. To potrjuje, kakšno moč ima krščanstvo.«

**Povzetek: Metod Benedik, Globalizacija, trajna sestavina krščanskega izročila**

Kakor je Kristusovo odrešenjsko delo namenjeno vsem ljudem vseh časov, tako je celotni človeški družini namenjeno poslanstvo Cerkve. Skozi dva tisoč let se je te svoje naravnosti zavedala in skušala to poslanstvo uresničevati, čeprav ni manjkalo tudi tragičnih okoliščin, ko so cerkveni ljudje to globalno naravnost Cerkve zlorabljali. Vendar pa so se tudi v najbolj kritičnih trenutkih vedno znova našli učenci evangelija, ki so ga zmogli živeti in posredovati v vsej njegovi pristnosti, širini in daljnosežnosti. Če danes že kar v inflacijskih razsežnostih slišimo uporabljati pojem »izziv«, pa z vso gotovostjo smemo trditi, da je Cerkvi našega časa globalizacija resnični izziv: namesto nenasitnih gospodarskih apetitov in brezobzirnega teptanja človekovega dostojanstva naj bi Cerkev slehernemu človeku in vesoljni človeški družini posredovala vrednote pravičnosti, miru in pristne človečnosti. In posebni poudarek: smer, moč in prodornost tega globalnega poslanstva je Duh, ki ga je Gospod dal Cerkvi, da jo v vsakem trenutku vodi, spodbuja in krepi, Duh, ki je v svojih darovih vsestranski in jih deli, kadar in komur hoče.

*Ključne besede:* Ključne besede: evangelij - univerzalno sporočilo, moč Duha, Cerkev - vesoljni zakrament odrešenja, človeška družina (celotno človeštvo)

**Summary: Metod Benedik, Globalization - Permanent Element of Christian Tradition**

In the same way as Christ's salvation work is intended for all people of all times, also the mission of the Church is intended for the whole human family. During two thousand years the Church has been aware of this orientation and has been trying to accomplish the said mission, though there have also been tragical circumstances when church people abused the global orientation of the Church. Yet even in the most critical moments, again and again disciples of the Gospel appeared, who were capable of living and conveying the genuineness, the broadness and the implications of the Gospel. The expression »challenge« may be used too frequently nowadays, yet it can be certainly claimed that globalization is a real challenge to the present Church: instead of insatiable economic appetites and a ruthless oppression of human dignity the Church should convey to every man and to

the universal human family the values of justice, peace and genuine humanity. And a special emphasis: the direction, power and penetration force of this global mission is the Spirit given to the Church to lead, encourage and strengthen it at any moment, the Spirit, who is universal in his gifts and distributes them to anyone at any time.

*Key words:* Gospel - universal message, power of the Spirit, Church - universal sacrament of salvation, human family (the whole humanity).



Borut Košir

## Vesoljna Cerkev kot primer globaliziranega pravnega reda

Postmoderna družba teži k povezovanju in ustvarjanju širokih skupnih področij interesov in izmenjavi dobrin. Ta proces označujemo kot proces globalizacije. Začenja se s povezovanjem na ekonomskem, informacijskem in kapitalnem področju. S povezovanjem različnih regij, držav in celo kontinentov je izmenjava informacij in dobrin lažja in uspešnejša. Ker se področja aplikacije takšnih in drugačnih uslug večajo, imajo doslej v lastne sisteme zaprte institucije več možnosti za prodor na druge trge in med ljudi vsega sveta.

Avtorji opozarjajo na veliko nevarnost zgolj utilitarističnega povezovanja posameznih območij. V takšnih povezavah so merodajni zgolj pridobitniški interesi, ki jim ni mar kakovostno življenje enot, ki jih zaradi ekonomskih interesov povezujejo med seboj. V nekakšnem pragmatičnem talilnem loncu bi lahko zato izginjale kulture, jeziki in bogastvo posebnosti posameznih regij, narodov in držav. Tistim, ki imajo na skrbi javni blagor, ker so nosilci politične oblasti, bi torej moralo biti pred očmi dejstvo, da ima proces globalizacije svoje prednosti in tudi veliko zank, v katere se ne bi smeli ujeti, če nočemo napraviti nepopravljive škode posameznim narodom, jezikom in kulturam.

Ker gre za zelo občutljivo zadevo in v javnosti celo sporen proces povezovanja, se je treba opreti na že preizkušene vzorce povezovanja, oziroma se ozreti na tiste institucije, ki so omenjene probleme v zgodovini reševale in zadovoljivo rešile. Pri tem mislimo predvsem na krščansko Cerkev. Od svojega Ustanovitelja ima nalogo oznaniti evangelij vsem narodom do konca sveta, ne glede na to, kje se ti nahajajo. Že od prvih binkoští dalje so si apostoli prizadevali, da bi v proces evangelizacije vpeli vse možne načine komunikacije. Pri tem jih niso ovirale različne kulture in jeziki narodov, h katerim so prišli oznanjat evangelij. Nasprotno, te so uporabili kot sredstvo za svoje odrešensko delo.

V naši razpravi bomo najprej pokazali globalizacijska gibanja v moderni družbi in opozorili na nevarnosti, ki jih prinašajo. Posebej bomo pokazali na možen prispevek Cerkve k tem svetovnim gibanjem. Ker je katoliška Cerkev tudi družba, ki ima svoj pravni sistem, bomo

razložili, kakšen je odnos med vesoljno in delnimi cerkvami na pravnem področju. Kako sobivajo v isti instituciji določila, ki imajo moč na celotnem teritoriju, se pravi v področju vesoljne Cerkve, s tistimi, ki natančneje določijo način življenja in delovanja v določeni krajevni Cerkvi.

### 1. Odnos med vesoljno Cerkvijo in njenimi deli

1. Jezusove besede, ki jih je povedal tik pred svojim vnebohodom: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence...« (Mt 28, 19), povedo, da je Cerkev, ki jo je Gospod ustanovil, institucija, ki naj se razširi med vse ljudi, kjer koli na zemlji bivajo. Z drugimi besedami, Cerkev je prva globalizirana družba tega sveta, in to že v samem izvoru.

Apostoli so se držali Jezusovega naročila. Sicer je o delovanju prav vseh apostolov in o krajih, kjer so oznanjali evangelij, veliko nejasnosti. Bolj ali manj je izpričano, da je npr. apostol Tomaž deloval v Indiji, kar je v tistem času zares predstavljalo popolnoma drugi konec sveta. Tako je nekaj skromnih podatkov tudi o drugih apostolih. Popolnoma pa je izpričano, da sta apostola Peter in Pavel prišla v samo središče takratnega sveta, to je v Rim.

V apostolskih delih beremo o prošnji, ki jo je na apostola Pavla naslovil Makedonec: »Pridi in nam pomagaj«. (Apd 16,9). Pavel je sledil klicu na pomoč in tako začel pokristjanjenje Evrope. Odpravil se je na zahod in pokazal, da odrešenje, ki ga je Kristus prinesel na svet, nikakor ni namenjeno samo Judom. Bil je prepričan, da ga Bog kliče, naj tam oznanja evangelij. Na ta način je prispeval k razširitvi Cerkve po vsem svetu, v Evropi pa je utrdil krščanske korenine, iz katerih še danes živi.

2. Od vsega začetka je Cerkev, ki se je širila med narode vsega sveta, bila tudi pravno urejena vidna družba. V Ap. konst. *Sacrae Disciplinae leges* papež Janez Pavel II. poudarja, kar pove že II. vat. koncil: »Ker je Cerkev ustanovljena kot družbena in vidna tvorba, potrebuje določbe, da bo njena hierarhična in organska zgradba zaznavna, da bi bilo opravljanje od Boga ji zaupanih služb, predvsem svete oblasti in delitve zakramentov, pravilno urejeno, da bi pravičnost, ki sloni na ljubezni, uravnavala medsebojne odnose vernikov ob zajamčenih in opredeljenih pravicah posameznikov, in končno, da bi cerkvenopravni zakoni podpirali, utrjevali in pospeševali skupne pobude za čim popolnejše krščansko življenje«. <sup>1</sup> Kot celota, se pravi kot svetovni pojav, je bila Cerkev od vsega začetka tudi pravni sistem in to je ostala do današnjega časa.

<sup>1</sup> Janez Pavel II., *Sacrae disciplinae leges*, 18.

Že v začetku se je Cerkev srečevala po eni strani s svojo globalno prisotnostjo v takrat znanem svetu, po drugi strani pa je živela v delnih Cerkvah, ki so živele samostojno življenje v poslanstvu, ki so ga opravljale. Vesoljnost Cerkve je morala biti v soglasju z delnimi Cerkvami, ki so jo sestavljale. Tudi pravni red je od vsega začetka upošteval območno posebnost posameznih delov Cerkve tako, da med celotno Cerkvijo in njenimi deli ni prihajalo do napetosti, ki bi hromile temeljno poslanstvo tako vesoljne kot delnih Cerkva. Papež Janez Pavel II. zato poudarja, da Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 jasno uzakoni »nauk, ki kaže Cerkev kot občestvo in zato določa medsebojne tesne odnose, ki morajo vladati med delno in vesoljno Cerkvijo,...«.<sup>2</sup>

3. Da je Cerkev od vsega začetka tudi pravni red, kažejo različne pravne zbirke prakrščanske Cerkve, ki so se vsaj fragmentarno ohranile do današnjega dne. Cerkvena oblast je od vsega začetka zahtevala od duhovnikov, da cerkvene zakone poznajo. Papež Celestin v pismu škofom v Apuliji in Kalabriji naroča: »Vsak duhovnik mora poznati svoje kanone.«<sup>3</sup> To potrjuje tudi četrti cerkveni zbor v Toledu iz leta 633, ki je predpisal: »Duhovniki naj poznajo Sveto pismo in kanone, ker se morajo božji duhovniki najbolj izogibati nevednosti, ki je mati vseh zablod.«<sup>4</sup>

Iz povedanega je razvidno, da je vrhovna oblast v Cerkvi spodbujala predstavnike delnih Cerkva, naj oblikujejo in poznajo zakonodajo svojih Cerkva. Predvsem naj se trudijo, da bodo z vedenjem o tem, kaj Cerkev predpisuje, v praktičnem življenju izpolnjevali tisto, kar jim nalaga poslanstvo oznanjevanja evangelija.

## 2. Nevarnosti globalizacije in zgled, ki ga daje Cerkev

1. Ko govorimo o globalizaciji, bi se morali vprašati, kako ta pojem razumemo in kaj vanj polagamo.

V procesu globalizacije seveda ne gre zgolj za povezovanje dobrin in oseb. Temu procesu smo namreč priče tudi znotraj neke zaprte družbe. Ljudje se tako ali drugače povezujejo med seboj in tudi med seboj sodelujejo. Vsaj toliko, da drug s pomočjo drugega preživijo različne težave in preizkušnje časa, v katerem živijo. Globalizacija pa se ne omejuje le na to ali ono družbo, temveč presega vse zemljepisne in zgodovinske meje, vsako sociološko označbo in skuša vse zajeti v eno samo celoto.

<sup>2</sup> Janez Pavel II., *Sacrae disciplinae leges*, 15.

<sup>3</sup> Pismo z dne 21. julija 429; prim *Jaffe*, 371, v: *Mansi* IV, kol 469.

<sup>4</sup> Cerkevni zbor v Toledu leta 633, kan. 25, v: *Mansi* X, kol. 627.

Povezovanje brez meja, o katerem smo govorili, pa še ne zadošča za opredelitev pojma globalizacije. Pri globalizaciji namreč ne gre zgolj za količinsko, pač pa za kakovostno prizadevanje. Globalizacija zato ne zajame vsega planeta zgolj količinsko, pač pa tudi kakovostno; zajame ga na področju vrednostnega sistema, ki naj bi bil vedno bolj enovit. Hoče začeti novo obdobje sveta, v katerem živimo, in ga razumeti, reorganizirati ter zgraditi po interakciji vseh njegovih članov. Globalizacija se torej ne omejuje zgolj na socializacijo, ki je razširjena v svetovne razsežnosti, ampak si prizadeva za novo (drugačno) globalno vizijo sveta. Pri tem se seveda takoj postavi vprašanje, katere poglede na svet hoče proces globalizacije razširiti in uveljaviti kot novo predstavo (vizijo), sprejemljivo in nenazadnje tudi vsiljeno vsem ljudem.

2. Svet, ki teži k globalizaciji, se še razlikuje od realnega sveta same socializacije družb, ki jih sestavljajo države. Socializacija znotraj držav se izvaja po bolj ali manj miroljubnih in zakonitih usmeritvah, ki jih določa država in drugi pravni subjekti.

Nasprotno pa se globalizacija, ki smo ji priča, izvaja na način preseganja političnih omejitev in meja držav in od tod tudi njena predvsem gospodarska in merkantilistična narava. Socializirane družbe znotraj držav delujejo po veljavni zakonodaji, globalizacija pa predvsem po koristih, ki jih prinaša izmenjava dobrin. Prav v tem je posebna moč globalizacije. Noben, tudi totalitarni režim, se dolgo ne more upirati političnim pritiskom in prisili ekonomskih zakonitosti. Prej ali slej se mora nek notranjedržavni režim spremeniti in upoštevati zdrava politična pravila igre.

V procesu globalizacije smo torej priče načinom povezovanja brez političnih pravil. Edino pravilo, ki je bolj ali manj očitno, je pravilo koristi (vulgarnega pragmatizma), ki žene akterje globalizacije v povezovanje. To naj prinese še več koristi, ne glede na legitimne politične odločitve socializiranih družb, med katerimi se proces globalizacije odvija. Globalizacijo ustvarjajo različne trgovske pogodbe med posameznimi pravnimi ali zgolj trgovskimi subjekti. Zaradi tega si politika velikokrat zastoj prizadeva, da bi pri državljanih držav, ki se povezujejo med seboj, vzpodbudila globljo zavest o resnični povezanosti, ne samo komercialnih, pač pa predvsem človeških področij sobivanja. Pri tem se postavi vprašanje, kako naj ta proces uspe. Uspel namreč ni v že tako dokaj povezani Evropi, kaj šele v področju tretjega sveta, med tako različnimi celinami, kot so Afrika, Azija in dve ali tri Amerike.

3. Opisane zagate globalizacije moramo imeti resno pred očmi, če hočemo razumeti njeno celotno pojavnost in gibanje:

Najprej gre za tržno dejstvo, o katerem državljani še niso odločali. Globalizacija torej ne upošteva politične stvarnosti, ki jo oblikujejo

politični subjekti. Širjenje interneta služi npr. veliko bolj prodaji vsega mogočega, kot pa politični razpravi, demokratičnim procesom v družbi in skupnim odločitvam.

Tako pojmovana globalizacija ne doseže osebe v njenem središču - v področju svobodne volje, odločanja in človekove lastne pobude; pri svojem uporabniku globalizacija ne krepi zaupanja vase, ampak precej oslabi njegovo samozavest.

- Najhuje pri vsem je izginjanje posebnosti skupin in posameznikov, tako da s tem, ko vse postaja »kulturno«, najmanjšo zahtevo po različnosti zlahka karikirajo kot smešno in izjemno.

4. Iz vsega povedanega pridemo do paradoksa, ki je v tem, da globalizacija razglaša za svoj cilj preseči vse pregrade med narodi, skupnostmi in med njimi vzpostaviti medsebojno razumevanje. To razumevanje naj bi se vzpostavilo s trgovino in izmenjavo dobrin. Na ta način naj bi prišli celo do trajnega miru, do spoštovanja razlik in razumevanja med posamezniki in skupinami.

Posledice globalizacijskih procesov so velikokrat prav nasprotno temu, kar bi želeli doseči. Pojavlja se strah, da bi izgubili svojo istovetnost v nerazpoznavni množici, nagnjenje posameznih skupin k temu, da prevzamejo pobudo in z vsemi, tudi nasilnimi sredstvi utrjujejo svojo premoč. Potreba po istovetnosti prihaja na dan na vseh ravneh: kulturni, jezikovni, verski in drugih. Globalizacija res lahko zmanjša razlike na področju gospodarstva, trgovine in informacij, vendar je cena, ki jo je treba plačati vedno previsoka.

5. Cerkev ostaja na podlagi svoje zgodovinske izkušnje do takšnih globalizacijskih pojavov skrajno skeptična. Ostati mora budna in zavrniti navedene odklone. Imperiji umirajo in Cerkev ima s tem izkušnje. Noben imperij tega sveta ni preživel tisoč let in človeštvo je gledalo, kako so se sesipali, včasih celo v trenutku, ko se je zdelo, da so na vrhuncu svoje moči. Cerkev je opazovala in sobivala s takšnimi imperiji, od rimskega do komunističnega. V politični filozofiji vseh svetnih vladavin je bilo moč čutiti nekakšno zavest, da so večne. To svojo trajnost so hotele doseči z vsemi, tudi najbolj nehumanimi sredstvi. Vendar so bile v skladu z zakonitostmi zemeljskih stvarnosti zapisane propadu.

6. Kakšno alternativo je mogoče predlagati sodobnim globalizacijskim procesom, da bo tudi globalizacija mogla doseči svoje legitimne cilje? Današnji človek bi se moral spraševati o svetu, ki ga vzpostavlja. Povedali smo že, da gre pri sodobni globalizaciji za svet informacij, kapitala in industrijske proizvodnje. Pri tem gre za redukcijo vseh ravni življenja zgolj na pridobitništvo. Boj za čim večjo ekonomsko uspešnost odmišlja tisto, na kar tudi moderna država tako rada pozablja: na specifičnost lokalnih kultur, na regij, bogastvo množstva jezikov, vzgojno vlogo družine, versko različnost.

Kljub vsemu moderna država na tem področju lahko pomaga: z decentralizacijo in regionalizacijo je znala pustiti prostor za kulture in celo za krajevne jezike. S pluralno organizacijo šole, z družinsko politiko je in bo še morala priznati temeljno vlogo družine v družbi. S svojo pravilno aplicirano laičnostjo (kjer je to uspela) je omogočila svobodo izbiranja in prakticiranja vere. Abstraktna globalizacija bi se torej morala presoјati in se samoocenjevati po modelu, ki ga je marsikje že dosegla sodobna država. Pri tem se nam postavi vprašanje, ali je samoomejevanje globalizacije zgolj privid ali resna možnost, ki jo je moč udejanjiti.

7. Odgovor na to vprašanje je v veliki meri odvisen od ljudi, ki so odgovorni za javno življenje. Vsekakor se zdi, da je takšno samonadzorovanje globalizacije mogoče, ker je ponekod že udejanjeno. Udejanjeno je v občestvu, ki je že stoletje globalizirano in v katerem sobivajo, še bolje, kot eno občestvo živijo skupaj občestva različnih dežel, jezikov, kultur, gospodarske in socialne ravni, popolnoma različnih in diferenciranih političnih sistemov, ne brez sporov, brez razkolov in ločitev, a navsezadnje vselej v edinosti.

Govorimo o krščanski Cerkvi. Ne govorimo samo o rimokatoliški Cerkvi, ampak o Cerkvi vseh kristjanov, ki so sicer kot Cerkev ločeni, pa vendar edini kot verujoči v Kristusa, ki jih s krstom vključuje vase. Na globalizirani obstoj in stoletno izkušnjo Kristusove Cerkve ne bi smeli gledati kot na kulturni in kulturni stranski pojav, obrobni v primerjavi z množicami, ki jih zajema globalizacija. To bi bilo preziranje rešnice in dejanskega stanja preteklega in sodobnega sveta.

Cerkev je izvedenka v človečnosti, kot je dejal II. vat. koncil. Prav tako je izvedenka tudi v globalizaciji. Najprej zato, ker jo je udejanjila, ne da bi se tega vedno zavedala. Vse od prvih binškošči, ko Peter na čelu dvanajsterih takoj dojame, da mora Kristusovo vstajenje oznaniti ne le eni skupini, temveč vsem skupinam: Rimljanom, Grkom, heleniziranim Judom, prebivalcem današnje Turčije, današnje Romunije, današnjega Magreba itd. Različnost jezikov ni bila ovira za globalizacijo oznanila. Evangelij se je takoj oznanjal v vseh takrat govorečih jezikih.

Vesoljnost evangelija pa ni nikdar postavljala pod vprašaj istovetnosti posameznih skupin znotraj celote vesoljne Cerkve. Takoj so se množili bogoslužni jeziki, prav tako prevodi Svetega pisma. Pri tem naj tudi omenimo, da so bili ti prevodi Svetega pisma mnogokrat prva pisana besedila v jezikih, ki so se do tedaj samo govorili. Krajevne Cerkve so se oprle na domače duhovnike in se z inkulturacijo zakoreninile v najrazličnejše kulture takratnega sveta.

Cerkev tako uresničuje svoje poslanstvo, ki ga more deliti z drugimi ustanovami, seveda pa jim ga tudi ne sme vsiljevati. S tem, ko ure-

sničuje svoje poslanstvo, gradi vzorec vesoljnega občestva, ki spoštuje individualnost vseh in vsakogar. Naj nas ne skrbi, da bi se v takšni celovitosti, ki prizna posebnosti vseh in vsakogar, med seboj vse nekako pomešalo. Cerkvi se je v nekem smislu posrečila globalizacija, oziroma ena vrsta globalizacije. Ta vzorec bi lahko služil tistim, ki jih zanima svetovna globalizacija in ki so včasih zaradi nje zaskrbljeni. Sicer ne gre za isti »svet«. Gre pa za iste ljudi, za iste želje, za njihovo življenje, smrt in skupno usodo.<sup>5</sup>

### 3. Poslanstvo Cerkve v globalizacijskih procesih

1. Predsednik Rimskega kluba (Club of Rome) je imenoval katoliško Cerkev »najstarejši globalizacijski institut na svetu«. Cerkev je razširjena po vsem svetu, ne glede na meje. Razširjena zato, da opravlja svoje poslanstvo za zveličanje ljudi. Združevalna vloga cerkve je še posebej vidna ob vzpostavitvi »šengenske meje«, saj vzpostavlja različne oblike sodelovanja med obmejnimi župnijami in škofijami.

Pod drugi strani skupna vera, ki jo je prišel na evropska tla oznanjat učitelj narodov predstavlja vodilo in motivacijski vir, da bi premagali nove in stare meje med državami in narodi. Vera nam vedno znova govori o bogopodobnosti ljudi. Te je deležen vsak človek, ne glede na to, na kateri strani kakršne koli meje se nahaja. V Jezusu Kristusu smo vsi ljudje postali bratje in iz Njega, ki je Odrešenik vsakega človeka, ta človek pridobi polnost lastnega dostojanstva. To dostojanstvo ni odtujljivo in pripada vsakemu človeku iz dejstva, da je človek, rojen za večnost. Cerkev je s svojim naukom temeljna združevalka ljudi, ker s svojim naukom presega človeške meje.

Ta vloga združevanja, ki jo uresničuje Cerkev, se ne nanaša samo na razdeljenosti, ki jih prinašajo institucionalne meje, pač pa še bolj na tiste meje, ki so potegnjene v srcih ljudi. Te povzročajo grenkobo, izključevanje in drugorazrednost. Evropeizacija Evrope, ki je namenjena odpravljanju meja znotraj stare celine, ne sme oblikovati novih meja, niti meja proti tretjemu svetu niti navznoter.

2. S krščanskega vidika je cena evropeizacije Evrope previsoka tudi na področju nivelizacije kulturne različnosti. Pisana preproga nacionalnih in regionalnih posebnosti, ki so zakoreninjene v stoletnih izročilih in sestavljajo edinstveno značilnost stare celine, je nadvse dragocena dobrina, ki je ne smemo prizadeti, kaj šele odpravljati. Kljub temu da je Cerkev ena in vesoljna, od vedno spoštuje in ohranja ta nacionalna in regionalna izročila, saj je opora varnosti za ljudi tam, kjer

<sup>5</sup> Prtim. J.M. Lustiger, *Cerkev izvedenka v globalizaciji*, v: *Communio* 10 (2000), 4, 301-305.

se nahajajo: znotraj lastnih kulturnih, narodnih in regionalnih posebnosti. Tudi na tem področju je treba spoštovati načelo subsidiarnosti. Sodobni človek naj ceni in razume svoje nacionalne in regionalne korenine kot temelj istovetnosti in varnosti zoper nasilje globalizacije. Nacionalna identiteta v postnacionalnem okolju terja vsakodnevno opredelitev za te korenine. Človek pa se bo seveda mogel odločiti za takšno držo le, če bo svoje nacionalne in regionalne korenine poznal in jih spoštoval. Vera in Cerkev mu pri tem pomagata, saj se evangelij inkulturira v različna okolja, čase in načine doživljanja duhovnih razsežnosti pripadnikov posamezni narodov.

Na temelju zgodovinskih, kulturnih in duhovnih vrednot bo obstala istovetnost posameznih dežel, ki se v globalizacijskih procesih združujejo v nadnacionalne strukture.

3. Vera uči, da je kraljestvo tega sveta zgolj podoba onega kraljestva, ki ga pričakujemo in ki bo človeku do konca umirilo srce in vsa njegova pričakovanja. Kdor ima pred očmi tisto kraljestvo, ki se bo dokončno šele uresničilo, ima tudi pravi smisel za velike naloge človeštva na zemlji. Samo tako je človek sposoben nase prevzeti tudi napore in odpovedi, ki jih s seboj prinašajo procesi zблиževanja narodov in držav. Kdor namreč gleda samo nase in ima te zemeljske stvarnosti za edine obstoječe stvarnosti, bo iskal zgolj lastne koristi v kratkotrajnosti tega zemeljskega veka. Ne bo pripravljen odpovedovati se tudi zgolj svojim koristim za dosego skupnih ciljev.

Noben posameznik ali skupina sama zase ne more doseči teh ciljev, pač pa le v povezovanju in sodelovanju. Vsi ljudje dobre volje bodo mogli zgraditi svet, ki bo med seboj povezan, po drugi strani pa bo sposoben spoštovati posebnosti delov, iz katerih je sestavljen.<sup>6</sup> V tem procesu ima krščanska Cerkev veliko in pomembno poslanstvo, ki je tudi odgovornost. Odgovornost zato, ker je bila ustanovljena kot družba, primerljiva vsaj na zunanjem institucionalnem področju tistim, ki se danes med seboj povezujejo v globalizacijskih procesih.

#### 4. Območna zakonodaja v globalizirani družbi, ki je Cerkev

Po II. vat. koncilu se je Cerkev po besedah papeža Pavla VI. znašla v popolnoma novem obdobju, saj so bile ponovno pretehtane pristojnosti posameznih oblastnih nivojev, kar je tudi posledica novih ekleziološko-teološko-pravnih tokov, ki pa so se še bolj uveljavili po koncilu.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Prim. C. Schönborn, *Brezmejno krščanstvo*, v: *Communio* 10 (2000), 4, 295-300.

<sup>7</sup> Prim. Pavel VI., Nagovor 17. avgusta 1966 (*Ad Christifideles coram admissos*), v: AAS 58 (1966), 801. *Iloc. A Singulari*, 20. novembra 1965 (*Ad E.mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Consilii Codici Iuris Canonici recognoscendo*), v: AAS 57 (1965), 985.

Eno izmed načel, ki je bilo ponovno uveljavljeno tudi na pravnem področju, je načelo subsidiarnosti.

#### 4.1 Pojem delne Cerkve v novem Zakoniku cerkvenega prava

Namen našega razprave je pokazati pomen območne zakonodaje za življenje posameznih delov božjega ljudstva, ki uresničujejo svojo poklicanost na določenem ozemlju, s tem da pripadajo vesoljni Cerkvi. S položajem in pomenom območne zakonodaje znotraj celovitosti kanonskoprnega reda bomo pokazali, da je mogoče ohranjati in vzpodbujati območne posebnosti, ki predstavljajo obogatitev celote in ne njenega zaviranja. Če hočejo v polnosti uresničiti svoj krščanski poklic in zaživeti polnost krščanskega življenja, morajo splošne zakone Cerkve z območno zakonodajo tako konkretizirati, da bodo ti dovolj prilagojeni potrebam dela božjega ljudstva na tem ozemlju, ki ga opredeljuje kulturno in zgodovinsko okolje, v katerem deluje vesoljna Cerkev skozi življenje delne Cerkve.

Vesoljna Cerkev se torej uresničuje, gradi, utelesi in konkretno izrazi v delnih Cerkvah, ki so ustanovljene na določenem ozemlju, oziroma sredi konkretnega dela božjega ljudstva, ki se nahaja znotraj določenega ozemlja ali kulturnega okolja.<sup>8</sup>

Da bi mogle delne Cerkve zares učinkovito predstavljati vesoljno Cerkev na kraju, kjer živijo, morejo in morajo uporabljati vsa potrebna sredstva za doseg tega cilja. Na ta način bodo delne Cerkve pripravljene prenesti evangeljsko oznanilo najprej vernikom, ki so vanje že vključeni, potem pa tudi vsem tistim, ki na določenem teritoriju evangelija še ne poznajo, da bi tako postali verniki vesoljne Cerkve.

Praden morejo te Cerkve postati »dovolj oskrbljene z lastnimi močmi in zrelostjo, imeti lastno hierarhijo, povezano z vernim ljudstvom, pa tudi dovolj sredstev, kakršna ustrezajo njihovim posebnostim in polnemu razvoju krščanskega življenja«,<sup>9</sup> morajo preiti določeno zakonito pot razvoja.

Prva faza v oblikovanju določene delne Cerkve je misijonska dejavnost, to je evangelizacija in vsaditev Cerkve v ljudstva in skupine, ka-

<sup>8</sup> »Posamezni škofje so vidno počelo in temelj edinosti v svojih delnih Cerkvah, ki so oblikovane po podobi vesoljne Cerkve. V njih in iz njih se sestoji ena in edina katoliška Cerkev...« (C 23).

»Delne Cerkve, v katerih in iz katerih se sestoji ena in edina katoliška Cerkev, so najprej škofije, katerim so, če ni razvidno kaj drugega, podobne ozemeljske prelature ali ozemeljska opatija, apostolski vikariat in apostolska prefektura, pa tudi za trajno ustanovljena apostolska administratura« (ZCP, kan. 368).

<sup>9</sup> Prim. M 6.

mor do tedaj še ni bila vsajena.<sup>10</sup> Seme božje besede mora biti vrženo v določen narod. To se potem sredi naroda razvija in zraste s pomočjo Božje milosti v drevo vere, ki živi sredi božjega ljudstva združenega v posamezno delno Cerkev. Tako vsajeno evangeljsko oznanilo daje določene sadove, ki so v skladu z okoliščinami, v katerih živi posamezna delna Cerkev. Tu mislimo na duhovne, kulturne, krajevne, klimatske, ambientalne in druge pogoje, ki povzročijo določeno kulturo naroda, v katerega se Cerkev ukorenini. Pri svojem delu mora misijonska dejavnost v Cerkvi te zunanje pogoje, v katerih živijo narodi in ljudstva, katerim prinaša evangelij, nujno upoštevati. Ne bi bilo prav, da bi prenašali v nova okolja, ki so kulturno in duhovno popolnoma različna od našega, že oblikovane modele, ki se sami po sebi ne dotikajo bistva krščanstva. Treba je vreči seme in pustiti, da se inkulturira v določeno okolje in zraste na kraju primeren način, seveda ob ohranjanju vrednot in tudi institucij, brez katerih Kristusove Cerkve ne moremo misliti.

Posledica takšne inkulturacije je, da bo evangeljsko oznanilo prečistilo kulturno in duhovno okolje, v katerega bo vrženo kot seme. Evangeljskega oznanila seveda ne sme kakorkoli prizadeti ali okrniti proces inkulturacije sredi novih okolij. Misijonska dejavnost mora biti podobna procesu Božjega učlovečenja v Kristusu.<sup>11</sup>

Krščanske skupnosti, ki mora rasti v veri obdarjena z bogastvom, ki izhaja iz kulture lastnega naroda,<sup>12</sup> se imenujejo »nove Cerkve« od trenutka, ko posedujejo določeno organsko cerkveno strukturo, čeprav še ne tudi vseh tistih elementov delne Cerkve, ki so sami po sebi potrebni za polnost krščanskega življenja kake delne Cerkve in bi izhajale iz lastnih izvirov takšne Cerkve. Zato je tu potrebna še nadaljnja pomoč vesoljne Cerkve.<sup>13</sup>

V tem vmesnem obdobju, ki teži k polnosti lastne organizacijske formacije, z lastnim krajevnim škofom, pastirjem svoje Cerkve, za takšno Cerkev odgovarja v moči svoje službe sam rimski papež, ki je pastir vseh vernikov in ima vrhovno oblast nad vsemi Cerkvami.<sup>14</sup>

Praktično je seveda nemogoče, da bi papež sam vodil posamezne delne Cerkve, ki še nimajo popolne hierarhije, zato takšne »nove Cerkve« zaupa najprej določenemu apostolskemu prefektu in pozneje, ko

<sup>10</sup> Prim. *M* 6. ZCP, kan. 788.

<sup>11</sup> »Da bi Cerkev mogla vsem ljudem ponuditi skrivnost odrešenja in življenje, ki prihaja od Boga, se mora vcepiti v vse te skupnosti, in sicer s prav istimi nagibi, s katerimi se je Kristus s svojim učlovečenjem vključil v določene družbene in kulturne razmere ljudi, med katerimi je živel« (*M* 10).

<sup>12</sup> Prim. *M* 15.

<sup>13</sup> Prim. ZCP, kan. 786.

<sup>14</sup> Prim. *Š* 2. ZCP, kan. 333.

cerkvena struktura kaže že bolj razvito obliko, apostolskemu vikarju.<sup>15</sup> Imenujejo se »apostolski«, ker svojo službo opravljajo kot papeževi vikarji. Njihova oblast je sicer redna, ker je pridružena službi sami, vendar namestniška (vicaria) - za razliko od tiste, ki pripada krajevnim škofom, ki so v svojih škofijah lastni pastirji in te vodijo kot Kristusovi namestniki in ne kot papeževi upravitelji.

Takšna situacija traja dokler se nove Cerkve organizacijsko toliko ne uredijo, da je tam mogoče vzpostaviti redno hierarhijo, s tem pa »nove Cerkve« postanejo delne Cerkve, v katerih se kaže ena in edina vesoljna katoliška Cerkev.<sup>16</sup> To se zgodi, »ko v določeni človeški skupnosti (takšna nova Cerkev) doseže del svojega namena, ko se je namreč občestvo vernikov že zakoreninilo v družbenem življenju in je do neke mere prilagojeno krajevni kulturi ter mu je lastna neka stalnost in trdnost. To pomeni, da že ima nekaj domačih duhovnikov, redovnikov in laikov, čeprav še ne dovolj, in tiste službe ter ustanove, ki so potrebne za življenje in širjenje božjega ljudstva pod vodstvom lastnega škofa.«<sup>17</sup>

*Kan. 368* na nov način opredeli delne Cerkve in tudi, katere vrste delnih Cerkva poznamo.<sup>18</sup>

Kanon je izrednega pomena, ker takoj poudari položaj delnih Cerkva, ki predstavljajo vsakdanje življenje vesoljne Kristusove Cerkve.

*In quibus et ex quibus*: vesoljna Cerkev se realizira v posamezni lokalni Cerkvi. Lokalne Cerkve namreč predstavljajo realizacijo vesoljne Cerkve v določenem delu božjega ljudstva. Delne Cerve so zato podoba, miniatura vesoljne Cerkve. Ne more obstajati drugačna vesoljna Cerkev, kot je ta, ki se uresničuje v posameznih lokalnih Cerkvah.

*Una et unica*: formula odlično rešuje skrb, ki se je pojavila na koncilu in tudi pozneje pri sestavljanju zakonika, da bi se namreč ne razbilo edinosti vesoljne Cerkve kljub njeni različnosti v posameznih lokalnih delih. V teh lokalnih delih resnično je in deluje ena vesoljna, katoliška in apostolska Cerkev.<sup>19</sup>

*Nisi aliud constet*: ima lahko dva pomena: a) obstoj druge delne Cerkve, ki se tu ne omenja: *osebna prelatura* (»solummodo in iure et

<sup>15</sup> Prim. ZCP, kan. 371, §1.

<sup>16</sup> Prim. C 23.

<sup>17</sup> M 19.

<sup>18</sup> Viri: C 23a (glede na bistvo); 26a. +ZCP, kan. 215 (ki ga odpravlja Mp. *Catholica Ecclesia*, 23. 10. 1976, ki uvaja teritorialne opatije in prelature). Mp. *De Episcoporum Muneribus*, 15. 6. 1966, III (glede na hierarhijo v delnih Cerkvah). Zgodovina teksta: *Communicationes*, (1970), 82; 86-87; (1972), 39-41; 141; (1976), 80-83; (1977), 247-248; 251; (1980), 246; 257-276; (1982), 201-204.

<sup>19</sup> Prim. ZCP, kan. 369.

ex parte equiparantur«),<sup>20</sup> *samostojen misijon* (sui iuris),<sup>21</sup> *vojaški vikariat*;<sup>22</sup> b) po drugi strani je možno, da katera od teh Cerkva ne more biti podobna škofiji, ker npr. njen pastir ni škof.

*Assimilantur*: podobnost lahko obstaja glede na dvojni kriterij: pozitivni ali negativni. Glede na nekatere elemente se te oblike organiziranja delne Cerkve modelu škofije približujejo, v drugih pa od njega oddaljujejo.

Katero so te podobne oblike, pove samo zakonsko besedilo. V besedilu ni omenjena katoliška Cerkev kot celota, prav tako ne latinska Cerkev (ratione ritus), ki se razlikuje od vzhodnih Cerkva in prav tako ne posamezne vzhodne Cerkve.<sup>23</sup>

*Kan. 369* teološko-pravno opredeli model krajevne Cerkve, ki je škofija.<sup>24</sup>

Norma je logična posledica formule »sunt imprimis« kan. 368. Kanon sumarično poda pojmovno opredelitev delne Cerkve, ki je v tem primeru škofija. Izraz »existit« postane v našem kanonu »inest et operatur«, bolj realen in konkreten. Definicija škofije kot delne Cerkve bo služila pri opredeljevanju drugih oblik, v katerih živi kaka delna Cerkev.

Pravni elementi omenjene definicije so naslednji: a) *Portio Populi Dei* predstavlja predvsem personalni vidik, skupnost vernikov; po drugi strani pa tudi teritorialni vidik;<sup>25</sup> b) *Episcopus cum cooperatione Presbyterii* pomeni, da k škofiji poleg dela božjega ljudstva spada tudi škof in prezbiterij. Brez škofa in duhovnikov torej ne more biti delne Cerkve, ki je škofija. Del božjega ljudstva lahko tudi brez škofa predstavlja obliko delne Cerkve, ki je podobna škofiji. Duhovniki v škofiji so lahko svetni ali redovni. Škof nikakor ne more mimo svojih duhovnikov. Škofija je vedno zaupana škofu, vendar ne brez sodelovanja zbora duhovnikov; c) *Ecclesiam particularem constituat* glede na pojmovanje iz kanona 368. Ne moremo govoriti o škofiji, ki bi ne bila najprej delna Cerkev, ki je v razvoju postala škofija; č) *Insit et operatur Ecclesia Catholica universalis*: v njej torej deluje in obstaja vesoljna Kristusova Cerkev. Zato je potrebno, da vesoljna avtoriteta Cerkve deluje preko in skozi delne Cerkve.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Prim. *Communicationes*, (1982), 201.

<sup>21</sup> Prim. Dekr. *Excelsium* (12. 9. 1986) in Pij XI., *Pojasnilo* (7. 9. 1929).

<sup>22</sup> Prim. Instr. *Sollemne Semper* (23. 4. 1951).

<sup>23</sup> Prim. ZCP, kan. 1.

<sup>24</sup> Viri: § 11a (tekst je v kanon prenešen dobesedno). Zgodovina teksta; *Communicationes*, (1972), 40; (1977), 251; (1980), 278-281.

<sup>25</sup> Prim. ZCP, kan. 372, § 1.

<sup>26</sup> Prim. ZCP, kan. 333, § 1.

Kot teološko obogatitev kanona bi mogli navesti naslednje: a) Opredelitev škofa kot pastirja; tudi v bibličnem pomenu; b) Škofova vodstvena funkcija je v tem, da zaupano mu čredo združuje; je vidno znamenje edinosti v škofiji; c) S pomočjo in v poslušnosti Svetemu Duhu, ki je počelo edinosti v Cerkvi; č) Škof uresničuje svoje poslanstvo v škofiji s pomočjo evangelija in evharistije. »Beseda« in »Kruh« gradita Cerkev. Besedo lahko razlagamo (razodetje), vernikom predložimo v verovanje (učenje), ukažemo (pravo). Sledi zakramentalno življenje v evharistiji, ki je temelj in vir edinosti in hrana za osebno duhovno življenje in duhovno življenje skupnosti; d) Temeljne razsežnosti vere Cerkve.

#### **4.2 Pomen območnih zakonov v novi kanonskopravni mentaliteti ter položaj škofovskih konferec v odnosu do pristojnosti krajevnih škofov na zakonodajenem področju**

1. Odnos med zakonikom in območnim pravom kaže na najbolj široko razmerje, ki je vzpostavljeno med območno zakonodajo in splošnim pravom latinske Cerkve.<sup>27</sup> Pri tem pa se na pravnem področju ustvarja pravo razmerje med vesoljno in delnimi Cerkvami. Ta odnos med splošnim in območnim pravom, med vesoljno in delnimi Cerkvami pa za umevanje nikakor ni preprosto. Kot pravi H. de Lubac, delnih Cerkva ne smemo razumeti kot sekcije bolj širokega administrativnega telesa, kot dele, ki se povezujejo z drugimi, da tako tvorijo širšo institucijo, kot so to npr. na civilnem področju različne pokrajine, ki skupaj tvorijo državo. Zaradi tega so nekateri hoteli iz cerkvenega besednjaka odpraviti besedo »škofija«, ker jih preveč spominja na starorimsko civilno upravo, kjer so bile posamezne škofije del administrativne uprave celotnega imperija.<sup>28</sup> Lahko trdimo prav nasprotno, pravi De Lubac. Krajevna Cerkev živi in deluje na določenem teritoriju in je ne moremo opredeliti kot geografski oziroma družbeni pojav, pač pa le kot »skrivnost vere«.<sup>29</sup> Njen odnos do vesoljne Cerkve lahko opredelimo le s pojmom »katolištva«. Ta pojem nas usmerja k pojmovanju Cerkve kot organske celote, ki ni razpršena in znotraj sebe diferencirana celota; Cerkev je marveč usmerjena k svojemu centru, ki je temelj njene edinosti.<sup>30</sup>

2. Ker dosežemo edinstvo božjega ljudstva znotraj Cerkve tudi po pravni poti, je potrebno, da se zakonodaja vesoljne Cerkve, ki izhaja iz

<sup>27</sup> »Kanoni tega zakonika se ozirajo le na latinsko Cerkev« (ZCP, kan. 1).

<sup>28</sup> Prim. H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971, str. 43.

<sup>29</sup> Prim. *prav tam*, 40.

<sup>30</sup> Prim. *prav tam*, 28.

njene univerzalnosti - ta prestavlja temeljni skelet celotne Cerkve - odpira območnim pravnim uredbam in njenim različnim pravnim virom. Vendar območnih zakonodaj ne smemo razumeti na ta način, kakor da bi posamezne delne Cerkve po tej poti več ne izražale ene in edine Kristusove Cerkve, kar bi se moglo zgoditi, če bi se posamezne delne Cerkve začele zapirati zgolj v svoje nacionalne okvire, v katerih se konstituirajo. Večkrat je namreč že prišlo do tega, da so mnogi zagovarjali predvsem narodno usmeritev posamezne delne Cerkve na škodo edinosti celotne Kristusove Cerkve. Takšna opredelitev pa nasprotuje že prej omenjeni živi povezavi med delno in vesoljno Cerkvijo. Verniki se morajo čutiti del enega samega božjega ljudstva, ne glede na to, kateri delni Cerkvi pripadajo in kako je tudi na pravnem področju z območno zakonodajo urejeno njihovo konkretno versko življenje. Prav območna zakonodaja, ki aktualizira v določenem prostoru in času eno samo Kristusovo Cerkev, mora vernike povezati z vesoljno Cerkvijo.

3. Kot smo dejali zgoraj, je to velika in težka, po drugi strani pa zelo občutljiva naloga, ki je zaupana tako zakonodajalcu vesoljne Cerkve kot tudi zakonodajalcem delnih Cerkva. Na ta izziv bo moč dobro odgovoriti samo s pravilno aplikacijo načela subsidiarnosti, ki ga je natančneje opredelil II. vat. koncil in kateremu smo se v tem našem delu tudi sami že posvetili. V tej zvezi naj na tem mestu omenimo le še besede papeža Pija XII.: »To, kar more storiti posamezniki, naj si ne prilašča skupnost; takšno načelo prav tako velja za manjše skupnosti v odnosu do večjih skupnosti. Vsaka socialna dejavnost je po svoji naravi subsidiarna. Ta dejavnost mora biti namreč v prid vsem članom in skupinam določene socialne ravni; mora jih podpirati in ne uničevati. Kar velja za različne socialne skupine, velja tudi za življenje Cerkve ne oziraje se na njeno hierarhično strukturiranost«. <sup>31</sup>

Če bo kanonsko pravo upoštevalo načelo subsidiarnosti, bo ne samo podpiralo harmoničen razvoj delnih Cerkva, pač pa bo tudi utrjevalo edinost vesoljne Cerkve. S tem ko je centralna oblast v Cerkvi osvobojena najrazličnejših opravil, ki jih lahko s pridom in uspešno uresničujejo nosilci hierarhične oblasti v delnih Cerkvah, se more ta posvetiti predvsem tistim opravilom, ki predstavljajo nenadomestljivo služenje vesoljni Cerkvi in njeni edinosti. V tem smislu poudarja koncil: »Ko je ta cerkveni zbor vse to dobro preudaril, obnavlja to, kar so izjavili prejšnji koncili in rimski papeži: da je namreč za obnovitev in ohranitev občestva in edinosti potrebno »ne nalagati nobenega bremena več kakor potrebne reči« (Apd 15, 28). <sup>32</sup>

<sup>31</sup> Prim. Nagovor novim kardinalom z dne 20. 2. 1946, v: AAS, 38 (1946), 144-145.

<sup>32</sup> E 18.

Aplikacija načela subsidiarnosti omogoča tudi centralni oblasti, da posreduje v delnih Cerkvah takrat, ko je to potrebno in v kolikor je potrebno. Rimski papež in škofovski zbor, ki mora biti vedno v povezavi s svojo glavo, to je rimskim papežem, imata v Cerkvi vrhovno oblast,<sup>33</sup> ki je tudi neposredna. Zato lahko posredujeta v vsakem primeru in v vsaki zadevi posameznih vernikov kakor tudi posameznih delnih Cerkva. Takšen poseg pa je v smislu načela subsidiarnosti mogoče dopustno uresničiti le takrat, kadar določen problem ne more biti uspešno rešen na nižjem nivoju in pa kadar je neprimerno, da bi se določen problem reševal znotraj in zgolj v lokalni Cerkvi sami.<sup>34</sup> Prav tako niso brez pomena viri, ki oblikujejo zakonodajo vesoljne Cerkve pri oblikovanju območne zakonodaje določene delne Cerkve.

Načelo subsidiarnosti dalje zahteva, da je splošna zakonodaja zares vir potrebne ureditve, ki jo morajo upoštevati vse delne Cerkve, po drugi strani pa pušča dovolj prostora območnim zakonodajam delnih cerkva, da na svojem področju iz te izvedejo lastno zakonodajo, ki upošteva geografsko in časovno pogojenost določene delne Cerkve. Pri tem ima posebej važno vlogo krajevna Cerkev, ki je škofija in v kateri ima krajevni škof tudi zakonodajno oblast.<sup>35</sup>

4. Na ta način pa se tudi zaklad pravnih virov vesoljne Cerkve povečuje in bogati celotno božje ljudstvo. Še posebej moramo omeniti tradicionalne pravne vire, ki izhajajo iz zakonodaje plenarnih in pokrajinskih cerkvenih zborov.<sup>36</sup> Tem v okviru, ki ga določa kanonsko-pravna zakonodaja,<sup>37</sup> pripada široko področje zakonodajne dejavnosti, ki urejuje smernice za pastoralno dejavnost, utrditev discipline v življenju božjega ljudstva in rast v veri. Tako se oblikuje zbir pravnih norm »praeter et iuxta codicem«, ki ima nadvse velik pomen. Čeprav obhajanje teh koncilov ni več tako pogosto, kot je bilo to v preteklosti, pa iz njihove dejavnosti izhajajo številne rešitve, ki niso pomembne zgolj za reševanje lokalnih problemov, pač pa imajo svojo težo tudi v medškofijskem merilu in na področju vesoljne Cerkve. Vpliv tovrstnih določb je bil še posebej velik v času nastajanja zakonika iz leta 1917.<sup>38</sup>

Zlasti po II. vat. koncilu je zelo pomembna tista zakonodaja, ki je posledica normativne dejavnosti škofovskih konferenc. Škofovske kon-

<sup>33</sup> Prim. ZCP, kan. 331 in 336.

<sup>34</sup> Prim. P. A. Bonnet, *La codificazione nel sistema delle fonti tra continuità e discontinuité*, v: F. Coccopalmerio, P.A. Bonnet, N. Pavoni (izd.), *Perché un codice nella Chiesa*, 97.

<sup>35</sup> Prim. J. T. Sawicki, *Bibliographia Synodorum particularium*, Roma S. Congr. de Sem. et Studiorum Univers., 1967.

<sup>36</sup> Prim. ZCP, kan. 439-446.

<sup>37</sup> Prim. ZCP, kan. 445.

<sup>38</sup> Prim. M. Brlek., *De momento conciliorum pro iuris Ecclesiae formatione*, v: *Antonianum*, 38 (1963), 50-86.

ference so veliko prispevale k decentralizaciji v Cerkvi, kakor jo je umeval II. vat. koncil. Zelo občutljivo področje posredništva, ki ga opravlja škofovska konferenca med vesoljno in delnimi Cerkvami - to še posebej velja za zakonodajno dejavnost - postane včasih lahko konkurenčno na eni strani v razmerju do vesoljne oblasti znotraj Cerkve, po drugi strani pa z oblastjo, ki jo imajo škofje v svojih škofijah.

Z ozirom na polemike zadnjega časa moremo trditi, da je še posebej izpostavljeno vprašanje, kakšen je pravzaprav odnos med škofovskimi konferencami in krajevnim škofom. Ta odnos prav gotovo predstavlja posebej resen problem znotraj Cerkve tako na ekleziološkem kot tudi na pravnem področju. S to problematiko so se ukvarjali tudi škofje na izrednem zasedanju škofovske konference leta 1985 in izjavili naslednje: »V svojem načinu delovanja se morajo škofovske konference zavedati svoje odgovornosti za dobro Cerkve in njene edinosti, prav tako pa tudi neodtujljive odgovornosti krajevnih škofov v odnosu do vesoljne in lastne krajevne Cerkve.«<sup>39</sup>

Čeprav so šele v začetku tega stoletja natančneje izoblikovali pojem škofovske konference posamezne narodne Cerkve in so jo pojmovali predvsem kot pastoralno pomoč pri dejavnosti posameznih krajevnih škofov,<sup>40</sup> so v posameznih deželah že v 19. stoletju delovale škofovske konference v pravem pomenu besede.<sup>41</sup> V času priprave zakonika iz leta 1983 pa se je pojavil predvsem omenjeni problem odnosa med škofovsko konferenco in krajevnim škofom.

Takšno skrb je bilo mogoče slišati že med II. vat. koncilom.<sup>42</sup> Odlok o pastirski službi škofov zato ne priznava splošne pristojnosti škofovskih konferenc, kakor gre območnim cerkvenim zborom, pač pa samo omejene pristojnosti v posameznih, točno določenih primerih.<sup>43</sup> V letih 1972-1977 so bile v času priprav za izdelavo novega zakonika umaknjene nekatere pristojnosti, ki so bile do tedaj predvidene za delo škofovskih konferenc.<sup>44</sup> Pri tem gre predvsem za krčenje pristojnosti na

<sup>39</sup> Sklepni dokument »Exeunte coetu secundo« z dne 7. 12. 1985, v: *Enchiridion Vaticanum* 9, 1805. Prav tako tudi dokument Mednarodne teološke komisije »Temi scelti di ecclesiologia« z dne 7. 10. 1985, št. 5, 2-3, v: *Enchiridion Vaticanum* 9, 1713-1719.

<sup>40</sup> Prim. ZCP 1917, kan. 292, §1-3.

<sup>41</sup> Prim. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, Bologna 1974, 15-17.

<sup>42</sup> Prim. K. Mörsdorf, *Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil 2*, Freiburg - Basel - Wien 1967, 136.

<sup>43</sup> »Sklepi škofovske konference, ki so bili sprejeti zakonito vsaj z dvetretjinsko večino glasov tistih škofov, ki imajo kot člani konference pravico odločujočega glasu, in jih je odobril apostolski sedež, dobijo obvezno pravno moč samo v tistih primerih, ko to določa obče pravo ali pa posebna odredba apostolskega sedeža, izdana po lastnem nagibu ali na prošnjo konference« (Š 38, 4).

<sup>44</sup> Prim. kan. 322-334 *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Car-*

področju nadzora posameznih delnih Cerkev,<sup>45</sup> vmešavanja v samostojnost le-teh in pristojnosti krajevnih škofov.<sup>46</sup>

5. Od tedaj naprej se je vedno bolj poudarjalo, da je škofova oblast v škofiji »de iure divino« in ne samo cerkvenopravnega izvora.<sup>47</sup> Podobno je bilo poudarjeno tudi na izrednem zasedanju škofovske konference leta 1985, kjer je bilo rečeno, da je opaziti širjenje pristojnosti škofovskih konferenc, s čimer se škofje niso strinjali,<sup>48</sup> prav tako pa tudi poudarki s strani posameznih škofov, ki so se sklicevali na božje-pravnost pristojnosti, ki jih kot krajevni škofje imajo v svojih delnih Cerkvah in so zato prepričani, da svojih pristojnosti ne morejo prenašati na druge organizme, v našem primeru na škofovsko konferenco.<sup>49</sup>

Problem pa se zaostruje tudi zato, ker novi zakonik ni najbolje rešil izvora zakonodajne oblasti, predvsem kako naj krajevni škof v polnosti uresničuje zakonodajno oblast,<sup>50</sup> saj je škofovska konferenca v marsičem pooblaščen, da za svoje območje daje za vse škofove obvezujoče odloke.

Da bi zmanjšali nastale težave, omejuje zakonik pristojnosti škofovskih konferenc le na tista področja, ki jih pravo striktno opredeli, in pravi, da »more škofovska konferenca izdati odloke le v primerih, za katere to predpisuje splošno pravo ali je to določilo posebno naročilo apostolskega sedeža ali iz lastnega nagiba ali na prošnjo same konference«.<sup>51</sup> Zakonik prav tako naroča, da »v primerih, za katero ne splošno pravo ne posebno naročilo apostolskega sedeža ni podelilo škofovski konferenci (omenjeno) oblast, ..., ostane pravica posameznega

---

*dinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatamque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum*, Libreria Editrice Vaticana 1980, 77-80.

<sup>45</sup> Prim. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali nel Codice di diritto canonico del 1983*, v: *Le Nouveau Code de Droit Canonique. Actes du V Congrès de droit canonique 1*, Ottawa 1986, 502.

<sup>46</sup> Prim. *Relatio complectens synthesim animadversionum ab em.mis atque exc.mis patribus commisionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1983, 93-98. Posebej 89: »Hoc Caput valde placet... textus prudenter tuetur potestatem singulorum episcoporum diocesanorum in propria cuiusque dioecesi« (kardinala Rosales in Palazzini).

<sup>47</sup> Prim. J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, München 1985, 56-60; P. Berglar, *Der Bischof der Weltkirche* (seit 1945), v: *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche*. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner, Köln 1986, 455-456.

<sup>48</sup> Prim. W. Kasper, *Der theologische Status der Bischofskonferenzen*, v: *Theologische Quartalschrift* 167 (1987), 4.

<sup>49</sup> Prim. *prav tam*, 2.

<sup>50</sup> Prim. ZCP, kan. 391.

<sup>51</sup> Prim. ZCP, kan. 455, §1.

krajevnega škofa neokrnjena in konferenca ali njen predsednik v imenu vseh škofov ne more ukrepati, razen če so vsi in posamezni škofje dali privolitev«. <sup>52</sup>

Da bi ne prihajalo do tega, da bi škofje ne mogli sprejeti posameznih določb škofovske konference za svoje škofije, prav tako pa tudi ne mogel sprejeti Apostolski sedež, je določeno: »Da so odloki, ... na plenarnem zasedanju veljavno sprejeti, morajo dobiti vsaj dve tretjini glasov predstojnikov, ki so člani konference in imajo odločujoč glas, obvezujočo moč pa dobijo le, ko jih pregleda apostolski sedež in so zakonito razglašeni«. Na ta način si odloki tudi pridobijo potrebno polnost iz zakonodajne oblasti. Če je nimajo iz zakonodajne oblasti škofovske konference, jo pridobijo iz moči vrhovne zakonodajne oblasti apostolskega sedeža, ki odloke potrdi. <sup>53</sup>

6. Zaradi zgoraj naštetih težav, ki so se v kanonskoprnem področju pojavile s striktno uvedbo škofovskih konferenc, pa nikakor ne pomeni, da lahko škofovske konference podcenjujemo in omalovažujemo pomen, ki ga imajo tudi na zakonodajnem področju, saj je mnogo področji, ki naj jih urejuje območno pravo, prepuščenih odločitvam posameznih škofovskih konferenc. Kakor imajo te velik vpliv navznoter v svojem lastnem področju, pa ima njihova zakonodajna dejavnost velik vpliv tudi v življenju vesoljne Cerkve.

Ugotoviti pa seveda moramo, da v luči Zakonika iz leta 1983 objektivna moč škofovskih konferenc ni tako velika, kot je bila načrtovana na samem koncilu in neposredno po koncilu. Kot smo pokazali, se danes še posebej na zakonodajnem področju - zaradi nedorečenosti pri določbah glede nosilcev zakonodajne oblasti - škofovske konference srečujejo s problemi, ki jih je treba čimprej rešiti, če nečemo, da se ta institucija nekako ne izvotli. Pri tem opozorimo na tisto, kar je zapisal J. Beyer: »Priznati moramo, da danes škofovske konference velikokrat ne naletijo na pozitiven odziv s strani krajevnih škofov, ki večkrat slabo sprejemajo preveč splošne odloke in nasvete škofovske konference, ki ji pripadajo, ker so ti slabo prilagojeni potrebam njihovih delnih Cerkva. Še manj morejo sprejeti nujno centralistično obarvane posege različnih uradov rimske kurije. Prav tako mnogi tudi slabo sprejemajo posege posebnih specializiranih komisij, ki se ukvarjajo s problemi pastore, pa čeprav so v njih predstavniki episkopata različnih dežel. Ni skrivnost, da je med škofi vedno večji odpor do takšnih posegov, prav tako pa tudi do posegov škofovskih konferenc, posebej na področju različnih oblik specializirane pastore«. <sup>54</sup>

<sup>52</sup> ZCP, kan. 455, §4.

<sup>53</sup> Prim. ZCP, kan. 455, §2.

<sup>54</sup> Prim. J. Beyer, *Fondamento ecclesiale della pastorale dell'emigrazione*, v: *Per una pas-*

7. Pravo središče decentralizacije in oblikovanja območne zakonodaje je torej lahko le krajevni škof in tisti nosilci hierarhične oblasti, ki so s tem izenačeni.<sup>55</sup>

V spremenjenem položaju, v katerem se nahajajo delne Cerkve, je torej za področje zakonodaje še posebej pomembna dejavnost krajevnega škofa,<sup>56</sup> ki jo mora izvajati, kar je posebej poudarjeno, osebno<sup>57</sup> in v mejah, ki jih opredeljuje splošno pa tudi območno pravo po določilih, ki so jih izdelale škofovske konference.

Območno pravo, ki ga oblikujejo krajevni škofje, ima velik pomen v življenju dela božjega ljudstva, ki pripada določeni škofiji.<sup>58</sup> Različne pravne tehnike, ki ustrezajo različnim problemom, ki jih morajo reševati območni zakoni, čeprav te niso vedno harmonične s tistimi, ki jih uporablja splošna zakonodaja, tej vsekakor odpirajo nove poti, ki so potrebne, da tudi vesoljna Cerkev na pravnem področju laže odgovori na izzive sodobnega časa. Prav tako velja, da tudi v območni zakonodaji, čeprav samo fragmentarno živi in deluje Božji zakon, ki oživlja pravno razsežnost vesoljne Cerkve.

8. Pri tem je zaradi namena, ki ga ima naša razprava, potrebno omeniti tudi velik pomen, ki ga imajo v zakonodajni dejavnosti delnih Cerkva škofijske sinode. Tu je in ostaja edini zakonodajalec krajevni škof.<sup>59</sup>

Zakonik iz leta 1893 je značilen po tem, da vsebuje manjše število kanonov kot zakonik iz leta 1917. Temu je botrovala želja zakonodajalca, da bi bila določena področja natančneje urejena z območno zakonodajo posameznih delnih Cerkva. Zakonik je dolžan na pravnem področju uveljavljati zavest, ki jo ima Cerkev sama o sebi. V tem primeru gre torej predvsem za učenje II. vat. koncila in papežev v pokoncilskem času, ki se trudijo, da bi Cerkev dobro odgovorila na izzive 20. stoletja, v katerem živi in deluje.

9. II. vaticanski koncil se je močno trudil tudi za pluralizem znotraj vesoljne Cerkve, ki naj se uveljavi predvsem v večji izraznosti posameznih delnih Cerkva. To pa pomeni, da je bil na novo odkrit pomen območnih zakonodaj in tistih pravnih virov, ki te pogojujejo. Območna zakonodaja pa je lahko v določenem primeru splošni zakonodaji kon-

---

*torale dei migranti*. Contributi in occasione del 75° della morte di Mons. G.B. Scalabrini, Roma, Direzione generale missionaria Scalabriniani, 1980, 140.

<sup>55</sup> Prim. ZCP, kan. 368 in 381, §2.

<sup>56</sup> Prim. ZCP, kan. 391, §1.

<sup>57</sup> Prim. ZCP, kan. 391, §2.

<sup>58</sup> Prim. ZCP, kan. 369.

<sup>59</sup> »Edini zakonodajalec na škofijski sinodi je krajevni škof, drugi člani sinode imajo le posvetovalen glas; samo on podpisuje sinodalne izjave in odloke, ki se lahko objavijo le z njegovo oblastjo« (ZCP, kan. 466).

kurenčna; ta jo zato potrdi, da ne pride do razhajanja med splošnimi in posebnimi zakoni, lahko pa se območna zakonodaja v splošno le vključuje. Gotovo območna zakonodaja tvori bogato pravno zakladnico za vesoljno Cerkev, predvsem če pomaga oblikovati splošno zakonodajo.

Nepogrešljivost območne zakonodaje moremo opravičiti tudi z dejstvom, da se v tej kaže različnost, ki jo v življenje Cerkve prinaša drugačnost kultur in konkretnih razmer, v katerih živijo delne Cerkve, ki tvorijo vesoljno Cerkev, s tem pa tudi tisto edinstvo, ki jo izraža splošno pravo Cerkve, v katerem se zrcali Božje pravo. Območno pravo torej predstavlja določen »specificum« na pravnem področju in tudi na področju ustvarjanja edinstva vesoljne Cerkve. Kakor delne in tudi lokalne Cerkve predstavljajo utelešenje vesoljne Cerkve na določenem območju, prav tako predstavlja na pravnem področju območno pravo realizacijo in utelešenje splošne zakonodaje na tem istem področju.

Uresničenje območne zakonodaje, ki predstavlja utelešnje pravne specifičnosti določene delne Cerkve, nam daje tisto, po čemer je treba vedno hrepeneti znotraj vesoljne Cerkve, namreč »različnost v edinstvi«.<sup>60</sup>

Kakor smo pokazali gre prav na pravnem področju za poseben odnos med vesoljno in delnimi Cerkvami. Mnogokje območno pravo še ni izdelano in predstavlja resen izziv in nalogo za posamezne krajevne Cerkve. Pri tem delu mora biti v pomoč splošno pravo, ki pomaga umevati duha tiste cerkvene zakonodaje, ki ima svoj temelj v Božjem pravu in ki mora biti zato prisotna v vsaki območni zakonodaji kljub različnostim, ki jih pogojujejo specifičnosti življenja posamezne delne Cerkve. Po drugi strani pa mora biti splošno pravo odprto za različnosti posameznih območij, v katerih se na svojstven način uteleša ena Kristusova Cerkev. Tako postaja Zakonik cerkvenega prava, ki mora vsebovati tisto, kar je zares nujno potrebno za življenje vesoljne Cerkve na pravnem področju, je tisti center, okrog katerega se bodo oblikovale posamezne območne zakonodaje, ki pa morajo biti same v sebi sposobne izpričati duha edinstva v eni sami Kristusovi Cerkvi.

<sup>60</sup> »Zborna enota se kaže tudi v medsebojnih odnosih posameznih škofov z delnimi Cerkvami in vesoljno Cerkvijo. Rimski škof je kot Petrov naslednik trajno ter vidno počelo in temelj edinstva tako škofov kakor množice vernikov. Posamezni škofje pa so vidno počelo in temelj edinstva v svojih delnih Cerkvah, ki so oblikovane po podobi vesoljne Cerkve. V njih in iz njih sestoji ena in edina katoliška Cerkev. Zato posamezni škofje predstavljajo vsak svojo Cerkev, vsi skupaj s papežem pa predstavljajo vso Cerkev, povezani v miru, ljubezni in edinstvi«. »Božja previdnost je hotela, da so se razne Cerkve, ki so jih apostoli in njihovi nasledniki ustanovili na raznih krajih, sčasoma združile v več organsko povezanih skupnosti. Te imajo svojo disciplino, svoje bogoslužne navade, svojo bogoslovno in duhovno dediščino, ne da bi s tem kršile edinstvo vere in enotno božjo ureditev vesoljne Cerkve« (C 23, 1 in 4).

Ko govorimo o odnosu vesoljne Cerkve do delnih Cerkva, bi v spremenjenem besednjaku današnjega sveta lahko govorili o globalizirani stvarnosti, ki je v odnosu do regionalnih posebnosti posameznih delov globalizirane družbe. Kakor ima celota, se pravi globalizirana družba, svoje legitimne cilje, tako imajo regije pravico ohranjati in živeti svoje posebnosti, ki ne pomenijo razbijanje celote, pač pa njeno obogatitev.

## **Zaključek**

Globalizacija, kot smo ji priča v sodobnem svetu, izhaja iz načel, ki so, načelno vzeto, krščanstvu tuja. Gibalo sodobne globalizacije je namreč predvsem v ekonomsko-organizacijskih koristih posameznikov, ki so uspeli povezati med seboj različne regije in s tem ekonomski potencial, ki ga te premorejo. Nasprotno je bil glavni povezovalni vir krščanskih Cerkva kakovostna vsebina oznanila, ki so ga apostoli prejeli od Kristusa in so ga razširili po vsem svetu. Sodobna globalizacija gradi svetni imperij, ki se ima vedno bolj za nepremagljivega in dokončnega. S tem zapada v prastaro skušnjavo vseh imperijev tega sveta, namreč v prepričanje, da je dokončen in da se more obraniti s sredstvi, ki so mu na razpolago. Ta so velikokrat usmerjena proti posamezniku in njegovemu dostojanstvu. Cerkev je zato dolžna biti zelo pozorna, kaj se v sodobnem svetu dogaja. Ima namreč dvatisočletno izkušnjo z različnimi imperiji tega sveta, ki so vsi po vrsti propadli kot vse zemeljske stvarnosti. Nobena stvar na tem svetu ni večna in tudi institucije, ki jih v življenje prikličo človek, ne.

Če smo v sodobnem svetu priče globalizacijskim procesom, ki so marsikje v polnem teku, drugje še bolj na začetku, je treba paziti, da bodo ti izhajali in takšnih osnov, da ne bodo rušili tistega, kar bi morali pravzaprav graditi. Povezovanje narodov, držav in drugih subjektov mora biti zato postavljeno na sistem vrednot in ne zgolj na pridobitništvo. Skupna pravila, ki urejujejo življenje v takšnih globaliziranih institucijah ne smejo biti sama sebi namen, pač pa morajo služiti pozitivnemu poslanstvu, ki ga takšne združbe imajo. Se pravi služiti morajo kakovosti in ne zgolj pridobitništvu. Pri tem morajo ohranjati kulturno, jezikovno, narodnostno in versko bogastvo posameznih regij, ki se med seboj povezujejo. Posebnosti regij namreč ne pomenijo slabitev globaliziranih celot pač pa njihovo obogatitev.

S procesom globalizacije se je Cerkev srečala že na začetku svojega delovanja. Ni bilo malo trenj med posameznimi delnimi Cerkvami in vesoljno Cerkvijo. Vendar je Cerkev te napetosti premagala ne predvsem s pomočjo institucionalno-pravnih rešitev pač pa predvsem s pomočjo vsebin, ki jih je prinašala svetu. Cerkev ni zgolj institucija, pač pa

je teološko vzeto Kristusovo skrivnostno telo. Kristus povezuje vse dele v eno samo in svojo Cerkev. Vedno, kadar se je Cerkev držala predvsem tega izhodišča, je znala premagovati razlike, ki so se pojavile v njenih posameznih delih. To pa je tudi tisto, kar more Cerkev, kot najstarejša globalizirana družba sodobnega sveta prinesiti v nove povezovalne procese. Povedati more, da so važne predvsem vsebine, ki presegajo zgolj pridobitništvo, s katerim so mnogi zamenjali prave vsebine globalizacijskih procesov. Če se bo sodobni svet vedno znova vračal k vrednostnim koreninam, bo znal rešiti napetosti, ki se ustvarjajo znotraj novega sveta, ki ga tudi z globalizacijskimi procesi vzpostavljamo kot nov način svetovnega sobivanja vseh ljudi dobre volje. Globalizacija ni nujno nekaj slabega in ni nujno nekaj dobrega. Uspeh tega procesa je temljno odvisno od vsebin, ki jih bomo vanj položili, prav tako pa tudi od načinov, s katerimi bomo dosegali zastavljene cilje.

**Povzetek: Borut Košir, *Vesoljna Cerkev kot primer globaliziranega pravnega reda***

Krščanska Cerkev je najstarejša globalizirana družba sodobnega sveta. S problemi, s katerimi se srečuje sodobni proces povezovanja narodov, držav in različnih kultur, se je Cerkev srečevala na začetku svojega obstoja. Te je reševala predvsem z vsebino svojega poslanstva, se pravi s poslanstvom oznanjevanja evangelija, ki ga je dobila od svojega ustanovitelja. Pri tem je znala ceniti različnost regionalnih posebnosti, ki so vstopale v vesoljno Cerkev. Tudi kot pravni sistem je Cerkev znamenje harmonije med vesoljnimi pravili za njeno delovanje in območnimi zakoni, ki oblikujejo delovanje posameznih delnih Cerkv. V naši razpravi smo pokazali globalizacijo v njenih dobrih in slabih razsežnostih. Potem ko smo razložili pravni odnos med vesoljno in delnimi Cerkvami, ki temelji na kakovosti vsebin, smo ta vzorec predstavili kot eno izmed možnosti za rešitev številni težav, ki jih doživlja sodobna družba v globalizacijskih procesih.

*Ključne besede:* pravni red, vesoljna Cerkev, globalizacija, hierarhija, organska družba, kapitalizem, pragmatizem, vrednote, trgovina, globalizacijski proces, šengenske meje, evropska kultura, narod, jezik

**Summary: Borut Košir, *Universal Church as Example of Globalized Legal Order***

The Christian Church is the oldest globalized society of the modern world. The problems encountered by the modern process of connecting nations, states and different cultures were encountered by the Church at its beginnings. It solved them primarily by the contents of its mission

of preaching the Gospel it had received from its founder. In this process it was able to appreciate the different regional peculiarities entering the universal Church. Also with regard to the legal system, the Church is a sign of harmony between the universal regulations of its activity and the regional laws governing the activity of single local Churches. The article tries to show the good and the bad dimensions of globalization. After having explained the legal relation between the universal Church and the local Churches based on the quality of the contents, this pattern is presented as one of the possibilities to solve the numerous difficulties experienced by the modern society in globalization processes.

*Key words:* legal order, universal Church, globalization, hierarchy, organic society, capitalism, pragmatism, values, commerce, globalization process, Schengen borders, European culture, nation, language



Drago K. Ocvirk

## Krči islama zaradi globalizacije

Človeštvo pozna od pradavnine povezovanje, mešanje in medsebojno vplivanje. Vsaka velika verstva so se širila in na nekem območju povezala ljudstva v določeno civilizacijo. Vsaka civilizacija je imela do nedavna svoje središče in meje, srečevanje med različnimi civilizacijami pa je šele s prebojem Evrope s svojih ozemelj v druge civilizacijske svetove dobile nove razsežnosti ... To je v zadnjih desetletjih pripeljalo do tega, kar imenujemo globalizacija v dvojnem pomenu: poenotenje sveta zaradi tehničnih sredstev in prevlada neoliberalnega gospodarskega sistema in njegove ideologije.<sup>1</sup>

Tako smo prav sedaj na prehodu s planeta zaprtih civilizacij v zaprt svet: »začela se je doba zaprtega sveta« (Valery). Ni namreč več kaj odkriti, prišli smo do zadnjih meja sveta, obenem pa sta se prostor in čas tako skrčila, da je svet postal s potovanji in mediji dostopen »vsem«. Potrženje, enotni politični standardi in omreženje sveta se napajajo iz zahodnih vrednot in te vrednote se širijo na druga civilizacijska območja. Globalizacijski učinki so zaradi tega na posameznih območjih razkrajalni: uničujejo lokalno gospodarstvo in z njim povezana znanja in tehnologije, tradicionalne oblike oblasti nadomešča demokratični individualizem, elektronski mediji uvajajo vrsto holywoodskih vrednot, idealov in idolov. Zato so reakcije posameznih civilizacijskih dejavnikov na globalizacijske tokove ne le kooperativne, marveč tudi obrambne in celo napadalne. Človeštvo je tako v celoti in še zlasti v posameznih civilizacijskih območjih v krčih, porodnih in/ali smrtnih.

V takšnih krčih je tudi islam. Ker islam nima kakšnega razpoznavnega predstavnika (kot npr. katoliška Cerkev papeža in škofovski

<sup>1</sup> Ker ima globalizacija več razsežnosti, uporabljajo v anglosaksonskem svetu dva izraza: *globalism* in *globalization*. *Globalizem* ali *mondialisation* po francosko se nanaša na poenotenje in povezanost sveta, kar je omogočil razvoj tehnike. Izraz *globalization* pa v glavnem označuje prevlado neoliberalnega gospodarskega sistema v svetu po padcu berlinskega zidu in z njim neoliberalne ideologije, ki celotno osebno in družbeno življenje podreja tržnim zakonitostim. Ker v slovenščini še nisem zasledil teh nians, oz. ni zanje več izrazov, bom uporabljal besedo globalizacija večpomensko. Prim. E. Morin, T. Xuan Thuan idr., *Donner une âme à la mondialisation*, Albin Michel, Pariz 2003, 20.

<sup>2</sup> Razne vidike razmerja med islamom in globalizacijo osvetli delo: A. Mohammadi (ed.), *Islam Encountering Globalization*, Routledge, London 2002.

zbor), bom najprej predstavil nekatere vidike Organizacije islamske konference v globaliziranem svetu, nato pa bom soočil islamski vrednostni sistem s sistemom, ki ga nosi globalizacija.<sup>2</sup>

## 1. Organizacija islamske konference

Kakor je raznolika naša civilizacija, tako je tudi islamska. Čeprav deli islamska doktrina svet na dvoje: na eni strani je »hiša islama« (Dar al-Islam), obdana z »deželami premirja« (Dar al-sulh), na drugi strani pa »kraj vojne« (Dar al-harb), je ta delitev danes bolj fikcija kot kaj drugega. Toda fikcija, ki vendarle tudi usmerja pogled in vrednotenje sveta navadnih, miroljubnih muslimanov, pri islamistih pa je eno od gibal njihove dejavnosti.<sup>3</sup> Islam je danes razširjen po vsem svetu in zato lahko govorimo le o različnih islamih, ki so po eni strani vezani na posamezna kulturna okolja, po drugi strani pa so to tokovi, ki so navzoči le v nekaterih delih islama ali pa povsod. Ves ta enoten-raznolik islamski svet prodira v vse druge svetove našega planeta. »Kajti če muslimani širijo svojo religijo, razširjajo tudi svoje delitve. Danes so npr. šiiti večina v Iranu, Iraku, Azarbejdžanu in Bahreinu; predstavljajo četrtno indijskih muslimanov in šestino pakistanskih. Izmaeliti nizariti so veliki poslovneži, ki imajo v posesti ali nadzorujejo številne družbe v Evropi ali Ameriki, tako da so upoštevanja vredna gospodarska sila. Štiri milijone pripadnikov je razpršenih po vsem planetu.«<sup>4</sup>

V tej raznolikosti, ki sem jo komajda nakazal, je najbolj vidna organizirana enotnost islamskega sveta/svetov v Organizaciji islamske konference (OIK).<sup>5</sup> To sestavlja 57 držav od Indonezije na vzhodu do Maroka na zahodu, Albanije na severu in Mozambika na jugu. Albanija, Turčija in Indonezija so relativno demokratične, drugod so avtoritarni režimi, spet drugod islamistične diktature. Čeprav nekatere od članic Islamske konference podpirajo terorizem, se Konferenca javno zavzema, da bi odgovorila na nekatere nove izzive, kot so: »terorizem, človekove pravice, odnosi med civilizacijami, varovanje okolja, varnost malih ne-jedrskih držav, vzpostavitev skupnega islamskega trga idr.«<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Prim. L. Fritsch, *Islam: foi et loi. Connaître et comprendre l'islam*, Pocket, Pariz 2002, 155-156.

<sup>4</sup> L. Fritsch, *n. d.*, 167.

<sup>5</sup> Prim. M. El-Sayed Selim, *Globalization, Multi-lateralizem and the Islamic World*, v: <http://www.islamonline.net/english/Contemporary/2003/01/Article01.shtml> (22. april 2003). Skladno z ustanovno listino (8. člen) Organizacija islamske konference lahko postane njena članica država, ki se ima za islamsko. Kako si kakšna država zasluži ta naziv, ni določeno. Od evropskih držav je članica te Konference Albanija, Bosna in Hercegovina pa opazovalka. Prim. <http://www.oic-oci.org/> (22. april 2003).

<sup>6</sup> M. El-Sayed Selim, *n. d.*

OIK je odločno obsodila terorizem in julija 1999 sprejela *Dogovor OIK za boj proti mednarodnemu terorizmu*. Pri tem pa ne vrže v isti koš terorizma in različnih osvobodilnih gibanj. Že leta 1990 je OIK izdelala *Kairsko deklaracijo o človekovih pravicah v islamu*, ker vsebuje *Splošna deklaracija o človekovih pravicah* iz leta 1948 po muslimanskem razumevanju človeka nekatere elemente, ki so v nasprotju z islamom. K temu vprašanju se bomo vrnili v drugem delu razprave, saj je to eno od področij, kjer se zahodna civilizacija in islam vsaj zaenkrat nespravljivo razlikujeta. V zvezi z dialogom med civilizacijami je OIK izdelala *Teheransko izjavo* (1997), v kateri poudari potrebo po takšnem dialogu in predstavi islamski pogled na tak dialog in vprašanja, ki naj bi jih v njem obravnavali.

Ko pogledamo razne izjave OIK, ugotovimo, da se veliko ukvarja s širjenjem islama. Ob branju njenih dokumentov, ima človek najprej vtis, da gre za ustanovo, podobno Svetemu sedežu. Vendar je med njima velika razlika. Medtem ko Sveti sedež predstavlja papeža in vodstvene strukture Cerkve, pa OIK sestavlja 57 držav s pretežno muslimanskim prebivalstvom, a so povsod, razen v Savdski Arabiji, tudi drugače verujoči državljani. Ti tako prek »svoje« islamske države podpirajo širjenje islama, marsikje celo zatiranje nemuslimanov.<sup>7</sup>

Naj to islamsko usmeritev OIK ponazorim z dvema primeroma.

Resolucija (1/29 - MM) *O varovanju pravic islamskih skupnosti in manjšin v državah nečlanicah* OIK je bila sprejeta v Kartumu (Sudan) junija 2002. V točki 7. beremo: »OIK roti članice, naj uskladijo napore pri usposabljanju sposobnih delavcev, ki bodo mogli izvajati naloge islamske dave (klica = misijonstva) med islamskimi skupnostmi in manjšinami v različnih deželah sveta. Med temi delavci morajo biti tudi usposobljene ženske. Treba je izdati vzgojno-izobraževalne knjige, ki naj v strnjeni obliki govorijo o islamu, prav tako tudi druge publikacije ali avdio-vizualna sredstva. Vse naj bo skrbno prevedeno v jezike dežel, kjer te islamske skupnosti in manjšine živijo.«<sup>8</sup>

Drug primer islamske zaznamovanosti delovanja OIK je resolucija št. 1/5 inf (COMIAC) *O obveščevalni strategiji islamskih držav*. Ta je bila sprejeta v Dakarju (Senegal) leta 1996. »Informativna strategija islamskih držav stoji na dveh stebrih. Prvi je sveti Koran, razodet Mohamedu, preroku islama - mir in blagoslov nad njim - da bi vodil ljudi na pravo pot, jim pomagal organizirati njihovo življenje in postaviti njihove skupnosti na temeljih, na katerih bodo sposobni ohranjati svoje dostojanstvo in zagotavljati svoje blagostanje in napredek. 'Pismo, ki smo ti ga razodeli zato, da lahko popelješ človeštvo iz teme v

<sup>7</sup> Prim. J.-M. Billioud, *Histoire des chrétiens d'Orient*, L. Harmattan, Pariz 1995.

<sup>8</sup> <http://www.oic-oci.org/> (22. april 2003).

svetlobo.' (...) Drugi temelj so duhovne, zgodovinske in civilizacijske vezi, ki povezujejo ljudstvo islamske ume (svetovne skupnosti).« Televizija mora med drugim »pripraviti islamske programe za otroke tako, da se bo v njihovih glavah razvijala islamska zavest in se utrjevali temelji prave religije«. Radio pa mora med drugim »okrepiti islamsko davo (klic k islamu) tako, da poveča proizvodnjo in izmenjuje programe v sodelovanju z ISBO (radijska organizacija islamskih držav). Vse to zato, da bi muslimane obvaroval pred zavajajočimi ideologijami in tokovi, ki prihajajo od zunaj in ogrožajo islamsko identiteto in odvrtačajo posameznega muslimana od njegovih izvirnih korenin.«<sup>9</sup>

Islam je skupni imenovalec OIK, ki je sicer zelo heterogena organizacija. Zato tudi ne preseneča, da ni na drugih področjih kaj prida učinkovita. Mohammad El-Sayed Selim ugotavlja, da OIK ne zavrača globalizacije, ampak ji skuša dati islamsko vsebino. »Članicam OIK ni uspelo sprejeti skupnega stališča do vprašanj, ki jih je ustvarila nova globalna hegemonija. Čeprav ima večina od njih ta vprašanja za krivična, se jim podreja.« Zaradi nesloge, pomanjkanja denarja, brez osrednjega vodilnega organa in sankcij za kršitelje ustanovne listine OIK ta organizacija pač ne more biti učinkovita. Šestina človeštva je v OIK, med njimi najbogatejše in najrevnejše države sveta, veliki prepadi med revnimi in bogatimi so tudi v posameznih državah. Islamisti, na oblasti ali v opoziciji, politični ali teroristični, so uspešni v prvi vrsti zato, ker šibajo te nevdružne politične in socialne razmere v islamskih državah samih.<sup>10</sup> Sohail H. Hashmi dokazuje, da je »sodoben islamski upor prav toliko proti notranjim demonom kot proti 'Velikemu Satanu'.«<sup>11</sup>

Priznani poznavalec islama Bruno Etienne, ki je napisal zadnje delo zgolj v bran islama, je proti koncu knjige vendarle v zadregi, ko poskuša razložiti pojav bin Ladna in Al-Kaide. Priznati mora, da so v dejavnost te teroristične organizacije vpletene številne »ugledne« islamske ustanove in države. »Al Kaida ne novači revnih in pozabljenih, ampak izšolane in inženirje. Usklajuje zelo različne skupine in 'državne' službe, ki ne morejo zanikati svoje občasne pomoči. Pazimo, da se ne bi osredotočili samo na Osama bin Ladna, kajti ta sistem nima le enega samega voditelja in prezrli bi delovanje ogromnega holdinga bin Ladnove družine. Tudi ne bi ničesar razumeli glede plemensko

<sup>9</sup> Prim. <http://www.oic-oci.org/> (22. april 2003).

<sup>10</sup> Prim. I. Ramonet, *Plus qu'une religion, v: Islam contre Islam, Manières de voir* 64 (julij-avgust 2002), 6-7; A. Lamchichi, *Géopolitique de l'islamisme*, L'Harmattan, Pariz 2001.

<sup>11</sup> S. H. Hashmi, *Pluralism and International Society*, v: S. H. Hasmi (ed.), *Islamic Political Ethics. Civil Society, Pluralism, and Conflict*, Princeton University Press, Princeton 2002, 170.

razvejanega sistema, ki je značilen za povezavo med plemenom Bani Sa'udi in vahabitsko sekto. Najbolj pa bi podcenili dejstvo, da vsa 'islamistačna' gibanja financirajo Savdska Arabija, Svetovna islamska liga, Islamska banka in Svetovna islamska konferenca, komite al-Qods za osvoboditev Jeruzalema, in ne pozabimo lažnih nevladnih organizacij in verskih ter karitativnih ustanov.«<sup>12</sup>

## 2. Razlogi za zavračanje Zahoda

Po razpadu Otomanskega cesarstva se je arabsko-islamski svet začel posodablјati in prilagajati zahodnim merilom. Vse to iz različnih razlogov ni dalo zelenih sadov in ko so bile izčrpane vse možnosti politične obnove s sekularnimi sredstvi in ideologijami, so razni imami, mule, hodže idr. glasniki islama začeli v 80-tih letih prejšnjega stoletja klicati nazaj k izvirom, t.j. k islamu. B. Etienne pravi, da je »'islamizem' politična raba islama. Tako ga uporabljajo protestniki, ki vidijo v modernosti napad na svojo narodno in versko identiteto.«<sup>13</sup> Med vsemi različnimi tokovi v islamskem svetu so za nas najbolj zanimivi prav islamisti, tako zaradi prizadevanj (nemalokrat nasilnih in terorističnih), da bi v imenu islama reformirali islamske dežele, kakor tudi zaradi njihovega bojevitega zavračanja zahodnih vrednot, na katerih temeljita tako gospodarska neoliberalna globalizacija kot kulturna globalizacija z močno sekularizacijsko in individualistično noto.

Islamisti zamerijo Zahodu dvojna merila. Zahod namreč zlahka pogleda skozi prste državam, ki so zanj strateško pomembne, ko gre za kršenje človekovih pravic ipd., manj simpatične države (Irak, Iran, Sudan idr.) pa politično, ekonomsko ... vojaško kaznuje.

Tako je npr. z vidika človekovih pravic absurdno, da ZDA ščitijo savdski režim, ki je med najbolj nazadnjaškimi in po svetu širi vahabizem, vrsto islama, ki je zagotovo najbolj sovražen tako do Zahoda kot do zmernih islamskih režimov. Pisatelj in mislec Abdelwahab Meddeb, sam musliman, pokaže v delu *Bolezen islama*, na skladnost med ameriškim načinom življenja in savskim fundamentalizmom. »Savdska Arabija je pristno prozahodna v svojih zavezah, globoko amerikanizirana v videzu svojih mest, hkrati pa propagira nek islam, ki ni več tradicionalen, ampak takega, ki je šel skozi shujševalne kure in iz njih prišel slabokrven in debilen. Tak islam, ki nanovo utemeljuje svoje verovanje na zanikanju civilizacije, ki jo je ustvaril. (...) Savdsko Arabijo navajam zato, ker so njeni prebivalci in voditelji v globokem protislovju. Čeprav se ponašajo z zahodnim zavezništvom in hočejo uživati *pax*

<sup>12</sup> B. Etienne, *Islam, les questions qui fâchent*, Bayard, Pariz 2003, 146.

<sup>13</sup> B. Etienne, n. d., 87.

*americana*, pa niso prenehali podžigati državljskih vojn, ki grozijo vsemu islamskemu svetu. Ti so financirali, podpirali, obnovili zamisel o vrnitvi k čisti črki, k njeni dosledni rabi. Ti isti prisegajo na koransko pravo po črki do te mere, da hočejo uveljaviti uporabo telesnih kazni, ki jih zahteva Koran.«<sup>14</sup>

Lahko bi rekli, da se razmerja med ZDA in Savdsko Arabijo razvijajo v logiki postmoderne, kjer pač ni več skupnih meril in vrednot in vlada kulturni relativizem z izgovorom: »Imamo pač različne kulture in to je treba spoštovati!« Vendar pa ima islamsko zavračanje Zahoda še globlje korenine kot očitek dvojnih meril.

Te korenine so povezane z logiko moderne in njeno najpomembnejšo politično iznajdbo: nacionalno državo. Zahod se namreč razlikuje od ostalega sveta po nacionalni državi,<sup>15</sup> ki je postala okvir za demokracijo.<sup>16</sup> Islamisti vseh vrst pa vidijo v nacionalni državi hudičevo iznajdbo, s katero hoče uničiti *umo*, enotno svetovno islamsko skupnost. Sami namreč sanjajo o eni sami in enotni državi. Ta bi zajela vse muslimane in bi bila vsa *uma* pod eno samo oblastjo, ki bi v vsem sledila Koranu, haditu in šariji. »Takrat bi imeli čisto politiko in poštene ter iskrene politike, ki si resnično prizadevajo za blaginjo vseh, ne pa tistih, ki samo lažejo, kradejo, so podkupljivi, gledajo le na svoje interese itd. Menim, da bi v tem smislu morala imeti džamija vodilno vlogo, ker je to kraj, kjer se ukazuje dobro in odvrača od zla,« razmišlja dr. Šukri H. Ramić v Novih horizontih.<sup>17</sup>

Razmerja med nacionalnim, teritorialno državo in islamom so danes v islamski politični misli zelo zapletena. Zaradi večje preglednosti jih lahko strnemo v tri skupine.

Prva in manjšinska skupina priznava teritorialno državo in se nagiba k večji ali manjši sekularnosti (Turčija, Albanija).

Druga skupina, »islamski internacionalisti«, sicer sprejema več islamskih držav, a pod pogojem, da se uskladi vsakdanje življenje z islamskimi načeli in da je nad posameznimi islamskimi državami vsa *uma*, do katere ima vsaka država določene dolžnosti. (To bi lahko primerjali razmerju med krajevnimi Cerkvami in vesoljno Cerkvijo, le da gre pri islamu za države in ne škofije kot verske enote). Nekaj tega poskuša uresničiti OIK.

Tretja skupina, »islamski kozmopoliti«, so najbolj glasni in jih najdemo med fundamentalisti. Zanje nacionalna država krši koransko etiko

<sup>14</sup> A. Meddeb, *La maladie de l'islam*, Seuil, Pariz 2002, 50-52.

<sup>15</sup> Prim. R. Scruton, *The West and the Rest. Globalization and the Terrorist Threat*, Continuum, New York 2002.

<sup>16</sup> Prim. P. Manent, *Cours familiers de philosophie politique*, Fayard, Pariz 2001.

<sup>17</sup> <http://www.novihorizonti.com/tekst.asp?ArtikalID=576>, (6. januar 2003).

in univerzalnost in je ostanek evropskega imperializma, s katerim se poskuša spodkopavati moč islamske ume. Abu al-A'la Mawdudi, ustanovitelj najpomembnejše islamske stranke v južni Aziji, se je na teh izhodiščih odločno boril proti ustanovitvi Pakistana v 40. letih 20. stoletja. Trideset let kasneje je ajatola Homeini označil teritorialno državo za »izdelek pomanjkljivega človeškega razuma«. Čeprav sta potem oba v resnici sprejela nacionalno državo in jo vodila, sta imela to za začasno rešitev in ostala pri svojih idealih.<sup>18</sup>

Bernard Lewis je v delu *Kaj je šlo narobe?* zapisal: »Misel, da je lahko kakšna skupnost, kakšna dejavnost, kakšen del človeškega življenja v kakršnem koli pomenu zunaj območja verskega zakona in jurisdikcije, je tuja islamski misli. Ni npr. razlike med kanonskim in civilnim pravom, med cerkvenim in državnim, ki je tako pomembna v krščanski zgodovini. Le en sam zakon je, šarija, ki je za muslimane božjega izvora in ureja vse vidike človeškega življenja: civilne, tržne, kriminalne, ustavne kakor tudi bolj specifično verske, v omejenem krščanskem pomenu.« V tem smislu je islamska vera-družba-politika eno: opraviti imamo s čisto teokracijo, ko vlada Bog, edini zakonodajalec. Ibn Qutayba pove to slikovito: »Islam, vodja in ljudstvo so kakor šotorsko krilo, drog, vrvi in klini. Krilo je islam, drog je vodja, vrvi in klini so ljudstvo. Drug brez drugega ne morejo uspeti.«<sup>19</sup>

Do večjega zavračanja zahodnih struktur ter družbenih in medosebnih odnosov je prišlo sredi 19. stoletja, ko so predhodniki mladoturkov hoteli rešiti Otomansko cesarstvo z modernizacijo po evropskem zgledu. Islam je v preteklosti sicer veliko prispeval k enakosti med ljudmi, vendar pa ostajajo po božjih odredbah tri osnovne neenakosti: med gospodarjem in sužnjem, moškim in žensko, vernikom in nevernikom.<sup>20</sup> Angleži so leta 1857 dosegli, da je sultan prepovedal trgovanje s črnimi sužnji po vsem cesarstvu, razen v Hidžazu. Jemen in Savdska Arabija sta suženjstvo ukinila šele leta 1962. Že prej se je začel proces za enakost kristjanov in judov pod muslimani in dhimijski sistem<sup>21</sup> je bil polagoma ukinjen. Najteže je šlo in še gre z ženskami. Tu se zadeve marsikje premikajo počasi ali še to ne. To trojno spremembo v Otomanskem cesarstvu omenjam zato, ker je sprožila na arabskem polotoku džihad (sveto vojno) proti Turkom, ki so bili razglašeni za nevernike.

Krči, ki danes pretresajo islam, niso toliko posledica globalizacije, kakor zaradi modernih vrednot, ki jih je globalizacija v glavnem le

<sup>18</sup> S. H. Hashmi, *n. d.*, 157-158.

<sup>19</sup> B. Lewis, *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, Perennial, New York 2003, 101.

<sup>20</sup> Prim. B. Lewis, *n. d.*, 82-95.

<sup>21</sup> Prim. B. Ye'or, *Islam and Dhimmitude. Where Civilizations Collide*, Fairleigh Dickinson University Press, Lancaster, 2002.

pospešila in prinesla v zadnji islamski kot. Te so problematične za muslimane, še zlasti za islamiste, zato ker temeljijo na posamezniku, ne na skupnosti, in ker postavljajo človekove pravice nad skupinske in božje. A. Giddens je dal svojemu delu *Uhajajoči svet* podnaslov: *Kako globalizacija preoblikuje naša življenja*.<sup>22</sup> Globalizacija prinaša tveganje na vseh področjih: čez noč lahko obogatiš ali osiromašiš, nova pljučnica sars se začne na Kitajskem, jutri že umirajo za njo v Kanadi, aids je povsod ... Tradicija se je zamajala, navade in običaji se hitro spreminjajo, uveljavljeni model družine je v krizi, demokracija se širi in krči ... Živimo v radikalni modernosti, kot pravi Giddens,<sup>23</sup> in ta povzroča islamu številne težave, ki so sicer povezane s prehodom iz tradicionalne v moderno družbo.

»Islam sam po sebi ni problem. Nasprotno pa je islamistično branje islama jasno v nasprotju s temelji laične in demokratične države,«<sup>24</sup> ugotavlja O. Roy. Ta avtor dokazuje, da je islamizem poražen, in to zato, ker ni uspel uresničiti svoje politične vizije glede ene same svetovne islamske države in ni videti, da bi mu to moglo kdaj uspjeti. Po drugi strani pa ugotavlja, da »islamistična gibanja še vedno oklevajo, ali naj dajo prednost revoluciji ali razodetju, revolucionarnemu radikalizmu ali neofundamentalizmu.«<sup>25</sup> Roy še meni, da se islamisti vendarle v zadnjih letih vse bolj nagibajo k neofundamentalizmu. »Za neofundamentaliste je islamizacija zakonodaje in oblastnih struktur edina možna rešitev. Gre za prehod od revolucionarnega islamizma (ki je novačil v istih okoljih kot marksizem) k neofundamentalizmu, ki je manj političen, bolj konzervativen, toda zelo aktivističen. Znova je močan poučarek na šariji pred politiko, vprašanje ženske pride v središče, strategija meri na ponovno islamizacijo običajev in prava. Pojavila se je nova generacija mul (imamov) ... ki jo ponazarja talibansko gibanje v Afganistanu (1994). ... Sedaj vidimo krožiti potujoče pridigarje, ki ponujajo svoje usluge v novih mošejah, ki se počasi odpirajo povsod, še zlasti v emigraciji.«<sup>26</sup>

## Sklep

Na ljudi in ljudstva vplivajo strukture od družbenih do miselnih, v katerih živijo in se jih niti ne zavedajo. Naj se te imenujejo modernost ali globalizacija ali religija ... Ob srečevanju z drugimi in drugačnimi pa

<sup>22</sup> Prim. A. Giddens, *Runaway World. How Globalization is reshaping our Lives*, Profile Books, London 2002.

<sup>23</sup> Prim. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1994.

<sup>24</sup> O. Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Hachette, Pariz 2001, 102.

<sup>25</sup> O. Roy, n. d., 82.

<sup>26</sup> O. Roy, n. d., 84-85.

se sčasoma pokažejo tudi te strukture in njihov dober in slab vpliv. Kristjani govorijo o »strukturnem grehu«, tega danes odkrivajo muslimani v svoji družbi-kulturi-tradiciji. Za ene je to bogokletno početje, za druge osvobajanje. A. Meddeb konča svojo knjigo *Bolezen islama* z eno takšnih bogokletnih misli, ki jo je našel v Talmudu in ki pravi, da je državni zakon nad zakonom tore. S spremembo struktur se spreminja tudi miselnost in praksa posameznikov, kar bo gotovo pripeljalo do drugačnega pogleda na drugačne, do pogleda, ki ga je véliki Ibn Arabi (1165-1240) izrekel v spoznanju: »Koliko zelo dragih svetnikov v sinagogah in cerkvah, koliko podlih sovražnikov v mošejah!«<sup>27</sup> Isti velikan je ostal musliman in ni podlegel sinkretizmu, ki je v modi danes, vendar pa je bil tudi na verskem področju odprt za drugačno(st) in menim, da bodo sčasoma podobno razmišljali tudi drugi muslimani v Evropi, če že ne po vsem svetu.

»Moje srce je postalo sposobno sprejeti sleherno obliko.

Je paša za gazelo in samostan za meniha!

Je svetišče za malike in Kaaba, ki ga obdaja,

Je plošči Tore in lističi Korana!

Religija, ki jo izpovedujem, je religija Ljubezni.

Ljubezen je moja religija in moja vera!<sup>28</sup>

**Povzetek: Drago K. Ocvirk, *Krči islama zaradi globalizacije***

Razprava pokaže na nekatere težave, s katerimi se srečuje sodobni islam. Najprej je govor o Organizaciji islamske konference, ki jo sestavlja 57 držav in pokriva večino islamskega življa. Zaradi velikih različnosti je ta organizacija v glavnem politično, ekonomsko idr. neučinkovita, si pa složno prizadeva za širjenje islama. Tudi druge vladne in nevladne, dobrodelnne in pobožnostne svetovno razširjene islamske organizacije so močno aktivne pri širjenju islama. Tudi do te mere, da skrivoma podpirajo islamiste revolucionarnega tipa in javno neofundamentalistične islamiste. Drugi del pokaže, da so moderne vrednote glavna težava za islamiste: pa naj gre za moderno, demokratično in nacionalno državo ali za povzdigovanje posameznika in njegovih pravic nad skupinske ali božje pravice.

*Ključne besede:* islam, islamisti, al-Kaida, neofundamentalisti, religija, globalizacija, modernost, demokracija, država, laičnost, človekove pravice, nasilje.

<sup>27</sup> A. Meddeb, *n. d.*, 221-222.

<sup>28</sup> Navaja L. Fritsch, *n. d.*, 7.

Summary: **Drago K. Ocvirk, *Convulsions of Islam Due to Globalization***

The article shows some problems encountered by modern islam. First, the author speaks about the OIC (Organization of the Islamic Conference), which has 57 member states and covers the majority of Muslim people. Due to great internal differences the OIC is politically, economically etc. rather inefficient, yet it is unanimous in its endeavours to promote islam. Also other governmental and non-governmental, charity and pious international islamic organisation are very active in promoting islam, even to such an extent as to secretly support Islamists of the revolutionary type and to openly support the neo-fundamentalistic Islamists. The second part of the article shows that modern values represent the main problem for the Islamists, irrespective of whether they concern the modern, democratic and national state or putting the individual and his rights above the group rights or the divine rights.

*Key words:* islam, Islamists, al-Kaida, neo-fundamentalists, religion, globalization, modernism, democracy, state, laicity, human rights, violence.

Ivan Janez Štuhec

## Ali je svetovni etos rešitev za globalizacijo?

### 1. Kaj je globalizacija?

O pojmu »globale« je leta 1991 *Oxford Dictionary of New Words* zapisal, da gre za novo in zelo pogosto uporabljeno besedo. Prvi jo je uporabil ameriški ekonomist Theodor Levitt 1983 leta. Pet let kasneje jo je populariziral svetovalec japonskih podjetij Kinichi Ohmae v svojih študijah o planetarnih strategijah multinacionalk. Pojem globalizacija je tako postal zelo kompleksen, večpomenski in zato tudi dvoumen. Zaradi svoje kompleksnosti (cum-plexus) združuje v sebi razlikovanja in napetosti, povezovalne in nasprotujoče si vidike. Večpomenskost tega pojma je postala nekaj vsakdanjega, s tem pa tudi različni odgovori na vprašanje, kaj je globalizacija.

Danes je pojem globalizacija presegel ekonomske okvire: uporabljajo ga tako sociologi, antropologi, politiki, filozofi, tehnične vede in tudi teologi.<sup>1</sup> Profesor Zsifkovits, socialni etik, je na »Sozialethikertagung Zagreb 2000« globalizacijo tako opredelil: »Z globalizacijo mislimo na širši in celovitejši proces, proces, ki praktično zaobjame vsa področja življenja, ko ta presežejo nacionalne okvirje. Globalizacija zaobjema področje znanosti, tehnike, komunikacijske vede, sredstva obveščanja, transport in množični turizem, politiko in seveda tudi kriminal ... Torej globalizacija ne pomeni samo vedno večje mednarodne integracije na področju trga kapitala in dobrin, pač pa tudi ponovno oživitev razvoja svetovnega gospodarstva, ki ga že več kot sto let pozorno opazujemo.«<sup>2</sup>

Drugače meni Zoran Vargović, ki pravi, da je »današnji koncept globalizacije ozko vezan, če ne celo opredeljen s sekularnim konceptom razvoja, ki ne postavlja v središče svojih interesov človeka, ampak interes dobička, s tem pa širitev kapitala na škodo človeka kot posameznika, malih narodov in »nerazvitih«.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Prim., S. Zamagni, *Una lettura socio-economica della globalizzazione*, v: *Rassegna di teologia* 43 (2002) 485.

<sup>2</sup> V. Zsifkovits, *Globalisierung und Ethik*, v: S. Baloban (ur.), *Wirtschaftlich-Soziale Herausforderungen in den Reformländern*, Zagreb, 2001, 123.

<sup>3</sup> Z. Vargović, *Crkva u kontekstu razvoja i globalizacije*, v: *Obnovljeni život* 57 (2002) 469.

Adriano Fabris umešča pojem globalizacije med univerzalnost in partikularnost in pravi, »da obstajata dve tendenci, ki si nasprotujeta pri opredeljevanju pojma globalizacije. Prva misli, da je dejansko že v dobršni meri uresničeno dejstvo, da so ekonomski, politični in kulturni pogoji Zahoda razširjeni na ves svet. Druga pa meni, da je nemogoče, da bi do takšne razširitve resnično prišlo ... Tipičen primer teh dveh različnih pogledov na globalizacijo so teze, ki sta jih razvila Francis Fukuyama in Samuel P. Huntington. Kot je splošno znano, je Fukuyama po padcu berlinskega zidu v svoji knjigi predstavil tezo hegeljanskega duha »o koncu zgodovine«. Po padcu komunizma liberalna demokracija zahodnega tipa nima več ideološkega nasprotnika, zato se bo univerzalno razširila ... Konec zgodovine torej pomeni, da na teoretični ravni ni mogoče več razmišljati o verodostojni alternativni zahodnoevropskemu ekonomskemu in političnemu družbenemu modelu, ki se je popolnoma uresničil ...

Na drugi strani Huntington izhaja iz predpostavke, da se ljudje med seboj razlikujejo po pripadnosti različnim zgodovinsko izoblikovanim vrednostnim sistemom, ki postanejo med seboj nezdržljivi. Pojem civilizacije tako opredeljujejo značilnosti socialne, politične in kulturne identitete ... Tako lahko govorimo o 'civilizacijskih konfliktih'. Zdi se, da je teza, ki jo je oblikoval Huntington, dobila popolno potrditev v dogodku 11. septembra in po njem.«<sup>4</sup>

Fabris si ob teh različnih pogledih zastavi filozofsko vprašanje, kako povezati logiko univerzalnosti s partikularnimi potrebami, ne da bi se posamičnost pri tem izgubila v univerzalnosti ali da bi jo postavljali proti univerzalnosti. Če najdemo učinkovito sredstvo posredovanja med obema, se lahko izognemo tako pretiranemu pesimizmu ali optimizmu. Isti avtor meni, da je problem globalizacije predvsem etični: ta terja posredovanje med univerzalnim in posamičnim, s tem pa se odpira vprašanje komunikacije kot eno izmed osrednjih vprašanj. Konkretno vprašanje je, *kako uravnnavati, obvladovati globalizacijo med poenostavljenim nasprotovanjem in resignirano brezbržnostjo, ki dopušča, da gredo procesi svojo pot.*

Avtor vidi tri pomembna področja za usmerjanje globalizacije: 1.) Določiti korekten način usmerjanja globalizacije, ne toliko z ekonomskega kot kulturnega vidika; 2.) Opredeliti odnos med univerzalnim in partikularnim, ki onemogoči, da bi se drugo izgubilo v prvem ali ga popolnoma razvrednotilo, oziroma, da se izniči prvo na račun drugega ter se tako preoblikuje v golo ideologijo; 3.) Problem učinkovite aplikacije rešitev, ki se jih lahko predlaga.

<sup>4</sup> A. Fabris, *Globalizzazione, comunicazione, etica*, v: *RdT* 43 (2002) 181-182.

V tem okviru pripada osrednja vloga komunikaciji. Etimološki pomen besede nam nakazuje smer, ki naj bi urejala globalizacijo. Latinska beseda *communicatio* pomeni, omogočiti soudeležbo drugim na tem, kar posedujemo. V nemščini to dobro izraža beseda *Mitteilung*, ki jo v slov. prevajamo s *sporočiti*, naznaniti. Bolj kot sporočiti, pomeni soudeležiti-participirati na nečem. Latinska beseda *communicatio* vsebuje koren *munus*, ki pomeni dar. Torej je bistvo komunikacije v podarjenosti, v tem, kar lahko postane skupno vsem, na čemer vsi deležimo. Ustvariti skupni prostor, dati na razpolago, na voljo skupnosti, to je skupno glagolu *communico*, samostalniku *communio* in pridevniku *communis*. Tako nas etimologija usmerja k ideji, da je komunikacija v ustvarjanju skupnega prostora, ki ga soustvarjamo, znotraj katerega lahko nastane učinkovita napetost med sogovorniki, če je svobodna in odprta.<sup>5</sup>

Globalizacija je torej nov način komunikacije, ki se je sprožil v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja ob spoznanju, da je planet Zemlja v celotnem vesolju majhen, neznat, a kljub vsemu pomemben. Lahko govorimo o novi kopernikanski revoluciji, ki jo je prinesel sodobni razvoj tehnologij, ki so omogočile pogled na Zemljo iz vseirja. To gledišče je vplivalo na spremembo človeške miselnosti, saj je planet postal nekaj enovitega in tako celostnega, da se vsaka posamičnost nujno vključuje v to celoto. Ekonomski in tehnološki procesi so vzpodbudili zlivanje kulturnih, etičnih, filozofskih, teoloških in drugih nazorov. Danes zato ni mogoče misliti in delovati zgolj lokalno in parcialno. Globalizacija je po eni strani dejstvo, po drugi pa odprt proces, v katerega človek posega na različne načine, je lahko priložnost ali nevarnost, je možnost ali zapravljen priložnost. Predvsem pa je način svetovne komunikacije, na vseh ravneh življenja, od ekonomije do religije. Je prej začetek kot konec zgodovine, pod pogojem, da ne bo prišlo do kataklizmičnih konfliktov civilizacij, ampak do njihovega medsebojnega izmenjavanja darov in do ustvarjanja skupnega prostora za človeka vredno sobivanje ljudi v svobodnem in odgovornem ter odprtem dialogu, ki ga sistemsko zagotavljajo demokratični postopki.

## 2. Zavedanje globalnih dejstev

O globalnem svetu ne moremo govoriti in razmišljati, če o njem nimamo vsaj približne predstave, kakšen je in kaj ga določa. Peter Molt ugotavlja, da se »razmejitev med ubogimi in bogatimi ne pokriva več z geografskimi in državnimi mejami«<sup>6</sup> K ubogim v industrijskih deželah lahko prištejemo med 2-20 % prebivalstva, v Južni Ameriki med 20-75 %,

<sup>5</sup> Prim. A. Fabris, *n. d.*, 184 -187.

<sup>6</sup> P. Molt, *Weltweite Gerechtigkeit*, v: *Kirche und Gesellschaft* 265 (1999) 7.

v Aziji 75 % in v Afriki 90 % prebivalstva. 48 najbolj revnih dežel sveta je udeleženo na svetovnem trgu samo z 1 % deležem. A v teh deželah je 12 % celotnega svetovnega prebivalstva, oziroma 720 milijonov ljudi. Sedanjih 6 milijard prebivalcev na našem planetu bo v naslednjih 25 letih naraslo na 8 milijard, če ne pride do hujših katastrof. Od teh 6 milijard mora dnevno preživeti z manj kot dvema dolarjema na dan 3 milijarde ljudi in 1,3 milijarde mora preživeti z manj kot dolarjem na dan. Pri sedanji rasti prebivalstva tako lahko predvidevamo, da bo z dvema dolarjema moralo preživeti v bodoče 4. milijarde ljudi in z manj kot dolarjem 1,8 milijarde.<sup>7</sup>

Ti podatki sami po sebi govorijo o globalnem svetu, v katerem veliki problemi še daleč niso rešeni in tudi ne kaže, da se njihovega reševanja sploh znamo lotiti. Tega se je zavedal tudi Hans Küng, ki je leta 1990 zasnoval »Projekt Weltethos«, katerega glavni namen je bil, izoblikovati merila za svetovni etični in verski dialog, ki bi zagotavljal svetovni mir in pravičnost. V uvodu svoje knjige je zapisal: »Ni preživetja brez svetovnega etosa. Ne bo svetovnega miru brez religioznega miru. Ne bo verskega miru brez dialoga med religijami ... Ta svet potrebuje temeljni etos; svetovna skupnost ne potrebuje ene same religije in ne ene same ideologije, ampak nekaj povezovalnih in zavezujočih norm, vrednot, idealov in ciljev«.<sup>8</sup>

Ko torej opazujemo naš svet, ugotavljamo, da obstaja ogromno nalog, ki bi jih bilo potrebno rešiti, če bi si želeli zagotoviti mir. Vendar se tudi postavlja vprašanje, ali bomo lahko zagotovili trajen mir. Imamo dovolj sredstev na razpolago, da se nam takšen projekt lahko posreči? Je vredno delati za utopijo svetovnega miru, ko pa vemo, da je človek zaznamovan z grešnostjo in kajn-abelovsko konfliktnostjo?

### 3. Smer globalni etos

Človeška zgodovina se v marsičem ponavlja. Naša originalnost, enkratnost in neponovljivost, naša civilizacijska naprednost, so pojmi, ki jih je potrebno relativizirati. Kadarkoli je prihajalo do procesov združevanja plemenskih skupnosti, ljudstev, narodov, danes držav in kontinentov, so se pojavile ideje o nujnosti in potrebnosti tiste osnovne platforme, ki bi zagotavljala srž in osovino družbenega tkiva.

Mircea Eliade ugotavlja, da je okrog leta 2375 pred Kristusom kralj iz Umma, Lugalzagesi združil večino sumerskih tempeljskih krajev. To je prva znana uresničitev ideje združenega kraljestva. Generacijo za tem je akadski kralj Sargon ponovil ta poizkus z več uspeha. Toda

<sup>7</sup> Prim. P. Molt, *n. d.*, 8.11.15.

<sup>8</sup> H. Küng, *Projekt Weltethos*, Piper, München – Zürich 1991, 13.

sumerska kultura je ohranila vse svoje strukture. Sprememba je doletela samo kralje tempeljskih mest, ki so postali davkoplačevalci akademskemu zavojevalcu. Sargonovo kraljestvo je propadlo sto let za tem, ko so jih uničili barbari Gutejci z območja gornjega Tigrisa. Zdi se, kot da se zgodovina Mezopotamije ponavlja. Politično enotnost med Sumerci in Akadci so razbili od zunaj barbari. Ti pa so se menjavali na oblasti zaradi notranjih uporov.

Gutejci obvladujejo položaj naslednjih sto let (2050 – 1950), ko jih zamenja kralj III. dinastije iz Ura. V tem času je sumerska kultura dosegla svoj višek. Hkrati pa je to tudi zadnja manifestacija politične moči Sumercev. Kraljestvo uničijo Elamiti, ki so prodrli z vzhoda in Amorejci, ki so prišli iz sirske-arabske puščave. Več kot dve stoletji je Mezopotamija razdeljena med več držav. To je čas, ko Abraham pride v Kanaan. Šele 1700 pred Kristusom uspe Hamurabiju, amorejskemu vladarju Babilonije, nova združitev. Tudi njegova dinastija ni trajala več kot slabih sto let, čeprav se je zdelo, da je večna. S severa so državo napadli barbari Kasiti in jo osvojili za naslednjih štiristo let.

Za svetovno zgodovino je zanimivo dejstvo, da je sumerski jezik kot liturgični jezik in jezik učenjakov preživel petnajst stoletij. Podobno usodo kasneje doživi sanskrt, hebrejščina, latinščina in stara cerkvena slovanščina. Tudi religiozna konzervativnost Sumercev preživi akademsko obdobje, tako da se podoba Boga bistveno ne spremeni in tudi templji ne.<sup>9</sup>

Prva velika odkritja arheologov v drugi polovici 19. stoletja tako privedejo Lenormanta do spoznanja, »da je to, kar se pripoveduje o izvoru Izreala, v vseh osnovnih podatkih enako tistemu, kar pripovedujejo svete knjige z bregov Evfrata in Tigrisa.«<sup>10</sup> Leta 1901 so v Suzi odkriti prve fragmente babilonskega pravnega teksta, ki jih danes poznamo pod imenom Hamurabijev zakonik, razglašen več stoletij pred Mojzesom. »Nedvomne podobnosti v obliki in vsebini so bile vzrok, da so nekateri trdili, da je hebrejski Pentatevh glede zakonodaje in pripovedi le veja velike mezopotamske literature.«<sup>11</sup> Friedrich Delitsch za tem postavi tezo, da velja zato enoboštvo, verske vrednote in moralni napredek pripisati Babiloncem, in ne Judom. To vzpodbudi druge arheologe, da začnejo odkrivati egipčansko in mikensko kulturo ter proučevati njun vpliv na Izrael.<sup>12</sup>

Ta fragmentarni pogled v prazgodovino nam nakazuje nekatera pomembna spoznanja:

<sup>9</sup> Prim. M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, zv.1, Freiburg 1978, 72.

<sup>10</sup> H. Cazelles s sodelavci, *Uvod v Sveto pismo Stare zaveze*, Celje 1979, 110-112.

<sup>11</sup> Prim., H. Cazelles s sodelavci, *n. d.*, 112.

<sup>12</sup> Prim., H. Cazelles s sodelavci, *n. d.*, 112.

1.) Tosvetne oblasti se menjajo veliko hitreje kot jezik, kultura, versko in moralno prepričanje, navade in življenjski slogi; 2.) Vojaški pohodi, selitev narodov in trgovina povzročijo konfrontacijo in spajanje kultur, verskih in moralnih vrednot; 3.) Odkar lahko zasledujemo razvoj, propad in nastanek civilizacij, vidimo, da je vedno šlo za zlivanje kulturnih, verskih in moralnih nazorov. Na način asimilacije, integracije, inkulturacije, konfrontacije, izolacije, hegemonizacije in kristalizacije.

V času po Jezusu Kristusu se ta proces iz male Azije, Egipta in Palestine prenese v sredozemski prostor, kjer se zlivajo prvine judovske, krščanske, grške in rimske kulture. Tako se ciklus globalizacije preseli s pomočjo rimskega imperija na južno in srednjo Evropo. Vojaško-politični, gospodarski in kulturni razlogi vplivajo na razdelitev rimskega imperija na zahodno in vzhodno polovico. Pred svojo smrtjo to delitev izvede Teodozij Veliki (379-395), pri čemer se opre na grški in latinski kulturni vpliv, ki je pogojeval Dioklecijanovo razdelitev imperija na 12 diecez. Zahodna polovica rimskega imperija dobi sedež v Raveni, vzhodna pa v Konstantinopolu (Carigradu). Bizantinski imperij ostane več kot tisoč let (395-1453) geopolitična celota, utemeljena na rimskem pravu, na latinskem in nato grškem jeziku in na pravoslavlju. 1453 Bizantinski imperij zavzame Mohamed II. in s tem omogoči vpliv islama do Drine in čez. Na tej meji med Zahodnim in Vzhodnim rimskim cesarstvom se skoraj pol tisočletja spopadata Otomanska in Habsburška dinastija. Stara meja med civilizacijami od Budve preko Drine do Save in Donave se vzpostavi po letu 1878, ko Bosna in Hercegovina pride pod avstro-ogrsko upravo. Tamponsko cono do turškega cesarstva po letu 1878 sestavljajo Srbija, Črna gora in kasneje Albanija.

Na podlagi teh zgodovinskih dejstev dr. Jambrek ugotavlja, »da je zadnji nasilni poskus upora proti zgodovinskim in civilizacijskim določilom pomenil program velike ali združene Srbije, nove mnogonacionalne državne tvorbe, katere zahodna meja bi bila na črti Karlobag – Virovitica. Ta program so izničili vojaški porazi jugoslovanske armade in drugih srbskih vojaških odredov v spopadih s hrvaškimi in muslimanskimi vojskami, zapečatila pa ga je politična in madnarodno pravna arhitektura Daytonskih sporazumov, podpisanih 14. decembra 1995.<sup>13</sup>

Konec ideoloških in nacionalističnih totalitarizmov tako odpira pot oblikovanju nove Evrope, ki jo danes najbolj predstavlja Svet Evrope, kot tista panevropska mednarodna organizacija, katere glavni cilj je varovanje in razvoj kulture človekovih pravic in temeljnih svoboščin,

<sup>13</sup> P. Jambrek, *Mesto Slovenije v Evropi*, v: Zbornik »Slovenija v novi Evropi«, Celje 1996, 26-29.

pravne države in demokracije, ki so pogoj za pravičnost in mir med narodi in državami. Države sopolisnice Konvencije o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin iz leta 1953 (3. september) se tako zavezujejo, da bodo svojo prihodnost gradile na teh pravnih temeljih.

Hkrati se v Evropi sproži proces oblikovanja Evropske zveze, ki ima za svoj cilj gospodarsko, monetarno, zunanjo in varnostno politiko ter sodelovanje na področju pravosodnih in notranjih zadev. Obrambno področje pa je stvar meddržavnih čezatlantskih povezav. Tako danes tri institucionalizirane oblike, Svet Evrope, Evropska zveza in Nato predstavljajo pravnoformalne okvire, znotraj katerih poteka proces globalizacije na evropski in svetovni ravni. Slovenija je dokončno vključena v te procese in s tem postavljena v položaj, kakršnega v dosednji zgodovini ni imela. V skladu s spoznanji, ki nam jih ponuja zgodovina, lahko rečemo, da so tri področja tista, ki bodo v prihodnje za samobitnost slovenstva odigrala ključno vlogo:

- 1.) lastna kulturna dediščina s slovenskim jezikom;
- 2.) inkulturirane oblike globalnega religioznega sistema, ki ga predstavlja krščanstvo in katoliška Cerkev v odnosu do drugih religioznih sistemov in pojavov;
- 3.) izoblikovanje etičnih vzorcev vedenja in norm, ki izhajajo iz človekovih pravic.

Zlitje obzorij od Hamurabijevega zakonika preko desetih Božjih zapovedi, naravnega zakona do človekovih pravic, je tista, skoraj štiri tisoč let stara dediščina svetovnega etosa, ki nam govori o bistvu pojava človek in o tem, da kljub jasnim etičnim in pravnim opredelitvam svet ostaja kraj neprestanih konfliktov in nesporazumov tako na polju etičnega kot kulturnega, gospodarskega, socialnega in religioznega življenja. Hans Küng v svojem Svetovnem etosu išče stične točke med svetovnimi religijami, ki so eden od najbolj pomembnih generatorjev etičnih meril. Religije lahko dajo človeku najvišjo normo vesti, torej za sodobno družbo tisti pomemben kategorični imperativ, ki človeka obvezuje v čisto drugačni globini in temeljitosti kakor katerikoli prisiljeni legalizem ali nenačelni libertinizem. »Kajti vse velike religije zahtevajo nekaj podobnega kot je »zlato pravilo« – ki ni samo hipotetična in pogojna, ampak kategorična, apodiktična in brezpogojna norma. Norma, ki mora biti konkretizirana glede na zapleteno situacijo, v kateri se znajde in mora delovati tako posameznik kot skupine.

To zlato pravilo je izpričano že pri Konfuciju: »kar si ti sam ne želiš, tega tudi ne stori drugemu človeku« (Konfucij 551 –489 p. K ); podobno v judovstvu: »Ne stori drugemu tega kar ne želiš da drugi tebi stori« (Rabbi Hillel 60 p. K – 10 po K) in končno v krščanstvu: »Vse, kar želite, da bi ljudje vam storili, storite tudi vi njim! To je namreč postava in preroki«(Mt 7,12). Končno lahko v Kantovem kategoričnem imperativu

vidimo modernizacijo, racionalizacijo in sekularizacijo tega zlatega pravila: »deluj tako, da boš človečnost svoje osebe kot osebe vsakogar drugega uporabljal vedno kot cilj in nikoli kot sredstvo«. <sup>14</sup>

Na podlagi zgodovinskih izkušenj, različnih etičnih in religioznih sistemov lahko ugotavljamo, da se danes v globalnem svetu sproža nov dialog različnih nazorov in da različni nivoji človekovega ustvarjalnega življenja morajo prispevati k globalizaciji, ki ne bo zajela samo dela človekove eksistence ampak njegovo večplastnost in celovitost. Zato lahko postavimo tezo, da novi politični in gospodarski okviri predstavljajo samo novo dobro možnost za to, da se med vsemi prebivalci našega planeta sproži globalni dialog tako na področju kultur kakor etike in religije. Globalizacija predstavlja odprto možnost za komunikacijo na vseh ravneh. Samo vase negotovi, zagledani in prestrašeni, se tega izziva bojijo. Končno gre za proces, ki se je v zgodovini stalno dogajal, tokrat se dogaja na planetarni ravni. Francoski škofje tako pravilno ugotavljajo, da bo »globalizacija postala tisto, kar bodo iz nje napravile skupine ljudi in njihovi predstavniki. Namesto da ji pritikamo peklenske lastnosti, je bolje, da jo skušamo napraviti bolj človeško s krepitvijo solidarnosti med narodi in skupinami, z moralnim dvigom trga, s priznavanjem slehernega človeka v njegovem neodtujljivem dostojanstvu«. <sup>15</sup>

#### 4. Razumevanje globalizacije v Cerkvi

Katoliška Cerkev je že dolgo globalna, saj je evangelij dobil svojo domovinsko pravico na vseh celinah. Papeži se že pol stoletja zavedajo novega procesa, ki je nastopil za človeštvo po drugi svetovni vojni. Čeprav je pojem globalizacija tudi za Cerkev nov, to ne pomeni, da Cerkev ni že zdavnaj razmišljala o tem pojavu. Janez XXIII. je bil prvi papež, ki se je jasneje zavedal globalizacijskih procesov. Najprej se je tega vprašanja dotaknil v okrožnici *Mater et magistra* (1961), kjer govori o medsebojni odvisnosti dežel na svetovni ravni. V okrožnici *Pacem in terris* (1963) je namenil posebno IV. poglavje »Ureditvi svetovne skupnosti«. Izhajajoč iz napredka znanosti in tehnike, ugotavlja, da je sprožen proces vedno tesnejšega sodelovanja in druženja med ljudmi. »Medsebojni odnosi narodnih gospodarskih razmer se postopno tako zelo vežejo, da končno vse gredo za tem, da se strnejo v eno samo svetovno gospodarstvo; končno so tudi socialni napredek, red, varnost in mir v državah nujno med seboj povezani« (PT,128). Blaginja in napredek posamezne države sta odvisni od blaginje in napred-

<sup>14</sup> H. Küng, *n. d.*, 84.

<sup>15</sup> Izjava socialne komisije francoskih škofov, v: *Rehabilitirati politiko*, CD 90, Ljubljana 201, str., 25.

ka vseh držav, oz. med njima je odnos vzroka in učinka.<sup>16</sup> V okrožnici je zato postavljena zahteva po krepitvi »svetovne politične avtoritete«. Eksplicitno okrožnica podpre Splošno deklaracijo o človekovih pravicah in OZN, katere glavni namen je ohranjanje miru med narodi in razvijanje prijateljskih vezi med njimi na podlagi načela enakosti, medsebojnega spoštovanja in sodelovanja na vseh področjih človeške dejavnosti. V Splošni izjavi o človekovih pravicah pa Janez XXIII. vidi »korak naprej k vzpostavitvi svetovne pravno-politične skupnosti«, s čimer je jasno izražena misel o tem, da je potrebno na globalni-svetovni ravni najti obliko takšne politične avtoritete, ki bo učinkovito pospeševala, izvajala in nadzirala človekove pravice.

Obe okrožnici sta imeli izjemen vpliv na koncilsko dogajanje in koncilski dokument *Gaudium et spes*, ki posveti drugi del petega poglavja vprašanju graditve mednarodne skupnosti v luči pravičnosti, miru in razvoja na svetu. Dokument ponuja tudi nekaj koristnih smernic za nadaljnji razvoj mednarodne skupnosti: 1.) cilj razvoja naj bo čim večja človečnost državljanov; 2.) razviti narodi so posebej odgovorni za razvoj manj razvitih; 3.) pri trgovini s šibkejšimi je potrebno upoštevati njihove koristi; 4.) mednarodna skupnost mora skrbeti za pravično razporeditev sredstev, ki vzpodbujajo razvoj po načelu pravičnosti in subsidiarnosti; 5.) ustanovijo naj se ustanove, ki bodo skrbele za urejanje in razvoj mednarodne trgovine in kritje primanjkljajev, ki so posledica razlik med bogatimi in revnimi; 6.) potrebno je postopno spreminjati gospodarski in družbeni ustroj.

Dvajset let po okrožnici Pavla VI. *Populorum progressio* (1967), Janez Pavel II. v okrožnici *Sollicitudo rei socialis* (1987) ugotavlja, da »dejstvo, da so na voljo številne resnične prednosti, ki sta jih v zadnjem času prinesla znanost in tehnika skupaj z informatiko, človeka vendarle še ne rešuje vsake oblike sužnosti. Skušnja prav zadnjih let nasprotno razodeva, da se vsa sredstva in možnosti, ki so na voljo človeku, obrnejo proti njemu in ga strejo, če človeka ne vodi moralni premislek in če sredstva niso usmerjena k resnični blaginji človeškega rodu« (SRS, 28). Okrožnica je tako dokaj kritična do ekonomskega razvoja v zadnjih desetletjih po koncilu, tako da govori o krizi sodobnega ekonomizma in o grešnih strukturah.

Svojo vizijo prihodnjega razvoja sveta pa je papež Janez Pavel II., predstavil na petdeseti generalni skupščini Organizacije združenih narodov, 5. oktobra 1995. Kot notranjo strukturo OZN vidi papež naj-

<sup>16</sup> »Splošna skupna blaginja zahteva danes naloge v svetovnem merilu. Kos jim je samo javna oblast, katere moč, ustroj in akcijska sredstva imajo prav tako svetovna merila in lahko izvajajo svojo dejavnost v obsegu vse zemeljske krogle. Torej moralni red sam terja postavitev neke javne oblasti z vsesplošno močjo« (PT, 135).

prej v njenem svetovnem značaju in ključu, ki ga predstavljajo človekove pravice, ki temeljijo v »naravi osebe«. Človekove pravice so posledica splošnega moralnega zakona, človekove racionalnosti in osmišljenosti. Papež govori o »univerzalni nravni postavi, vpisani v človekovo srce« kot o slovnicu, ki je potrebna za dialog o človeški prihodnosti.<sup>17</sup> Težnja po svobodi je izraz človekove univerzalne narave in merilo človekovega dostojanstva. Njena notranja logika je, da je naravnana na resnico in ne zgolj na koristnost.

Tako papež zavrne nacionalistične in gospodarske utilitarizme in pozove k mednarodni solidarnosti še posebej na ekonomskem področju. Opozori na dejstvo, da ni nobenega mednarodnega dogovora, ki bi določil pravice narodov. Hkrati pa vidi v napetosti med posebnim (partikularnim) in splošnim (univerzalnim) človeku lastno zakonitost. »Ljudje, deležni iste človeške narave, sami po sebi čutijo, da so člani velike družine, in to tudi so. Toda kot posledica konkretne zgodovinske določenosti te narave so nujno močnejše povezani z nekaterimi človeškimi skupinami. Med njimi omenimo najprej družino, razne skupine, katerim pripadajo, in na koncu celotno etnično in kulturno skupino, ki se – ne po naključju – imenuje narod, po latinski besedi *nasci* – biti rojen. Ta izraz skupaj z izrazom *patria* (očetnjava, domovina) spominja na stvarnost družine. Človek se tako znajde med tema dvema poloma – med polom univerzalnosti in partikularnosti. Med njima vlada življenjska napetost, ki je sicer neogibna, toda izjemno rodovitna, če se oboje udejanja na miren in uravnotežen način«. <sup>18</sup> Iz tega izpelje pravico narodov do samoodločbe, ki ne preprečuje svobodnega odrekovanja suverenosti v prid širše skupnosti, hkrati pa varuje duhovno suverenost, ki je pravica do lastnega jezika in kulture. V globalnem svetu je zato potrebno zagotoviti spoštovanje razlik, ki izvirajo iz različnega kulturnega odgovora na presežna vprašanja človekovega življenja. »Organizacija združenih narodov se mora vedno bolj dvigati nad hladno vlogo upravne ustanove in postajati moralno središče, kjer bi se vsi narodi sveta počutili doma in bi razvijali vsem skupno zavest, da so nekakšna »družina narodov« ...Vse to prizadevanje bi moglo dvigniti raven odnosov med narodi ... od zgolj bivanja z drugimi do bivanja za druge, ob rodovitni izmenjavi dobrin«. <sup>19</sup> Ta papeževa vizija ustreza temu, kar smo razvijali na začetku, da je namreč proces globalizacije napetost med univerzalnim in partikularnim, da poteka po različnih poteh komunikacije, vodilo katere bi moralo biti »munus« – dar.

<sup>17</sup> Janez Pavel II., *Govor na petdeseti generalni skupščini Organizacije združenih narodov*, v: CD 67, str., 11.

<sup>18</sup> *Prav tam*, 14.

<sup>19</sup> *Prav tam*, 20.

## 5. Izzivi za Slovenijo

Slovenija in Slovenci smo se tako znašli pred možnostjo in priložnostjo odprte komunikacije med univerzalnim in partikularnim. Institucionalno gledano je to komunikacija na relaciji suverene države v odnosu do mednarodnih integracij na različnih ravneh, vse do Svetovne organizacije združenih narodov. Tako se postopno zarisuje svetovni red po načelu subsidiarnosti, ki ima prihodnost, če bo vedno bolj spoštoval človekove pravice, čuval integralnost človekove osebe in razvijal duha solidarnosti za razvoj skupne blaginje. Globalizacija ni samo ekonomski izziv, ampak je tudi politični, socialni, kulturni, etični in religiozni. Zanemarjanje enega na račun drugega je v zgodovini vedno vodilo v propadanje še tako dobro zamišljenih struktur in družbenega reda. Tudi globalizacijski procesi so izpostavljeni tej nevarnosti.

Slovenci smo s svojimi odločitvami za samostojno in v svet odprto državo dokazali, da razumemo gibanja v sodobnem svetu. Več pojavov pa govori v prid zaskrbljenosti o naši prihodnosti, saj je odnos do duhovne suverenosti vedno bolj zanemarjen in premalo zavestno in sistematično kultiviran. Na ravni etičnega smo priče propagiranju tistih modnih trendov, ki človekovo svobodo razumejo kot anarhično uživaštvo brez samokontrole in družbeno definiranih vrednot, ki so predpogoj za človeka zdravo, dostojno in spoštljivo življenje. Nekritično prevzemanje ekonomističnih modnih trendov povzroča izgubljanje lastne vrednostne tradicije urbanih središč in podeželja kot posebnega varuha naravne in kulturne dediščine. Libertinistični ostanki devetnajstega stoletja, ki jih oživlja kulturni boj na Slovenskem, predstavljajo notranje duhovno izčrpanje za velikokrat brezplodno dokazovanje, da je religija okolja pomemben dejavnik identifikacijskih procesov posameznikov in skupnosti, ki je, ali Katoliška ali druge Cerkve in verske skupnosti. Nerazumevanje vloge religije kot izjemnega vzgojnega dejavnika nas vse bolj postavlja izven konteksta sodobnega sveta, ki se je že zdavnaj naučil sobivanja med laično družbo in njenimi konfesionalnimi deli. Del slovenske sociologije religije se ukvarja s katoliško Cerkvijo kot razrednim sovražnikom par excellence, razvija ideološki pristop v tej družbeni vedi, kakor da ne zna brati svetovnih avtoritet, ki so se že zdavnaj poslovile od Marxovega opija za ljudstvo. Ostanki stanja duha iz koncev devetnajstega stoletja in polarizacije, ki je med drugo svetovno vojno pripeljala v bratomorni konflikt, so tako močni in nerazčiščeni, da blokirajo odprt, sproščen, ustvarjalen in spoštljiv ter dosleden dialog. Vse to nam jemlje energije navznoter in nas kot narod hromi v odnosu do globalnega sveta, v katerem se vodilna slovenska politična garnitura očitno slabo znajde.

Na začetku formalnega vstopanja v svetovne integracije bi si morali zastaviti vprašanje, s katerimi darovi Slovenci vstopamo v globalno komunikacijo. Kaj lahko ponudimo svetu oziroma človeštvu?

Odgovora na to vprašanje ne bo, če ne bomo najprej razvili tiste duhovne kulture, ki bo dosledno upoštevala merila človekovih pravic, kot edini kriterij za presojanje preteklosti in ob prevzemanju tujih vplivov v sedanjosti. Kulturo spoštovanja človekovega dostojanstva, celotnega stvarstva in vsega, kar človek počne na svoji poti iskanja odgovorov, vključno z religiozno dimenzijo, je potrebno prenesti v celotni vzgojno-izobraževalni proces, kjer je največja možnost in priložnost za vzgojo v komunikaciji med univerzalnim in partikularnim. Samo zdrava samozavest, ki zna ceniti lastno kulturno in duhovno dediščino, lahko vstopa v suveren dialog v globalnem prostoru. Dobro poznavanje sebe, lastne zgodovine in kulture ter duhovne dediščine, ki je zapustila trajne sledove v zavesti slovenskega človeka, je pogoj za to, da smo in bomo komurkoli lahko dar. Gospodarska, politična, športna, tehnološka in znanstvena komunikacija s svetom je v veliki meri vzpostavljena in se zanjo ni potrebno posebej bati, da bi ne bila uspešna. Prioriteto si zasluži kultura medčloveških odnosov in kultura, skozi katero se je izražal slovenski genij v preteklosti in se izraža tudi v sedanjosti.

Na koncu dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem beremo: »Nikakor ne gre spregledati, da je skladno s človekovim dostojanstvom in z njegovo naravo potrebno skrbeti ne le za njegov gmotni položaj, temveč tudi za njegovo duhovnost. Na teh temeljih si moramo kristjani prizadevati, da bo evropska družba tudi solidarna družba; da bodo institucije, ki nastajajo z evropskim združevanjem, dejansko služile ljudem in da bo evropska kultura še naprej ohranjala svojo krščansko in moralno vsebino.«<sup>20</sup> V duhu te misli in ključnih pojmov PZCS, ki so odločitev za človeka, dialog in občestvenost, predlagam v razmislek pristojnim v Cerkvi in v državi, da se Slovenija na globalizacijo odzove s projektom »globalne solidarnosti izmenjave darov«. Kaj želim s tem povedati?

Katoliške dobrodelne ustanove v Avstriji in Nemčiji, kot so Adveniat, Caritas international, Misereor, Renovabis ter missio Aachen in München, so že pred leti izdelale svoj pogled na svetovno gospodarstvo in socialno etiko v njem.<sup>21</sup> Naše dobrodelne ustanove bi tako morale vlogo prosilca zamenjati z vlogo soudeleženca, soorganizatorja in soizvajalca. Z vključevanjem Slovenije v Nato se postopoma ukinja vojaška obveznost za moške, ker se uvaja poklicna vojska. To je vprašanje,

<sup>20</sup> *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Družina, Ljubljana 2002, 186.

<sup>21</sup> Prim.V. Zsifkovits, *n. d.*, 138.

ki zadeva vse članice zveze Nato. S tem bo postavljeno pod vprašaj tudi dosedanje civilno služenje vojaške obveznosti. Vprašanje je, ali bi ne veljalo na mesto vojaške obveznosti uvesti neko novo obliko obveznosti, služenja ubogim, doma in v tujini. Priprava takšnega projekta bi morala potekati na evropski ravni. Cilj tega pa bi bil, da se mlade ljudi, ki odraščajo v družbi blagostanja, sooči z revščino in socialnimi problemi sveta, da se jih za to naredi občutljive in da sami s konkretnim delom leto ali dve svojega življenje posvetijo ljudem v stiskah. Takšna obveznost bi bila dobrodošla za oba spola. Mednarodni kontekst bi mladim tudi omogočil premagovanje jezikovnih in kulturnih pregrad, navezovanje stikov in s tem pripravo na kasnejše poklicne stike in povezave. Pozitivni certifikati, ki bi jih morali mladi po odsluženem obdobju dobiti, bi lahko imeli pomembno vlogo tudi pri iskanju zaposlitve. To bi lahko bil konkreten, sistematičen in institucionaliziran odgovor razvitega zahodnega sveta na pojav revščine in socialne izločenosti doma in po svetu. Zakaj izgubljeni čas in energijo s protesti proti globalizaciji, zakaj ne raje za odpravo socialnih, kulturnih, gospodarskih in drugih razlik dati na razpolago svojih darov, hkrati pa vstopiti v komunikacijo z darovi drugih, ki so v našem zahodnem svetu pozabljeni in zanemarjeni. Globalne potrebe so tako velike, da je skrajni čas, da se zahodnjaki nehamo ukvarjati s svojo brezposelnostjo na nacionalni ravni, ampak jo umestimo tja, kjer se bo njen procent hitro zmanjšal. Zgolj turistična in avanturistična globalizacija ne spreminja naše miselnosti, ta se spremeni, ko vstopimo v komunikacijo na konkreten, praktičen način.

In če odgovorim na vprašanje v naslovu, ali je svetovni etos rešitev za globalizacijo, potem je moj odgovor, da je to ena, ne pa edina. Globalizacija je celovita in kompleksna komunikacija, ki zahteva tudi delovanje na različnih ravneh. Zato je enako pomembna vloga OZN kakor svetovni etos, svetovni medverski dialog in svetovna solidarnost. Pomembno je tudi svetovno gospodarstvo, s pravnimi sredstvi postaviti v tisti socialni okvir, ki so ga dosegle razvite dežele. Globalna revščina, zapostavljenost, zasužnjenost in izkoriščanje se konča lahko samo v globalni katastrofi. In to lahko preprečijo ljudje, ki so se pripravljene globalno darovati.

**Povzetek: Ivan Janez Štuhec, *Ali je svetovni etos rešitev za globalizacijo?***

V članku avtor najprej predstavi različnost razumevanja pojma globalizacija. Razvije tezo o globalizaciji kot napetosti med univerzalnim in parcialnim pri čemer gre osrednje mesto komunikaciji kot soudeležbi, kot daru. Globalizacija zajema danes vse plasti človekovega delo-

vanja in ni zgolj ekonomski proces. V drugem delu je predstavljena slika sveta v njegovi paradoksalni razdeljenosti na bogate in revne, ki je vzpodbudila tudi Hansa Künga k razmisleku o svetovnem etosu. Dalje je s pomočjo zgodovinskega pregleda nekaterih etičnih rešitev v različnih zgodovinskih obdobjih predstavljen proces globalizacije kot zlitje različnih nazorov, ki je prisotno, odkar človek oblikuje zgodovino. Vprašanje globalizacije v katoliški Cerkvi kot globalni Cerkvi predstavlja že pol stoletja eno izmed tem, na katero se odzivajo papeži v socialnih okrožnicah. Pod sedanjim papežem se razumevanje globalizacije približa pojmovanju, ki je nakazano v začetku: globalizacija kot komunikacija med univerzalnim in partikularnim. V zadnjem delu je izpostavljenih nekaj izzivov za Slovenijo, še posebej predlog projekta »globalne solidarnosti izmenjave darov«. Gre za idejo, da bi se uvedla neka oblika civilnega služenja za moške in ženske, ki bi del svoje mladosti želeli posvetiti najbolj ubogim in prizadetim delom sveta in človeštva. Odgovor na zastavljeno vprašanje, ali je svetovni etos rešitev za globalizacijo, se glasi; delno da, ne pa v celoti. Pri globalizaciji moramo upoštevati njeno kompleksnost in jo tudi temu ustrezno usmerjati na različnih nivojih z različnimi sredstvi.

*Ključne besede:* globalizacija, komunikacija, univerzalno, partikularno, solidarnost, subsidiarnost, dar, etika, etos, religija, kultura

**Summary: Ivan Janez Štuhec, *Is the World Ethos a Solution to Globalization?***

In the article the author first shows how differently the concept of globalization is understood. He develops the thesis about globalization as a tension between the universal and the partial, the central role being played by communication as participation and gift. Today globalization extends to all layers of human activity and is not just an economic process. The second part of the article presents a picture of the world paradoxically divided into the rich and the poor, which also made Hans Küng think about a world ethos. With the aid of a historical overview of some ethical solutions in various historical periods, the globalization process is shown as a fusion of different world views present since man has been shaping history. In the Catholic Church as a global church, for half a century the question of globalization has been one of the topics to which the popes have been reacting in social encyclicals. Under the present pope the understanding of globalization has been approaching the view indicated in the beginning: globalization as a communication between the universal and the particular. In the last part of the article some challenges to Slovenia are brought out,

especially a proposal of a project called »global solidarity of exchange of gifts«. This is an idea to introduce some kind of community service for men and women, who would want to dedicate a part of their youth to the poorest parts of the world and of humanity. The answer to the above question whether a world ethos is a solution to globalization is: partially yes, but not completely. With globalization one must consider its complexity and direct it with different means at different levels.

*Key words:* globalization, communication, universal, particular, solidarity, subsidiarity, gift, ethics, ethos, religion, culture



Vinko Avguštin Škafar

## Globalizacija in eklezialna gibanja

Že prve binkošti nakazujejo pozitivno in idealno globalizacijsko razsežnost krščanstva: »V Jeruzalemu so tedaj prebivali Judje, po-božni možje iz vseh narodov pod nebom. Ko se je razširil glas o tem, se je zbrala množica ljudi, ki so bili vsi iz sebe, ker jih je vsakdo slišal govoriti v svojem jeziku« (Apd 2,5-6). Tako ni čudno, da je Cerkev hitro postala največja pozitivna globalizacijska sila v zgodovini človeštva. Presežna duhovna moč krščanstva in krščanskega oznanila je prekvasila veličastno kulturo antike in se razširila po vsem svetu.<sup>1</sup> Pravzaprav je vsa zgodovina Cerkve eno samo veliko pluralno karizmatično gibanje, ki pozitivno spreminja človeško družbo. Skozi vso zgodovino Cerkve sta bili v njej dve stalnici: hierarhični in karizmatični vidik, ki sta komplementarna in delujeta v moči Svetega Duha. Obe razsežnosti Cerkve, institucionalna in karizmatična, sta ves čas tudi pospeševali pozitivno globalizacijo, seveda vsaka na svoj način. Obenem pa je v zgodovini Cerkve bila znotraj cerkvenega življenja vedno neka zdrava, včasih tudi boleča napetost med tistim vidikom Cerkve, ki bolj naglašča hierarhijo, strukturo, red, pravila, pravo, in karizmatičnim vidikom Cerkve; med institucionalno in karizmatično razsežnostjo.<sup>2</sup> »Poenostavljeno rečeno, dinamika, ki je bila v Cerkvi med Petrom in Pavlom, se nadaljuje že dva tisoč let.«<sup>3</sup> Vendar če gledamo na skrivnost Cerkve celostno, ne moremo postavljati karizmatične kot nasprotje institucionalni (hierarhični) razsežnosti Cerkve. Tudi hierarhija, ki je v službi vsega božjega ljudstva, je prav tako karizma, poseben dar Svetega Duha v korist celotne Cerkve.

<sup>1</sup> J. Krašovec, *Prerok ni v časti v svoji deželi, Teološke postavke in celovita globalizacija*, v: *Delo*, Sobotna priloga (5. 4. 2003), 22-23.

<sup>2</sup> Prim. D. L. Schindler, *Istituzione e carisma*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, Rim, 27-29 maggio 1998, Città del Vaticano 1999, 53-76. David L. Schindler (r. 1943) je profesor osnovnega bogoslovja na enoti Papeškega inštituta »Giovanni Paolo II« v Washingtonu in urednik ameriške izdaje revije *Communio*. Prim. G. Ghirlanda, S. J., *Carisma e statuto giuridico dei movimenti ecclesiali*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 129-146. Jezuit Gianfranco Ghirlanda je dekan Pravne fakultete na Papeški gregorijanski univerzi v Rimu.

## 1. Karizmatična razsežnost Cerkve

Od binkošti do danes je Cerkev veliko karizmatično gibanje, tako v vesoljni kot krajevnih Cerkvah.<sup>4</sup> V Cerkvi Sveti Duh uresničuje Božje delo odrešenja. Sleherni član cerkvene skupnosti ima svoj dar Svetega Duha, ki ga nima le v svojo korist, ampak v korist cerkvenega občestva. Ta karizmatična razsežnost Cerkve ni preprosta in potrebuje dar razločevanja. Že ob koncu prvega stoletja je moral papež Klemen pisati korintskim kristjanom, ker je nastal spor med zastopniki karizmatične tendence in predstavniki redne hierarhije. Proti koncu drugega stoletja se je pojavila montanistična zmota.<sup>5</sup> Montan se je razglasil za preroka Svetega Duha in ni priznaval rednega cerkvenega vodstva. Po njem je Cerkev skupnost duhovnih ljudi, ki ne potrebuje škofov. Napovedoval je skorajšnji drugi Kristusov prihod in zahteval od vernikov pretirano strogo življenje. Taki pojavi so že v prvih stoletjih krščanstva zbudili neko nezaupanje zlasti do izrednih karizem v Cerkvi.

Skozi vso zgodovino so nastopali zastopniki karizmatičnih teženj, ki so pogosto postali prenovitelji Cerkve, če so seveda ostali skromni in se podredili hierarhiji in daru razločevanja. Tako poznamo številne svetnike, ki so svoje darove dali na razpolago Cerkvi in tako prispevali v različnih obdobjih Cerkve k njeni prenovi. Večkrat so postali ustanovitelji kleriških ali nekleriških redov, ki so se jim pogosto pridruževali tudi laiki v svetu kot t.i. tretji redovi, sotrudniki itd., kar je odmevalo tudi na Slovenskem.<sup>6</sup> V Cerkvi so vedno živele velike osebnosti, ki so s svojimi duhovnimi (eklezialnimi) gibanji bile kvas pri duhovnem prenavljanju in pomlajevanju Cerkve.<sup>7</sup> Velika učiteljica življenja, zgodovina, in še posebej zgodovina Cerkve, nam pove, da so se nekatera gibanja izrodila ali pa so se poleg zdravih konstruktivnih gibanj pojavljala tudi gibanja dvomljive vrednosti, ki so begala ljudi in jih zavajala v čudne stranpoti duhovnega življenja. V zadnjih desetletjih 20. stoletja so nastala po svetu in tudi pri nas številna »duhovna« gibanja, čeprav si izraz duhovna gibanja, predvsem novodobska (new age),<sup>8</sup> po svoje in pogosto zelo sub-

<sup>3</sup> I. Albrecht, *Ali so cerkvena gibanja lahko odgovor na potrebe nove evangelizacije?*, v: CSS 32 (1998), 214.

<sup>4</sup> Prim. A. Scola, *La realtà dei movimenti nella Chiesa universale e nella Chiesa locale*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 105-127. Angelo Scola, bivši škof v mestu Grosseto, je od l. 1995 veliki rektor Papeške lateranske univerze in predsednik Papeškega inštituta »Giovanni Paolo II«, Studi su Matrimonio e Famiglia.

<sup>5</sup> Prim. J. Daniélu – H. I. Marrou, *Zgodovina Cerkve*, zv. 1, Od začetkov do Gregorja Velikega (I. – VI. stoletje), Družina, Ljubljana 1988, 120-130.

<sup>6</sup> M. Benedik, *Redovništvo v zgodovini Cerkve na Slovenskem*, v: CSS 16 (1982), 38-40.

<sup>7</sup> F. Oražem, *Vrednotenje duhovnih gibanj*, v: CSS 15 (1981), 145-146.

<sup>8</sup> Prim. V. Škafar (ur.), *Verstva, sekte in novodobska gibanja*, MD, Celje 1998.

jektivno, večkrat dualistično, razlagajo. V krščanstvu je duhovno tisto in samo tisto, kar prihaja od Svetega Duha. To pa vključuje vsega človeka, ne samo njegov razum, intelekt in srce, marveč vse plasti njegovega življenja, tudi materialne. V tej razpravi govorimo zgolj o gibanjih, ki jih navdihuje Sveti Duh in jih imenujemo eklezialna (cerkvena, bolj cerkvenostna) gibanja. V njih gre namreč za avtentične karizme in so za to podarjene vsej Cerkvi, ki jo lahko prenavljajo v vseh njenih sestavinah. Zato prava duhovna, tj. eklezialna gibanja človeka formirajo in spodbujajo, da se bolj velikodušno in odgovorno posveti službi in poslanstvu Cerkve. V preteklosti so eklezialna gibanja navadno začekali ustanovitelji redov in družb posvečenega življenja,<sup>9</sup> v zadnjem času, ki je čas laikov, pa gre navadno za karizmatične laike, ki se jim večkrat pridružujejo kleriki in redovniki (pomislimo na Marijino delo, Neokatehumenat, Prenovo v Duhu, Skupnost Emanuel itd.). Ta nova gibanja se nekaterim zdijo tako nekaj novega, da se celo sprašujejo, ali ne bo prišlo v prihodnosti v Cerkvi zaradi njih do nekega novega »stanu«.<sup>10</sup>

Karizmatična gibanja, ki so sicer lahko v začetku imela vse prvine resničnega eklezialnega gibanja, so, če se niso podredila cerkveni hierarhiji in daru razločevanja, pogosto končala v sektah, četudi so se sklicevala na posebna navdihnjenja Svetega Duha. Pozneje se je namreč iz različnih vzrokov gibanje izrodilo ali celo povzročalo cerkvene razkole. Pred leti je hrvaški teolog Tomislav Šagi-Bunić pripovedoval, kako mu je ob nekem pogovoru dejal kardinal Albino Luciani, beneški patriarh in poznejši papež Janez Pavel I., da bi bil tudi sv. Frančišek Asiški kot številni njegovi sodobniki lahko končal v sekti, če ne bi prosil svojega asiškega škofa in pozneje papeža za blagoslov in potrditev svoje karizme. Zagotovilo pristnosti konkretnega gibanja je edinost s pastirji Cerkve in njihova potrditev, pa naj bo na škofijski<sup>11</sup> ali vesoljni

<sup>9</sup> J. Ratzinger, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica, movimenti apostolici nella storia della Chiesa*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 36-44; prim. F. G. Fernández, *Carismi e movimenti nella storia della Chiesa*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, Città del Vaticano 2000, 71-103.

<sup>10</sup> Zanimivo, da je kardinal A. Simonis, nadškof v Utrechtu, na mednarodnem seminarju za šofe in kardinale o eklezialnih gibanjih vprašal kardinala J. Ratzingerja, ali ne bo k trem »stanovom« v Cerkvi (duhovniki, redovniki in laiki) dodan še četrti, ki bi ga sestavljala eklezialna gibanja. Seveda je bil Ratzingerjev odgovor negativen. Prim. *Dialogo con il cardinale Joseph Ratzinger*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine nella storia della Chiesa*, 226-227.

<sup>11</sup> Zanimivo, da je Papeški svet za laike začutil potrebo, da je leto dni po mednarodnem kongresu eklezialnih gibanj v Rimu (od 27. do 29. maja 1998) sklical predstavnike škofov vsega sveta in nekatere kardinale, da bi jih na posebnem seminarju (od 16. do 18. junija 1999) podrobneje seznanil z novim pojavom eklezialnih gibanj v Cerkvi. Prim. Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, Città del Vaticano 2000.

ravni. Potrebnost sodbe o pristnosti gibanja zahteva tudi dogmatična konstitucija o Cerkvi: »Razen tega isti Sveti Duh ne le z zakramenti in službami posvečuje in vodi Božje ljudstvo ter ga krasi s krepostmi, marveč 'deleč' svoje darove 'slehernemu, kakor hoče' (1 Kor 12,11), razdeljuje med vernike vsakega stanu tudi posebne milosti, s katerimi jih usposablja in pripravlja, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve, po besedah sv. Pavla: 'Slehernemu se razodetje Duha daje v korist' (1 Kor 12,7). Ker so te karizme, bodisi izredne bodisi tudi preprostejše in bolj razširjene, potrebam Cerkve nadvse primerne in koristne, jih je treba sprejemati z zahvaljevanjem in duhovnim veseljem. Za izrednimi darovi pa ne smemo lahkomiselnost težiti in tudi ne smemo od njih drzno pričakovati sadov apostolskih prizadevanj. Sodba o njihovi pristnosti in urejeni uporabi pa gre tistim, ki so v Cerkvi predstojniki in jim gre posebej naloga, da ne ugašajo Duha, ampak vse preskušajo, in kar je dobro, ohranijo (prim. 1 Tes 5,12. 19-21)« (C 12).

Prav nekdanja eklezialna, predvsem apostolska gibanja, ki so pogosto prešla v red, družbo ali kongregacijo, so skozi vso zgodovino izjemno pozitivno vplivala na globalizacijo človeštva, saj so hitro postala mednarodna in obenem zelo dinamična. Pomislimo na hitro širjenje in apostolsko gorečnost benediktincev, cistercijanov, manjših bratov, dominikancev, jezuitov, kapucinov, lazaristov, salezijancev in drugih. Vsi so začeli s karizmatičnimi tendencami in jih lahko pojmujejo kot eklezialna gibanja. Danes, ko je čas laikov, so eklezialna gibanja v večini primerov laiška, obenem pa se pogosto v njih rojevajo novi duhovni (duhovniški, misijonarski, redovniški, katehetski) poklici.

## **2. Pojav današnjih eklezialnih gibanj in njihovo ovrednotenje**

Tudi tisti kristjani in nekristjani, ki se s papežem Janezom Pavlom II. ne strinjajo glede urejanja problemov znotraj Cerkve, ne morejo mimo tega, da ne bi priznali velikega papeževega prispevka k pozitivni globalizaciji sveta, ki vključuje zavzemanje za človekove pravice, svobodo, pravičnost, mir med narodi in splošni napredek vsega človeštva. Papež je današnjim ljudem, kristjanom in nekristjanom, izjemna moralna avtoriteta in tako daje svoj prispevek k pozitivni in celoviti globalizaciji človeštva. Že prejšnji papeži, sedanji pa na poseben način, so zaznali, da je sicer vsa Cerkev od binkošti do danes veliko karizmatično gibanje, v katerem imajo svoje mesto tako njena institucionalna kot karizmatična razsežnost, hierarhija kot karizmatična gibanja, institucija kot karizma. Ko papež kot Petrov naslednik z ene strani skrbi za hierarhično edinstvo v katoliški Cerkvi in sočasno zelo ceni in spoštuje škofovstvo v pravoslavnih Cerkvah, ker ima apostolsko nasledstvo, z

druge strani kaže izjemno razvit čut za karizme in nova eklezialna gibanja, ki jih Božji Duh podarja<sup>12</sup> današnji Cerkvi. Z darom razločevanja sprejema različnost eklezialnih gibanj in jih po papeških kongregacijah in svetih spremlja in potrjuje pristnost karizem in način apostolatskega življenja.

## 2.1 Svetovni kongres eklezialnih gibanj v Rimu

O binkoštih 1998 sta bila v Rimu tridnevni svetovni kongres zastopnikov eklezialnih gibanj in nato veliko srečanje eklezialnih gibanj iz vsega sveta.<sup>13</sup>

Predstavniki petinšestdesetih eklezialnih gibanj, združenj in skupnosti so imeli najprej tridnevni svetovni mednarodni kongres »Eklezialna gibanja: skupnost in poslanstvo na pragu tretjega tisočletja«, od 27. do 29. maja 1998, ki ga je organiziral Papeški svet za laike, ki je tudi izdal vsa predavanja kongresa<sup>14</sup> s papeževo poslanico kongresu<sup>15</sup> in papeževim nagovorom na srečanju z eklezialnimi gibanji in novimi skupnostmi.<sup>16</sup> Leto pozneje, od 16. do 18. junija 1999, je Papeški svet za laike v sodelovanju s Kongregacijo za škofe in Kongregacijo za verski nauk v Rimu organiziral seminar z naslovom »Eklezialna gibanja in nove skupnosti v pastoralni skrbi škofov«. Predavanja na seminarju, ki so bila namenjena škofom in predstavnikom uradov Rimske kurije, ki jih je povabil Papeški svet za laike, so prav tako pozneje izšla v zborniku.<sup>17</sup> Naslove predavanj in avtorje predavanj obeh zbornikov bom predstavil v opombah, da bi zainteresirani lažje spoznali pomen eklezialnih gibanj v luči današnjega vodstva katoliške Cerkve.

V uvodu zbornika »Gibanja v Cerkvi«, ki vsebuje vsa predavanja na mednarodnem kongresu eklezialnih gibanj l. 1998, je kardinal James Francis Stafford,<sup>18</sup> predsednik Papeškega sveta za laike, ponovil

<sup>12</sup> Prim. P. Coda, *I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito. Una riflessione teologica*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 77-103.

<sup>13</sup> Prim. I. Bahovec, *Praznovanje Svetega Duha, Cerkvena gibanja: skupnost in poslanstvo na pragu tretjega tisočletja*, v: *Družina* 47 (1998), št. 24, 10.

<sup>14</sup> Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali (Rim, 27.-29. 5. 1998), Città del Vaticano 1999.

<sup>15</sup> Messaggio di Sua Santità Giovanni Paolo II, (27. 5. 1998), v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 13-19.

<sup>16</sup> Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II in occasione dell'Incontro con i Movimenti Ecclesiali e le Nuove Comunità (30. 5. 1998), v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 217-224.

<sup>17</sup> Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, Città del Vaticano 2000.

<sup>18</sup> Prim. J. F. Stafford, *Prefazione*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 7-8.

papeževo misel, da med institucionalno in karizmatično razsežnostjo Cerkve, katere poseben izraz so gibanja, ni izključevanja ali nasprotja, saj obe razsežnosti spadata k nujnemu sestavnemu delu Cerkve, ki jo je ustanovil Jezus Kristus. Omenil je tudi papeževo ugotovitev, da je prišel za eklezialna gibanja čas »eklezialne zrelosti«.

Najdaljšo razpravo »Eklezialna duhovna gibanja in njihovo teološko mesto« je na tridnevnem kongresu imel kardinal Joseph Ratzinger, prefekt Kongregacije za verski nauk. Kardinal Ratzinger začenja z navedkom iz misijonske okrožnice *Odrešenikovo poslanstvo (Redemptoris Missio)*, v kateri papež piše: »Znotraj Cerkve se pojavljajo različne vrste služenja, opravil, služb in oblik oživljanja krščanskega življenja. Omenjam novost, ki se je v zadnjem času uveljavila v nekaterih Cerkvah, namreč velik razvoj 'eklezialnih gibanj', obdarjenih z misijonsko razgibanostjo. Kadar se ponižno včlenijo v življenje krajevnih Cerkva in jih škofje in duhovniki prisrčno sprejmejo v škofijske in župnijske strukture, so ta gibanja pravi Božji dar za novo evangelizacijo in misijonsko dejavnost v ožjem pomenu. Priporočam torej, da jih – v pluralističnem gledanju na načine združevanja in izražanja – širite in uporabljate, da bi spet okrepili življenje, predvsem med mladimi.«<sup>19</sup>

Nato Ratzinger navaja svoje srečanje z novimi eklezialnimi gibanji in pravi: »Za mene osebno je bil čudežen dogodek, ko sem v začetku sedemdesetih let prišel v stik z gibanji, kot so Neokatehumenat, Občestvo in osvoboditev (Communione e liberazione) in Marijino delo, in sem pri tem doživel zanos in navdušenje, s katerima so živeli vero, in so v moči veselja svoje vere morali razlagati tudi drugim, kar jim je bilo podarjeno. To je bil čas, ko so Karl Rahner in nekateri drugi govorili o zimskem obdobju v Cerkvi; zares se je zdelo, da se po napovedi velikega gibanja na cerkvenem zboru namesto pomladi začenja zima, namesto dinamike izčrpanost. Videti je bilo, da je dinamika drugje, tam, kjer se je poskušalo z lastnimi močmi, brez Božje pomoči, oblikovati boljši prihodnji svet. Vsakemu, ki je imel odprte oči, je bilo jasno, da svet brez Boga ne more biti dober, še manj smemo govoriti o nekem boljšem svetu. Toda kje je bil Bog? Ali ni bila Cerkev po številnih razpravah in zaradi naporov pri iskanju novih struktur zares utrujena in brez duha v sebi (nem. geistleer)? Rahnerjeve besede je bilo mogoče razumeti v vsakem primeru: izražale so izkušnjo, ki so jo vsi doživljali. Toda nenadoma je prišlo do nečesa, česar nihče ni načrtoval. Takrat se je tako rekoč sam Sveti Duh priglasil k besedi. Prav v mladih ljudeh se je vera ponovno razvnela, brez »če« in »ko«, brez izgovorov in opravičevanj, doživeta v svoji polnosti kot dar in dragoce-no darilo, ki daje življenje. Seveda je to motilo številne, ki so razumsko

<sup>19</sup> Janez Pavel II., *Odrešenikovo poslanstvo*, CD 46, Ljubljana 1991, 72.

razpravljali ali ustvarjali modele neke popolnoma drugačne Cerkve, po svoji zamisli. Kako bi drugače sploh lahko bilo? Kjerkoli začne delovati Sveti Duh, vedno moti človeške načrte. Bile so in še obstajajo številne resne težave. Ta gibanja so namreč imela simptome otroških bolezni. V njih se je sicer čutila moč Duha, toda on deluje po ljudeh in jih njihovih slabosti ne more rešiti. Obstajale so težnje po izoliranosti in enostranskem dajanju poudarkov, kar je onemogočalo vključevanje v življenje krajevnih Cerkva. V svojem mladostnem zagonu so bila ta gibanja prepričana, da se mora krajevna Cerkev dvigniti do njihovih oblik in višin, in ne nasprotno, tj. da bi se oni morali vključiti v včasih zares delno okorelo strukturo. Prihajalo je do napetosti, za katere sta bili na različne načine krivi obe strani. Bilo je potrebno razmisliti, kako naj poiščeta pravo sožitje ti dve resničnosti: novo, prebujeno v novih razmerah, in ustaljene oblike cerkvenega življenja, župnija in škofija. Tu gre za popolnoma praktična vprašanja, ki jih ni treba preveč dvigati na teološko raven. Z druge strani pa gre za pojav, ki se periodično ponavlja v različnih obdobjih zgodovine Cerkve. Imamo neko trajno temeljno obliko cerkvenega življenja, ki jo izraža kontinuiteta njenih zgodovinskih struktur. Prav tako pa imamo vedno nove posege Svetega Duha, ki to strukturo vedno znova poživljajo in obnavljajo, čeprav se to obnavljanje komaj kdaj lahko zgodi popolnoma brez bolečin in trpljenja. Zato ne smemo obiti temeljnega vprašanja: kako določiti teološko mesto teh 'gibanj' v kontinuiteti cerkvenih struktur.<sup>20</sup>

Sam kongres je bil sestavljen iz treh sklopov. Teološke refleksije kardinala Ratzingerja in drugih so bile osredotočene predvsem na vsebine, kot so: cerkvena gibanja, dar Svetega Duha in upanje za Cerkev in vse ljudi, odnos med karizmatično in institucionalno stvarnostjo Cerkve, odnos med vesoljno in krajevno Cerkvijo, odnos med karizmo in kanonskim pravom, gibanja kot priložnost osebnega preoblikovanja moškega in ženske, oblikovanje nove kulture. Drugi del so sestavljali uvodni referati in delo po skupinah iz tehle vsebin: nova misijonska vnema (gorečnost), odgovornost za formacijo (vzgojo), sodelovanje gibanj pri graditvi bolj človeškega sveta; kultura in delo v soočenju s človeškimi potrebami; karitas in delo za pravičnost, ekumenizem in vprašanje dialoga z ljudmi dobre volje in drugimi verstvi. V tretjem delu so predstavniki različnih gibanj pričevali o svoji osebni izkušnji. »Ob tem naj navedem misel, ki se je pojavljala tako pri predavateljih kakor pri delu v skupinah: če je gibanje poenoteno s poslanstvom, gre do vse druge stvari dobro. Duhovna gibanja posamezniku niso omogočila le novega, pristnega odnosa do Boga. Mimogrede, nemalo jih je

<sup>20</sup> J. Ratzinger, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 23-25.

reklo, da, preden so se pridružili gibanju, dejansko niso bili kristjani, čeprav so imeli krščansko vzgojo v župniji, družini in so celo obiskovali katoliške šole. Duhovnost, kot se izraža v različnih gibanjih, posameznika usmerja k priznanju drugega in osebnemu odnosu do drugega. Drugega, ki je sozakonec, družinski član, drugega, ki je obrobjen, znanec in neznanec, tujec, pomoči potreben; drugega kot tistega, ki je ustvarjen po Božji podobi – torej vsakega človeka. Seveda niso vsi posamezniki pri priznavanju pomena drugega odprti do najširše razsežnosti in treba je priznati, da je ena izmed največjih skušnjav gibanj prevelika zaverovanost v notranje življenje in premajhna pozornost za potrebe sveta, Cerkve, naroda. Vendar za vse to ne moremo obdolževati gibanj; smo namreč v kulturi, v kateri je subjektivnost prevladujoč vzorec, ki ga je moč prerasti le počasi in z veliko napora. Menim, da smo lahko hvaležni za prvi korak, ki je vedno v iskanju osebne vere in osebnega odnosa s sočlovekom, s katerim preživljamo vsakdanjik ter iščemo načine in poti, da iz pristnosti manjše skupnosti prinašamo veselo oznanilo, kulturo ljubezni, širši skupnosti.«<sup>21</sup>

Na drugem srečanju, ki je bilo namenjeno kardinalom in škofom, sicer J. Ratzinger ni imel predavanja, je pa z njim ob koncu zbornika objavljen pogovor udeležencev seminarja o gibanjih, Cerkvi in svetu. Vprašanja so mu postavljali ugledni udeleženci: nadškof Stanisław Ryłko, tajnik Papeškega sveta za laike; kardinal Adrianus Simonis, nadškof v Utrechtu (Nizozemska); kardinal Miloslav Vlk, nadškof v Pragi (Češka); kardinal Georg Maximilian Sterzinsky, nadškof v Berlinu (Nemčija); kardinal Bernard Francis Law, nadškof v Bostonu (ZDA); Marcelo Pinto Carvalheira, nadškof v Paraíbi (Brazilija); Thomas Menampampil, nadškof v Guwahatiju (Indija); Henry Teisier, nadškof v Alžiru (Alžirija); Angelo Scola, veliki rektor Papeške lateranske univerze, in kardinal Nicolás de Jesús López Rodríguez, nadškof v Santo Domingu (Dominikanska republika).<sup>22</sup> Poimensko jih navajam, ker je šlo za pogovor med najvišjimi hierarhi katoliške Cerkve, kar pomeni, da Cerkev od eklezialnih gibanj veliko pričakuje.

## **2.2 Svetovno srečanje eklezialnih gibanj s papežem Janezom Pavlom II.**

Kljub majhnemu številu udeležencev na tridnevem kongresu se je na binkoštno vigilijo 1. 1998 zbrala na Trgu svetega Petra in v bližnji Via della Conciliazione večstotisočglava množica. Čutilo se je binko-

<sup>21</sup> I. Bahovec, *n. d.*, 10.

<sup>22</sup> Prim. *Dialogo con il cardinale Joseph Ratzinger*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, 223-255.

šno vzdušje, obogateno z glasbo in branjem odlomkov Janeza Pavla II. o gibanjih, ki se je stopnjevalo. Višek je bilo srečanje s papežem. Pred njim so štirje ustanovitelji gibanj pričevali o tistem, kar je Sveti Duh po njih napravil. Začela je Chiara Lubich, ki je povzela izkušnjo Gibanja fokolarov in pri tem posebej poudarila ključ, ki vodi k edinosti: »Pogled vseh, ki so včlanjeni v gibanje, je vedno usmerjen na križanega Jezusa, njihov vzor, v njegovem kriku zapuščenosti. Najbolj korenita ljubezen je prav tam, kjer je vrhunec njegove boli. In v njem, ki – zapuščen od Očeta se prepusti Očetu, ko se čuti od Očeta zapuščenega, se z njim zedini - je naša skrivnost, s katero znova povežemo v edinost sleherno ločitev, sleherno razdeljenost, vsepovsod.«<sup>23</sup> Njej je sledil Kiko Arguello: »Mi smo orodje, ki pomaga prinašati koncilsko prenovo v župnije. Neokatehumenska pot želi pomagati pri oblikovanju krščanskih skupnosti, ki bodo ljudem pokazale Kristusovo ljubezen.«<sup>24</sup> Jean Vanier je napravil velik vtis s svojim pričevanjem, ko je pokazal, da te ubogi, ki ga sprejmeš, privede k Bogu ljubezni, ker »evangelij ni označilo tistim, ki služijo ubogim, ampak samim ubogim, ker je v zakramentu ubogega skrivnost, ki nas vodi v naše lastno ubožstvo.«<sup>25</sup> Luigi Giussani je sklenil pričevanja ustanoviteljev gibanj: »Življenje se izraža kot beračenje. Pravi protagonist zgodovine je ubožec: Kristus, ki berači za človeško srce, in človeško srce, ki berači za Kristusa.«<sup>26</sup>

Papeževa beseda, ki je sledila odlomku o binkoštnem dogodku iz Apostolskih del, je odzvanjala v binkoštni dvorani Trga svetega Petra in bila namenjena vsem gibanjem. Prav njim je rekel, da »tisto, kar se je bilo zgodilo že pred dva tisoč leti v Jeuzalemu, kakor bi se obnovilo na tem trgu ... Ta dogodek je čisto nekaj novega: nova gibanja in cerkvene skupnosti se prvič srečujejo s papežem. To je veliko 'skupno pričevanje' ..., ko se gibanja, ki jih je cerkvena oblast uradno priznala, predstavljajo kot samouresničitve in odsevi edine Cerkve.«<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Prim. B. Ravbar, *Cerkvena gibanja – sadovi pomladi, ki jo je napovedal koncil*, v: *CSS* 32 (1998), št. 9-10, 201.

<sup>24</sup> Prim. B. Ravbar, *n. d.*, 201.

<sup>25</sup> Prim. B. Ravbar, *n. d.*, 201.

<sup>26</sup> Prim. B. Ravbar, *n. d.*, 201.

<sup>27</sup> Prim. B. Ravbar, *n. d.*, 201. Gornjim štirim ustanoviteljem eklezialnih gibanj, Chiari Lubich (Gibanje fokolarov), Kiko Arguello (Neokatehumenska pot), Jeanu Vanieru (Vera in luč, Barka) in Luigiju Giussaniju (Občestvo in osvoboditev), so se s svojim pričevanjem l. 1999 na seminarju za škofe in kardinale pridružili še: Gérald Arbola (Skupnost Emanuel), Andrea Riccardi (Skupnost sv. Egidija) in Salvatore Martinez (Prenova v Duhu). Prim. *Testimonianze da movimenti e comunità*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, 139-181. Na svetovnem kongresu (1998) so pri okrogli mizi o poslanstvu eklezialnih gibanj sodelovali: Brian Smith, Giancarlo Cesana, Luis Fernando Figari, Andrea Riccardi in Gabriella Fallacara.

Papež je tudi tukaj ponovil, kar je zapisal v poslanici kongresu: »Večkrat sem imel priložnost podčrtati, da v Cerkvi ni nasprotja med institucionalno in karizmatično razsežnostjo, katere značilen izraz so prav gibanja. Obe sta sobistveni (co-essenziali) božji ustanovitvi Cerkve, ki jo je ustanovil Kristus, ker skupaj sodelujeta v prinašanju Kristusove skrivnosti in njegovega odrešenjskega dela v svetu. Skupaj se tudi po svojih močeh trudita pri obnovi samozavesti Cerkve.«<sup>28</sup> Tako je papež spodbudil vsa gibanja, da naj sprejemajo vse karizme, ki jih Duh ne preneha razlivati zato, da bi bile koristne skupnemu dobremu, to je v korist vse Cerkve.

### 2.3 Eklezialsna gibanja v »Izberi življenje«

Tudi plenarni zbor Cerkve na Slovenskem je govoril o eklezialsnih gibanjih<sup>29</sup> in do njih zavzel svoje stališče in dal načelne smernice, ki so za slovenskega kristjana zelo pomembne. Med drugim pravi: »Cerkev je vedno sprejemala različne oblike duhovnosti, ki so se porajale v njenem območju. Današnja duhovna gibanja in skupnosti so v naročju Cerkve – Božjega ljudstva ena izmed značilnosti pokoncilске Cerkve. So izraz mnogovrstnega delovanja in dar Svetega Duha, ki jih prebujajo, da poživljajo življenje v Cerkvi (prim. I Kor 12,11). Po besedah papeža Janeza Pavla II. je Cerkev v bistvu hkrati ustanova in karizma; oboje pa prispeva, vsako na svoj način, k njenemu življenju, prenovi in posvečenju Božjega ljudstva.«<sup>30</sup>

Čeprav imajo vsa priznana cerkvena gibanja in skupnosti izvir v istem Svetem Duhu in želijo povezovati ljudi, ki bi radi globlje živeli svoje krščanstvo, so vendar različna glede na karizmo, nastanek in duhovne poudarke ter liturgične in kulturne izraze; različna so tudi glede na oznanjevanje, pristope in poslanstvo. Krajevna Cerkev ima povezovalno vlogo, gibanja pa morajo v Cerkvi to vlogo spoštovati.

<sup>28</sup> Messaggio di Sua Santità Giovanni Paolo II, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 18-19.

<sup>29</sup> V Cerkvi na Slovenskem so navzoča eklezialsna gibanja: Barka, Delavnice molitve in življenja, Frančiškov svetni red (Nekdanji tretji red sv. Frančiška Asiškega, ki je sicer cerkvenopravno red, ima številne prvine eklezialsne gibanja in ga zato nekateri avtorji omenjajo med eklezialsnimi gibanji.), Gibanje Emanuel, Gibanje Pot (slovensko eklezialsno gibanje, ki ga je ustanovil Vinko Kobal), Krščansko bratstvo bolnikov in invalidov, Marijina legija, Marijino delo (Focolari), Najina pot, Neokatehumenatska pot, Prenova v Duhu, Salezijanska mladinska pastorala (Il movimento giovanile Salesiano), Schönstatsko gibanje, skavti (niso sicer eklezialsno gibanje v strogem pomenu besede, kljub temu jih nekateri avtorji omenjajo med eklezialsnimi gibanji), Skupnost krščanskega življenja (nekdanja Marijina kongregacija) in Vera in luč.

<sup>30</sup> Prim. Evropska škofovska sinoda, *Veselo pričujmo za evangelij*, v: *Communio* 9 (1999), 301.

Župnija naj bo odprta za gibanja, gibanja pa za potrebe župnije, in sicer tako, da sprejemajo konkretne naloge znotraj župnijskega občestva. Eklezialno in socialno služenje duhovnih gibanj mora biti vedno namenjeno tudi življenju delnih Cerkva. Drugačna oziroma njim lastna duhovnost ne odveže ne gibanj kot celote ne njihovih posameznih članov od dolžnosti do celotne Cerkve. Ob tem pa je potrebno v Cerkvi presegati mišljenje, da se celotno poslanstvo gibanj omeji na tradicionalne prostore oznanjevanja in drugega delovanja Cerkve. Cerkvena gibanja in duhovne skupnosti so namreč poseben instrument Svetega Duha, da lahko prihaja oznanilo o odrešenju tudi v dežele in družbena okolja, kjer je tradicionalna pastorala nemočna in odsotna.<sup>31</sup>

Razumljivo je, da je med institucijo in karizmo vedno pozitivna in zato rodovitna napetost. Velja tudi upoštevati, da so na eni strani vsa velika sodobna gibanja mlada, zato so še vedno v intenzivnem procesu razvoja, in da na drugi strani cerkvenim institucijam še ni uspelo s potrebno dobrohotnostjo sprejeti njihove vloge. Potreben je napor tako župnije kot gibanja za medsebojno razumevanje in sprejemanje.

Zlasti župnije naj bodo v skladu s škofovimi navodili odprte za gibanja. Člani gibanja pa naj sprejemajo različne pastoralne naloge znotraj cerkvenih struktur: katehezo za otroke, mlade in odrasle; stalno duhovno oblikovanje; liturgično animiranje; pastoralo poklicev; karitativne in socialne dejavnosti ipd. Zato je potrebno gojiti duha zaupanja med člani gibanj in duhovniki ter drugimi člani občestva in razvijati zavest komplementarnosti. Zaupanje je v veliki meri odvisno tudi od tega, ali so vsa gibanja v župniji enakovredno sprejeta. Apostolska gibanja in nova duhovna gibanja so nosilci velikega upanja, če le ostanejo zvesta cerkvenemu občestvu in če občestvo sprejme njihovo karizmo. Posebno znamenje časa je povezovanje duhovnih gibanj z namenom, da bi bilo njihovo služenje krajevni Cerkvi še učinkovitejše.«<sup>32</sup>

Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem vidi pristnost eklezialnih gibanj v sprejemanju in upoštevanju teh meril:

- zdrav katoliški nauk;
- priznanje in sprejetje legitimne avtoritete papeža, škofov in drugih pastirjev ter pripravljenost sodelovati z njimi pri pastoralnih načrtih;
- priznanje in upoštevanje cerkvene skupnosti, škofije in župnije;
- presojanje pastirjev glede delovanja gibanj mora sloneti na molitvi, poslušnosti Svetemu Duhu, iskreni presoji resničnih potreb Cerkve pri evangelizaciji, cerkvenih dokumentih in na dejstvu, da ima določeno gibanje že podporo ali priznanje papeža oziroma pristojne cerkvene oblasti;
- zaupanje škofom, duhovnikom, redovnikom in redovnicam ter drugim pastoralnim sodelavcem;

<sup>31</sup> Prim. Janez Pavel II., *Odrešenikovo poslanstvo*, 512.

- razločevanje gibanj mora biti pozorno predvsem na sadove svetosti, občestvenosti in evangelizacije;<sup>33</sup>
- skrb za povezanost in sodelovanje z drugimi gibanji in pastoralnimi pobudami.<sup>34</sup>

### 3. Cerkvena gibanja in nova evangelizacija v času globalizacije

Papež Janez Pavel II. je l. 1998 v poslanici tridnevne kongresu eklezialnih gibanj dejal, da vidi v eklezialnih gibanjih odgovor Svetega Duha na dramatičen izziv ob koncu prejšnjega stoletja, saj so gibanja eden od »najznačilnejših sadov tiste pomladi, ki jo je napovedal koncil.«<sup>35</sup> Papež tudi vidi v eklezialnih gibanjih veliko možnost za nov zven in novo dinamiko v oznanjevanju evangelija. Opozarja pa tudi na nevarnost fideizma, »ki spregleduje pomembnost razumskega dela ne le za razumevanje vere, temveč celo za sam del vere.«<sup>36</sup>

Kljub temu pa lahko trdimo, da bodo v prihodnosti Cerkve imela razna eklezialna gibanja vedno večjo vlogo in bo tako omogočeno, »da se kristjan osredotoči na bistveno, na odrešenje in zaživi občestveno v malih občestvih, vključenih v eno Cerkev.«<sup>37</sup> Novo evangelizacijo v času globalizacije si težko predstavljamo brez cerkvenih gibanj, ki so izjemno dinamična in mobilna.

1. Iz cerkvenih gibanj prihaja vedno več duhovnih poklicev. Iz njihovih vrst je izšlo že precej duhovnikov in škofov, ki delujejo po župnijah in škofijah. Gibanja so lahko močna opora duhovnikom pri njihovi duhovni rasti in pri zavzetosti pri pastoralnem delu. Treba pa je skrbno paziti, da je pastoralno delo v župniji tako oblikovano, da je v soglasju s sosednjimi župnijami in da ga lahko enakovredno nadaljuje duhovnik, ki ni v kakšnem eklezialnem gibanju.

2. Predvsem v diaspori in v misijonih<sup>38</sup> imajo že sedaj eklezialna gibanja lahko nenadomestljivo vlogo v ekumenizmu, medverstvenem dialogu<sup>39</sup> in pri novi evangelizaciji v času globalizacije. Kaže, da bodo

<sup>32</sup> Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, *Izberi življenje*, Družina, Ljubljana 2002, 436-439.

<sup>33</sup> Prim. Janez Pavel II., *O krščanskih laikih*, CD 41, Ljubljana 1989, 30.

<sup>34</sup> Prim. Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, *Izberi življenje*, 440.

<sup>35</sup> Messaggio di Sua Santità Giovanni Paolo II, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 16.

<sup>36</sup> Prim. *Prenova* 10 (1999), št. 1, 21.

<sup>37</sup> F. Perko, *Vizija prihodnosti Kristusove Cerkve*, v: CSS 32(1998), 172.

<sup>38</sup> Prim. B. Smith, *Un nuovo slancio missionario*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 165-167.

<sup>39</sup> Prim. G. Fallacara, *Ecumenismo: dialogo e incontro*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 191-195. Gabriella Fallacara je tajnica sekcije za eku-

imela v prihodnosti še večjo. Kakor da so zaradi svoje mobilnosti za to še posebej primerna. Pomislimo na številne ekumenske in dialoške prvine Marijinega dela, na elastičnost Gibanja Emanuel in na zdravljenje duhovnih ran v Prenovi v Duhu. Tudi stara krščanska občestva bodo zaradi njihove svežosti in sloga lahko dobila nov zagon.

3. Eklezialna gibanja so tudi veliko upanje pri graditvi bolj humanega<sup>40</sup> in bolj pravičnega<sup>41</sup> sveta, saj so posamezna gibanja izrecno narnana prav v te smeri. Omenimo prispevek gibanja Skupnosti sv. Egidija (Comunità di sant'Egidio) pri uveljavljanju clovekovih pravic.

4. Vsa eklezialna gibanja želijo vzgajati cloveka v času globalizacije, nekatera pa imajo za svojo posebno nalogo vzgojo.<sup>42</sup>

5. Eklezialna gibanja so kraji, v katerih Sveti Duh spreminja cloveštvo.<sup>43</sup>

6. Eklezialna gibanja so lahko tudi odgovor na izzive sekt in novodobskih (new age) gibanj, saj je prav v eklezialnih gibanjih vsak posameznik ovrednoten kot oseba s svojimi posebnostmi in s svojimi darovi in se tako, vsaj nekateri kristjani, v eklezialnih gibanjih lažje uredničijo, kot bi se brez njih.<sup>44</sup> Zdi namreč, da so se nekateri »kristjani« zato zatekli v sekte in v new age, ker se niso srečali z dovolj živim krščanskim občestvom ali s primernim eklezialnim gibanjem.

Tako upamo, da bodo v prihodnosti prav eklezialna gibanja odigrala pomembno vlogo pozitivne globalizacije sveta in cloveštva.

## Sklep

Vse kaže, da bodo nova eklezialna gibanja v prihodnosti odigrala pomembno vlogo evangelizacije v procesu pozitivne globalizacije tako na ravni vesoljne Cerkve kot v krajevnih Cerkvah in tudi pri uveljavljanju osnovnih clovekovih pravic, kot so svoboda, pravičnost, demokracija, mir in napredek cloveštva, kar bo prispevalo k cloveka dostoj-

---

menizem v gibanju Marijino delo, članica tajništva za ekumenizem in dialog Italijanske škofovske konference in soodgovorna za Center »UNO«.

<sup>40</sup> L. F. Figari, *La costruzione di un mondo più umano: cultura e lavoro*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 175-182. Luis Fernando Figari je ustanovitelj gibanja Movimiento di Vida Cristiana e del Sodalitium Christianae Vitae.

<sup>41</sup> A. Riccardi, *Carità e giustizia: sfide per i movimenti*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 183-190. Andrea Riccardi je ustanovitelj gibanja Comunità di Sant'Egidio.

<sup>42</sup> Prim. G. Cesana, *Il compito di educare*, v: Pontificium Consilium pro laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 169-173.

<sup>43</sup> A.-M de Monléon, O. P., *I movimenti come luogo di una umanità trasfigurata*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 147-161.

<sup>44</sup> Prim. V. Škafar, *Nova verska gibanja*, v: BV 59(1999), 365-385; predvsem 378-380.

nejšemu življenju. Zdi se, da so današnja eklezialsna gibanja prav kot dar Svetega Duha odgovor na nekatere potrebe sveta v času globalizacije, čeprav ne zanikamo, da imajo nekatera zaradi svoje mladosti občasno še otroške bolezni, kar je normalno na poti njihovega zorenja. Zato lahko rečemo, da dajejo eklezialsna gibanja upanje, da bo novo stoletje bolj človeško.

**Povzetek: Vinko Škafar, *Globalizacija in eklezialsna gibanja***

Razprava poudarja, da sta institucionalna in karizmatična razsežnost Cerkve sobistveni (co-essenziali) in komplementarni. Duhovna eklezialsna gibanja so v vsej zgodovini Cerkve imela globalizacijski naboj, saj so se zelo hitro širila po vsem svetu in svet pozitivno globalizirala. Novejša eklezialsna gibanja, ki so dar današnji Cerkvi in današnjemu človeštvu, bi naj odigrala v sodobnem svetu pomembno evangelizacijsko, ekumensko, dialoško in humanizirajočo vlogo pri graditvi civilizacije ljubezni. Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem je eklezialsna gibanja ovrednotil in nakazal merila, ki jih morajo upoštevati, če želijo prispevati svoj delež k poslanstvu Cerkve. Današnja eklezialsna gibanja, ki so povečini laiška, so upanje za Cerkev v začetku novega tisočletja. Kakor so nekdanja eklezialsna gibanja v zgodovini Cerkve in človeštva odigrala pozitivno globalizacijsko vlogo, tako pomenijo sedanja, stara in nova, eklezialsna gibanja, ki so dar Svetega Duha za Cerkev in vse človeštvo, novo upanje za Cerkev in človeštvo.

*Ključne besede:* Cerkev, institucija, karizma, eklezialsna gibanja, globalizacija

**Summary: Vinko Škafar, *Globalization and Ecclesiastical Movements***

The article emphasizes that the institutional and the charismatic dimensions of the Church are co-essential and complementary. During the whole history of the Church, spiritual ecclesiastical movements have contained a globalisation charge since they very quickly spread all over the world and globalized it in a positive manner. More recent ecclesiastical movements, which are a gift to the present Church and the present humanity, should play an important role in the modern world concerning evangelization, ecumenism, dialogue and humanization and help to build a civilization of love. The Plenary Council of the Church in Slovenia evaluated the ecclesiastical movements and indicated the criteria they must consider if they want to contribute to the mission of the Church. Recent ecclesiastical movements, mostly encompassing the laity, are a hope for the Church at the beginning of the new millennium. In the same way as the former ecclesiastical movements played

a positive globalization role in the history of the Church and of the humanity, the present, old and new, ecclesiastical movements, which are a gift of the Holy Spirit to the Church and to the whole humanity, mean a new hope for the Church and the humanity.

*Key words:* Church, institution, charisma, ecclesiastical movements, globalization



Jože Krašovec

## Ontološke osnove globalizacije in etike

Pričujoči oris je poskus primerjalne sintetične presoje postavk judovsko-krščanske civilizacije, ki predstavlja najbolj celovito duhovno globalizacijsko silo. Za svetopisemske in večino drugih judovsko-krščanskih virov je značilno, da predstavljajo težnjo po sistematični organizaciji racionalnih argumentov glede vprašanja Boga, človeka in vesolja. Judovski in krščanski teologi so v prvi vrsti pripovedovalci, pesniki in preroki. Govorijo o vseh vidikih resničnosti materialnega in duhovnega sveta v njihovih značilnih pojavnih oblikah. Namesto sodobnih abstraktnih filozofskih razpravljanj o »stvari sami na sebi« in o »poslednji resnici« v antiki zasledimo pričevanja o izkušnjah, ki so jih pridobili ob opazovanju pojavov materialnega in duhovnega sveta pod vtisom najglobljih vzgibov človekove duše, kot so čut za glas vesti, posluš za skrivnostnost, lepoto, pravičnost in zvestobo. Opazovanje in dojemanje veličastne skladnosti vesoljnega reda in skrivnostnega poteka zgodovinskih dogodkov do končne razsodbe pri piscih preroškega navdiha nikoli ni nevtrarno, avtonomno ali svojevoljno. Vedno odseva zavest o človekovi dolžnosti, da upošteva celoto vesoljnih danosti in notranji moralni imperativ, ki določa smisel našega življenja in delovanja.

Zaznavanje vesoljnih danosti v njihovi fizični, metafizični in metaetični zakonitosti pomeni največji razpon globalizacije človeškega duha. Za vse iskalce in razlagalce smisla vesoljnega reda in skrivnostnega Božjega delovanja v svetu je ta razpon globalizacije tudi največji izziv. Nekateri so dogodke presojali predvsem v luči duhovne kakovosti človekovega ravnanja. Tako so prišli do optimistične razlage, da v svetu vlada absolutna Božja pravičnost, ki po notranji nujnosti kakovosti motivov in dejanj vsakemu določa ustrezno usodo. Bog v svoji suverenosti lahko dolgo čaka s sodbo, ali pa preseneti z nenadno razsodbo. Drugi so doživljali predvsem nespremenljivost zakonov prostora in časa (prim. Prd 3,1-9) in omejenost človeškega spoznanja, zato so boleče občutili očitno nemoč človekovega vplivanja na dogajanje v vesoljnem svetu in na potek njegovega lastnega življenja. Pisali so pod vtisom ničnosti človekovih prizadevanj, češ da je večni Bog daleč od konkretnega zgodovinskega dogajanja, ki je življenjsko okolje našega bitja. Pesimizma jih je reševalo prepričanje, da kljub temu obstaja člo-

vekova svoboda, možnost spoznanja »pravega časa« za njegove odločitve in prednost modrosti pred norostjo.

V tem je temeljna razlika med antičnimi opazovalci vesoljne širine Božjega reda in sodobnimi deterministi, ki iz egocentričnih, antiglobalizacijskih nagibov spodkopavajo temelje našega lastnega bivanja in sodobnike pehajo v ozki prepad pesimizma, cinizma in anarhizma. Antični deterministi so bili konstruktivni, ker so verjeli, da je Božje delo stvarstva dobro, da je Bog vsakemu delu vesoljne celote določil »pravi čas«. Njihova stiska je posledica občutka, da človek v svoji omejenosti težko odkrije »svoj čas« in zato težko uresniči ideal modrosti v odkrivanju ontološkega in moralnega reda stvarstva. Kljub temu nikoli, niti v najbolj tesnobnih okoliščinah, niso podvomili o odgovornosti človeka za njegove odločitve in dejanja. Vtis o sedanji skladnosti vesoljnega reda jim je narokoval sintetični sklep, da je vesoljni red očitna sled Božje modrosti, ki se je razlila v stvarstvo na samem začetku stvarjenja. Ta sintetični sklep jim je dajal osnovo za upanje, da ima vse stvarstvo obljubo prihodnje slave v okviru celotnega Božjega okolja vesoljnega reda.<sup>1</sup>

### 1. Razmerje med poetiko, idejnimi postavkami in etiko

Poseben čar svetopisemskih besedil je v tem, da se pisci sicer ustavljajo pri najbolj elementarnih problemih vsakdanjega življenja in

<sup>1</sup> K različnim vidikom zaznavanja sintetičnega mišljenja v starem Izraelu gl. zlasti: M. Noth in D. W. Thomas (ur.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East: Presented to Professor Harold Henry Rowley*, VT.S 3, E. J. Brill, Leiden 1969; G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970; isti, *Gottes Wirken in Israel: Vorträge zum Alten Testament*, (ur. O. H. Steck), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974; G. L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, *Analecta Biblica* 65, Biblical Institute Press, Rim 1975; J. L. Crenshaw, *Studies in Ancien Israelite Wisdom*, Ktav, New York 1976; B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, SCM Press, London 1992; M. A. Meeks, *The Origins of Christian Morality*, Yale University Press, New Haven / London 1993; R. P. Gordon (ur.), »*The Place Is Too Small for Us*« v: *The Israelite Prophets in Recent Scholarship*, Eisenbrauns, Winona Lake, Ind. 1995; J. Barton, *Ethics and the Old Testament*, SCM Press, London 1998; J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje*, Dela / Opera 53, SAZU / Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1999; isti, *Reward, Punishment, and Forgiveness*, VT.S 78, J. E. Brill, Leiden – Boston – Köln 1999; P. Hofmann, *Goethes Theologie*, F. Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 2001.

banalnih zgodovinskih okoliščin, a vse presoja v luči večnosti in v edinstvi z vesoljnim redom. Zanima jih človek v svojih življenjskih razmerah, njegov položaj v vesolju in njegov odnos do presežnih danosti, ki se kažejo v toku zgodovine. V ozadju zgodovinskih analiz so temeljna vprašanja: Božje védenje in dejavno vodenje sedanjega sveta; način Božjega vodstva sveta v sodbi in milosti; zakaj obstajajo krivični, ki pogosto bolje uspevajo kakor pravični; svoboda etičnega odločanja; vloga greha, kesanja in odpuščanja; motivi strahu Božjega v razmerju do retributivne pravičnosti in v razmerju do metaetične, absolutne norme Božjega delovanja; razmerje med osebno religioznostjo, ki jo določa strah, in tisto, ki jo motivira ljubezen; pravični odnosi med narodi; pravični odnosi med člani družine; usoda pravičnih in krivičnih po smrti; bistvo človekove duše. Odgovori na različna vprašanja so pogosto bolj pragmatične kot dogmatične narave, vendar nikoli zunaj vesoljnega globalizacijskega loka Božje stvarnosti. Najbolj temeljno etično pravilo vsega Svetega pisma je aksiom, da se je treba izogibati slabemu ravnanju do šibkih. Obramba šibkih in ubogih ima absolutno prioriteto v ravnanju Boga in ljudi. Na tem preprostem aksiomu stoji ali pade vsa svetopisemska religija.

Etične norme niso definirane kot abstraktna načela, temveč so vpete v neposredno življenjsko okolje in v zaznavne sposobnosti našega bitja. Zato je ustrezna človekova drža lahko le skromnost, odgovornost in zavzetost za dobro. V tem smislu pravi prerok Jeremija v 9,22-23:

Modri naj se ne hvali s svojo modrostjo, močni naj se ne hvali s svojo močjo, bogati naj se ne hvali s svojim bogastvom. Kdor se marveč hoče hvaliti, naj se hvali s tem, da je razumen in pozna mene, da sem jaz Gospod, ki delam dobro, prav in pravično na zemlji. To mi je namreč vseč, govori Gospod.

Postavke etike so sintetično izražene v številnih drugih besedilih. Značilen je odlomek v Ezk 18,5-9:

Če je človek pravičen in ravna po pravu in pravičnosti, ne pojedla na gorah, ne vzdiguje oči k malikom Izraelove hiše, ne oskrunja žene svojega bližnjega, se ne približuje ženi, ko je obredno nečista, nikogar ne izkorišča, temveč vrača, kar mu je bilo zastavljeno za dolg; če ne ropa, če daje svoj kruh lačnemu, oblači nagega, ne posoja na obresti in ne odira, odvrača roko od krivice, pošteno razsoja med možem in možem, živi po mojih zakonih, se drži mojih odlokov in jih v resnici izpolnjuje – tak je pravičen in bo zagotovo živel, govori Gospod Bog.

Posebno pozornost zasluži Ps 15, ki se glasi:

Gospod, kdo sme biti gost v tvojem šotoru,  
kdo sme prebivati na tvoji sveti gori?  
Kdor hodi v popolnosti,  
ravna pravično  
in govori resnico v svojem srcu.

Ne obrekuje s svojim jezikom,  
 ne počne bližnjemu nič slabega,  
 ne kliče zasramovanja proti svojemu bližnjemu.  
 Zavrženi je v njegovih očeh vreden prezira,  
 a izkazuje čast tistim, ki se bojijo Gospoda.  
 Če je prisegel v svojo škodo, tega ne prekljuje.  
 Svojega denarja ne daje za obresti,  
 zoper nedolžnega ne sprejema podkupnine.  
 Kdor tako dela,  
 ne bo omahnil na veke.

## 2. Osrednje mesto etike in metaetike v Svetem pismu

Podobne ideale srečamo tudi v drugih verstvih starega Bližnjega vzhoda. V vseh verstvih so priznavali božanski red in božansko avtoriteto. Toda drugod so etične zahteve na robu kulturnega in religioznega sistema, v Svetem pismu so v samem središču, zato navdihnjeni pisci nikoli in nikjer niso videli nevtralnega delovanja. Svetopisemska zahteva po etičnem ravnanju je absolutna in ne dopušča nikakršnega kompromisa. Če kje, gre ob tem vprašanju za življenje in smrt. Temeljno vodilo je priznanje absolutne Božje avtoritete in ravnanje po načelu absolutne zvestobe v iskanju stika z Božjim duhom. Osnovna motivacija je globinska, osebna in metaetična. Metaetična osnova judovske misli ostaja etična in nikoli ne vodi v pasivni pesimizem. Zahteva po pravičnosti se postavlja kot preizkusni kamen božanskosti najvišjega Bitja. Abraham, ki poskuša rešiti Sodomo pred uničenjem, poziva Boga (1 Mz 18,25): »Ali ne bo sodnik vse zemlje ravnal pravično?«

Izjemna etična občutljivost razloži, zakaj je svetopisemski pogled na svet in na zakonitosti, ki ga sestavljajo, preroški. Preroki v zavesti absolutne zavezanosti Bogu, ki se jim razodeva v duhovnem središču njihovega bitja in jih notranje določa za iskanje Izvora in Zakonodajalca veselja, nikoli niso nevtralni. Vse dogodke brez izjeme presojujejo v njihovem razmerju do božanskega reda, ki jih povezuje v širša obzorja in najvišjo metaetično globalizacijsko sintezo. Zato vsi svetopisemski in drugi judovsko-krščanski viri zrcalijo teleološko zgodovinsko vizijo sveta. Izraelski preroki se niso strinjali z determinizmom in cikličnostjo starega Bližnjega vzhoda, temveč so s svojo absolutno etično zavezanostjo v vsakem konkretnem trenutku in v vsakem konkretnem položaju za vse čase risali os zgodovine med začetkom in koncem, ki pomeni dopolnitev začetka. Iz sedanjih eksistencialnih slutenj in iz notranje zavezanosti božanskim zakonom so zrl v preteklost in v prihodnost. V preteklosti so videli dramo človekovega prestopanja Božjega reda, Božje sankcije in preseganje človekove krivde s prebujanjem novih

iskalcev Božjega reda. Po analogiji sedanje in pretekle izkušnje so optimistično zrlji v prihodnost, v prepričanju, da bo Bog, ki je Stvarnik sveta in je doslej vodil svetovno zgodovino prek vseh čeri, tudi v prihodnosti obujal ljudi, ki bodo sodelovali z Božjim navdihom in bodo zmagovali nad vsemi silami samovoljnih, egocentričnih in torej protiglobalizacijskih podvigov narcisoidnih posameznikov in skupin.

### 3. Globalizacija v preseganju egocentrične avtonomnosti

Polarnost med poetičnim slikanjem pojavnega in duhovnega sveta v konkretnem času in prostoru ter sintetično zgodovinsko vizijo celote se zrcali v vseh glavnih zvrsteh svetopisemskega slovstva. Vse zgodovinske pripovedi zrcalijo moralno zavezanost v presoji motivov posameznih oseb, ki nastopajo v določeni življenjski drami. Pripovedi o svetopisemski prazgodovini posredujejo prepričanje, da je Bog svet ustvaril na temelju vesoljnega reda, ki se ne more sesuti, zato so vsi poskusi svojevoljnih človeških ali nadčloveških bitij, da bi delovali avtonomno po nagibu svojih slepih strasti, obsojeni na propad. Vse pripovedi o zgodovinskih dogodkih temeljijo na izkušnji, da si samooklicani in samovoljni junaki sami pišejo sodbo, ker bodo propadli na temelju svojih zgrešenih motivov in načrtov. Toliko bolj sije slava tistih, ki onkraj neposrednih dogodkov vidijo na delu skrivnostni Božji zakon in ostanejo zavezani absolutnemu dobremu predvsem v hudih časih. Tako sta Jožef in David postala simbol oseb, ki niso iskale kratkoročnih materialnih razlag dogodkov, temveč so se popolnoma predali navdihu duha, ki je bil v nenehnem življenjskem dialogu s skrivnostnim Bogom na vsakem koraku življenja. Njihovo osnovno vodilo je bilo, da ničesar ne smejo storiti zgolj v svojem imenu, iz nagibov skušnjave po avtonomnosti in iz svojih vnaprej določenih ciljev. Vsak trenutek njihovega življenja mora biti sestavni del celote vesoljnega moralnega reda, vesoljne duhovne globalizacije pod varstvom Božje avtoritete.

Isto velja za preroško slovstvo. Preroki so bili vidci v najglobljem pomenu besede, saj so bili v vseh konkretnih primerih človeških tvorcev zgodovine sposobni videti, kdo dela skladno z navdihom absolutne Božje avtoritete in kdo podlega kratkoročnim potrebam svoje grešne narave. Zato so lahko z matematično natančnostjo že na začetku napovedali, katera oseba bo končno splavala na površje prosojnega obzorja in katera se bo potopila v mreži svojih lastnih zgrešenih motivov in ciljev. Najbolj natančna je analiza usodnosti človeške prevzetnosti. Prevzetnost človeka pozicije zamreži in ga popolnoma onespособi za vključevanje v vesoljni Božji zakon, ki ostane na veke.

V tem kontekstu lahko vidimo nadčasovni, večni pomen zgodbe o babilonskem stolpu (1 Mz 11,1-9) in sodbe nad prevzetnim babilon-

skim kraljem (Iz 14,3-21). Kot protiutež tem negativnim modelom zgodovine so nastale mesijanske napovedi prihodnjih časov, ko bo Bog sam obudil osebe, ki bodo delovale skladno z Božjim navdihom in sevanjem vesoljne harmonije. Še bolj sintetične so napovedi eshatoloških časov, tj. poslednje sodbe nad vsemi silami zla in dokončne zmage pravičnih, ki sodelujejo v vesoljnem načrtu Božjega stvarstva.

Polarnost med skušnjava človekove egocentrične omejenosti in dejavnega vključevanja v vesoljno globalizacijsko obzorje teleološko naravnane svetovne zgodovine se na različne načine kaže v svetopi-semskem modrostnem slovstvu. Vsa izraelska modrost temelji na postavki stvarjenja. Prepričanje, da je Božja modrost ustvarila svet in ga modro dopolnjuje, je osnova številnih modrostnih rekov, da je Božjo modrost mogoče spoznati po ustroju vesoljstva, da je naravni red stvarstva treba spoštovati in da je treba delovati skladno s »pravim časom«. V takšnem budnem in odgovornem ravnanju se kaže človekova modrost. Božja modrost se je s stvarjenjem zapisala v stvarstvo, ki je v živem dialogu z Bogom in človekom. V tem pogledu je posebno zgovoren odlomek iz knjige Pregovorov (Prg 8,22-36):

Gospod me je imel v začetku svojih poti,  
 pred svojimi pradavnimi deli.  
 Bila sem zasnovana od vekomaj,  
 od začetka, preden je bila zemlja.  
 Bila sem spočeta, ko še ni bilo pravodovja,  
 ko še ni bilo zbiralnikov, polnih voda.  
 Preden so bile utrjene gore,  
 pred hribi sem bila spočeta,  
 ko še ni naredil zemlje in pokrajin,  
 ne prvine prahu sveta.  
 Ko je pripravljajl nebo, sem bila tam,  
 ko je zarisoval obzorje nad pravodovjem,  
 ko je zgoraj krepil oblake  
 in utrjeval zbiralnike pravodovja,  
 ko je postavljajl morju njegovo mejo,  
 da vode ne prestopijo njegovega obrežja,  
 ko je zarisoval temelje zemlje,  
 sem kot njegov ljubljeneček bila ob njem,  
 se veselila dan za dnem,  
 se ves čas igrala pred njim.  
 Igrala sem se na njegovem zemeljskem krogu  
 in moje veselje je bilo pri človeških otrocih.

Zdaj torej, otroci, poslušajte me!  
 Blagor tem, ki se drže mojih poti.  
 Poslušajte vzgojo in bodite modri,  
 nikar je ne zametujte.

Blagor človeku, ki me posluša,  
 bedi dan za dnem pri mojih vratih  
 in čaka na pragu mojih duri.  
 Kajti kdor me najde, najde življenje  
 in prejme milost od Gospoda.  
 Kdor pa me zgreši, rani svojo dušo,  
 vsi, ki me sovražijo, ljubijo smrt.

Ta pesniški opis govori o modrosti na skrajno pretanjen način, na robu zmogljivosti hebrejskega pesništva. Vsebina pesnitve izraža to, kar je zaobseženo v kratkem vzkliku v Ps 104,24: »Kako veliko je tvojih del, o Gospod! Vsa si naredil z modrostjo.« Podobna je izjava v Prg 3,19-20:

Gospod je z modrostjo postavil zemljo,  
 z razumnostjo utrdil nebo,  
 z njegovim znanjem se odpirajo pravodovja  
 in oblaki spuščajo roso.

#### **4. Modrost je znamenje Božje postave v notranji strukturi stvarstva**

Modrost, ki predstavlja red v stvarstvu, je bila ustvarjena skupaj s svetom in deluje v svetu kot notranja veličina in harmonija. Modrost je Božje delo, ki je nad vsemi drugimi deli stvarjenja. Modrost je s stvarjenjem postala temeljna lastnost sveta. S tem je hkrati sama postala predmet refleksije. Modrost izraža edinost vseh posameznih izkušenj, ki jih zazna dejavna človeška oseba. Stvarstvo je z Božjim delom povzdignjeno v dostojanstvo modrosti oziroma razumnosti. Modri Sirah na začetku svoje knjige pravi (Sir 1,1.8-10):

Vsa modrost je od Gospoda,  
 ob njem je na veke.  
 Le eden je moder, silno je strašen,  
 on, ki sedi na svojem prestolu.  
 Gospod sam jo je ustvaril,  
 pregledal jo je in premeril  
 in razlil po vseh svojih delih,  
 po vsem mesu iz svoje radodarnosti  
 in jo podelil tistim, ki ga ljubijo.

Razlitje modrosti ob stvarjenju ne more biti le pesniška prisproda. Tu gre za prepričanje, da je ob stvarjenju dejansko prišlo do razlitja Božje modrosti v ustvarjene stvari; modrost je torej notranji konstitutivni del vsega stvarstva. Ta predstava je najjasnejši odraz občutka za celoto in smiselnost vesoljnega reda. Stvarstvo s svojo participacijo na Božji modrosti stopa v dialog s človekom, človeka nagovarja in z močjo svoje prosojnosti in urejenosti tudi popravlja njegovo dejavnost. Svetov-

ni red je predstavljen kot oseba, ki se neposredno obrača na človeka, ga vabi in spodbuja k razumnosti. Vse pa temelji na veri v Boga kot stvarnika in torej izvora modrosti. Modrost, ki je pojavna oblika stvarstva, bi lahko imenovali prared, skrivnost notranjega reda, razumnost sveta, smisel ali veličastnost stvarstva. Na mesto slepe determiniranosti antičnih politeističnih sistemov stopa poosebljena modrost, ki ima vse značilnosti osebe. Svetovna razumnost, ki obstaja od prvega trenutka stvarjenja, je predstavljena kot otrok, ki se igra s človeškimi otroki. Od tu je samo korak do zavesti, da je Božje delo stvarjenja s svojo skladnostjo pripoveduje o Božji slavi, toda ta govorica je končno namenjena človeku, da joliši, posluša in ustrezno ukrepa. V Ps 19,2-5 beremo:

Nebesa pripovedujejo o Božji slavi,  
 nebesni svod sporoča o delu njegovih rok.  
 Dan izreka dnevu govor,  
 noč razglašala noči znanje.  
 To ni govor, to niso besede,  
 njihov glas je neslišen;  
 po vsej zemlji gre njihov val,  
 do konca sveta njihove besede.

### 5. Modrost človeka nagovarja k ustreznemu ravnanju

Namen skrivnostnega govora stvarstva je pouk za človeka. Kdor zazna ta glas, se odziva s priznanjem in čaščenjem avtoritete najvišjega zakonodajalca. Takšen odziv vključuje pripravljenost, da se da voditi napotkom, ki so razvidni v redu stvarstva, v vseh življenjskih odločitvah. Moralni red je že od prvega trenutka stvarjenja zasidran v redu stvarstva. Govorica modrosti, ki napolnjuje stvarstvo, je v zadnjem bistvu glas Stvarnika. Ker vsa dela veseljstva odsevajo Božje veličastvo, tega ni mogoče spregledati, govornice tega veličastva pa ni mogoče preslišati. V tem smislu Job v svojem četrtem govoru pravi, da vsa dela stvarstva pričujejo, da so Božje delo (Job 12,7-9):

Vprašaj vendar živali, da te poučijo,  
 in ptice pod nebom, da ti oznanijo.  
 Poprosi zemljo, da te pouči,  
 in ribe v morju ti bodo povedale.  
 Katera izmed vseh teh ne ve,  
 da je to naredila Gospodova roka?

To pričevanje že nakazuje vsebino Božjih govorov v Jobovi knjigi (Job 38-42). V teh govorih Gospod stvarstvu prepusti besedo, da Joba pouči o nedoumljivosti celovite zakonitosti veseljnega reda. Ko Job ugotovi, da ne more doumeti razlogov in zakonitosti delovanja danosti veseljstva, se osvobodi ozkega obzorja svojega neposrednega okolja in

začne občudovati modrost Božjega zakona, ki vsemu vesolju omogoča skladno delovanje.

Modrost, ki utemeljuje red stvarstva, deluje enako kot logos sveta v prostranem stvarstvu - onkraj človekovega dometa, pa vendar določa tudi potek človeškega zasebnega in družbenega življenja. Modrost ni zgolj ideja, načelo ali razumnost sveta. Tudi modrost je ustvarjena in ima vse značilnosti ustvarjenih danosti. Smisel njenega obstoja pa je nagovor človeka. Svetopisemski modrostni pisatelji so prepričani, da je govorico modrosti mogoče zaznati; toda skrivnost človekove svobode je, da jo je mogoče sprejeti ali zavreči. Modrost človeka, ki jo išče, obvaruje različnih škodljivih vplivov, prinaša čast in mir duši, zagotavlja prihodnost in polnost življenja. Zaznavanje modrosti ne more biti zgolj ugotavljanje notranje zakonitosti celote stvarstva. Nagovor modrosti in človekov odgovor pomenita dejavno vključevanje v samo dogajanje, ki omogoča celostno življenjsko izkušnjo o njeni življenjski moči. To je bistvo tistega, kar imenujemo dobrine odrešenja v ontološkem smislu. Zaznavanje, iskanje in vrednotenje teh dobrin je daleč od iskanja uspeha v konkretnih zadevah in od želje po obvladovanju življenja.

Dobrine modrosti niso sredstvo do nekega višjega cilja, one same so postale najvišji cilj življenja, zato zahtevajo odločitev celotne človekove biti. Takšno ontološko razumevanje modrosti je najbolj očitna posebnost Izraela v celotnem razponu svetovnih civilizacij. Zaznavanje nagovora modrosti je mogoče le v religiji absolutnega monoteizma, ki po notranji logiki postulira začetek in konec vsega bivajočega in dinamični naboj življenja med obema. Nagovor modrosti je mogoč le znotraj vesoljstva, ki ga je Začetnik življenja otel mehanskega determinizma in ga napolnil z življenjskim elanom, s tkivom zakonov in obljubo izpolnitve, vse to pa sestavlja vsebino nenehnega nagovora človeške duše, ki hrepeni po celostni izpolnitvi. Modrost, ki je bila ustvarjena skupaj s stvarstvom kot njeno vezno tkivo, je tako postala človekova partnerica in posrednica najvišjih dobrin. V ljubezenskem življenjskem dotiku z modrostjo in njenimi darovi postaja človek deležen Božje slave v večni domovini.

## **6. Zahteva modrosti je ultimativna**

Tako vzvišena predstava posebljene modrosti pa ne more biti ravnodušna do tistih, ki jo spregledajo, jo zasmehujejo in se nočejo podrediti njenim nespremenljivim zakonom. Za človeka je glas modrosti nekaj ultimativnega, saj zadeva odločitev med življenjem in smrtjo. V Prg 8,35-36 (prim. 9,6; Sir 4,12) modrost govori ultimativno o zadevi, ki dopušča le dve izbiri: življenje ali smrt. O življenju in smrti je govor v absolutnem smislu. O življenju ali smrti ne odločajo posamezni trenutki

v konkretnih življenjskih okoliščinah, temveč temeljni človekov odnos do same zakonitosti stvarstva. Življenje je nagrada za iskanje modrosti v predanosti in odgovornosti:

Kajti kdor me najde, najde življenje  
in prejme milost od Gospoda.  
Kdor pa me zgreši, rani svojo dušo,  
vsi, ki me sovražijo, ljubijo smrt.

Človek lahko modrost odkloni, takrat se modrost zavije v molk, kar bo imelo katastrofalne posledice za človeka. Nad ljudi upornosti in samovšečnosti bo prišla groza in vse vrste stisk. Ljudje, ki se bodo odpovedali modrosti, bodo prepuščeni svojim lastnim načrtom, ti pa jih bodo ugonobili. To bo poslednja cena avtonomije človeške razumnosti, ki se postavlja nad konstitutivni red stvarstva. Človeška samozavest je dogodek v toku zgodovine, ki na paradoksen način govori za veljavo modrosti. V Prg 1,20-29 beremo:

Modrost se oglašá zunaj,  
na trgih povzdiguje svoj glas,  
na stekališču ulic kliče,  
na vhodu, pri mestnih vratih izreka svoje izreke:  
»Doklej boste, prostaki, ljubili prostaštvo?  
Posmehljivci ljubijo posmeh,  
norci sovražijo spoznanje!  
Obrnite se k mojemu opominu,  
glejte, točila vam bom svojega duha,  
razodevala vam bom svoje besede.  
Ker sem klicala, pa ste se branili,  
iztezala svojo roko, pa se nihče ni zmenil,  
in ste zavrgli vse moje nasvete  
in niste sprejeli mojega opomina,  
se bom tudi jaz smejala vaši pogubi,  
se posmehovala, ko pride vaš strah,  
ko pride vaš strah kakor ujma,  
in pridrvi vaša poguba kakor vihar,  
ko prideta nad vas stiska in nadloga.  
Tedaj me bodo klicali, pa ne bom odgovorila,  
koprneli bodo po meni, pa me ne bodo našli.  
Zato, ker so sovražili spoznanje  
in niso marali strahu Gospodovega ...«

Modrost, notranja forma stvarjenja, človeka ne nagovarja v svetišču, temveč na vseh profanih mestih vsakdanjega življenja. Njen glas prihaja iz notranje zakonitosti sveta in človeka nagovarja v najbolj osebнем jedru zavesti in razumnosti. Svetovni red je torej utemeljitev in izvor vsega etičnega življenja človeške osebe. Kdor je odprt temu skrivnostnemu glasu modrosti, bo rešil svoje življenje; tisti, ki jo za-

vračajo, si pišejo smrtno obsodbo. Življenje ali smrt ne prihajata od zunaj, temveč iz jedra človekove biti glede na temeljni odnos do celotne zakonitosti stvarstva. V Prg 2, 9-22 pesnik pripoveduje, kaj človek lahko pričakuje, če se oklene modrosti:

Tedaj boš razumel pravičnost in pravico,  
poštenost in sleherno dobro pot.  
Kajti modrost pride v tvoje srce,  
spoznanje bo vseč tvoji duši.  
Preudarnost te bo varovala,  
razumnost te bo ohranjala.  
Obvarovala te bo slabe poti,  
ljudi, ki govore varljivo,  
ki zapuščajo prave poti,  
da hodijo po temačnih poteh,  
ki se veselijo zlih dejanj,  
se radujejo zlobnih prevar,  
ki so njihove poti izkrivljene  
in blodijo po svojih stezah. ...

Pavel seže prav v to bistvo človekove odgovornosti za svojo usodo, ko pravi, da pogani, ki delajo v nasprotju z Božjo postavo, za to nimajo nobenega opravičila. V Rim 1,18-21 pravi:

Božja jeza se namreč razodeva iz nebes nad vsakršno brezbožnostjo in krivičnostjo ljudi, ki s svojo krivičnostjo dušijo resnico. Saj jim je to, kar je mogoče spoznati o Bogu, očitno: sam Bog jim je namreč to razodel. Kajti od stvarjenja sveta naprej je mogoče to, kar je v njem nevidno, z umom zreti po ustvarjenih bitjih: njegovo večno mogočnost in božanskost. Zato so ti ljudje neopravičljivi. Čeprav so namreč Boga spoznali, ga niso kot Boga slavili ali se mu zahvaljevali, marveč so postali v svojih mislih prazni in nespametno srce jim je otemnelo.

## 7. Delovanje modrosti v zasebnem in družbenem življenju

Glas modrosti, ki prežema stvarstvo, kliče po redu v zasebnem in družbenem življenju. Stvarstvo nima samo svoje biti, temveč vsebuje tudi resnico o Stvarniku, o njegovi modrosti, darežljivosti in ljubezni. V Prg 8,15-21 se predstavi kot odločilna osnova vsega družbenega življenja:

Po meni kraljujejo kralji,  
oblastniki določajo pravico.  
Po meni poveljujejo veljaki,  
po meni so imenitni vsi pravični sodniki.  
Ljubim te, ki me ljubijo,  
kateri me iščejo, me najdejo.  
Pri meni so bogastvo in čast,  
trajno imetje in pravičnost.

Moj sad je boljši kot zlato in kot čisto zlato,  
 moj pridelek je boljši kot izbrano srebro.  
 Hodim po poti pravičnosti,  
 po sredi steza pravice,  
 da oskrbujem svoje ljubljence z imetjem  
 in polnim njihove zakladnice.

Modrost, ki je razlita v red stvarstva, je edina globalizacijska etična sila, ki sestavlja temelje vsega svetovnega reda: Modrost je izvor iskanja resnice pri vseh narodih sveta. Tu ni nobene podlage za dualizem med redom stvarstva in družbenim redom svetovne človeške družine. Red stvarstva je navzoč tako v naravi kot v moralnih zakonih, ki veljajo za osebno človekovo odločanje. Nagovor modrosti ne dopušča niti občutka avtonomnosti niti brezbrizne nevtralnosti. Ta nagovor meri na celoto človeške osebnosti in hoče posredovati popolno gotovost in zaupanje. Brez zaupanja ni življenja v pravem pomenu besede. V razponu celote stvarstva gre za rešitev ali izgubo življenja. Osnova zaupanja je zaznavanje notranje zakonitosti, ki veselstvo povezuje v veličastno celoto. Kolikor bolj se človek zapleta v posamezne dogodke in se v njih izgublja, toliko bolj ga rešuje in zdravi vizija celote, ki ne dopušča občutka, da je kar koli v svetu naključje. Verodostojnost izkušnje so preverjale generacije, iz narodne kulture izbrale vse najboljše in izjave uveljavile kot večnoveljavne maksime. Govorica organizma veselja prinaša občutek varnosti zlasti, ko človek zazna, na Božji duh veje ne le nad vodami, temveč nad celoto stvarstva. Modri Sirah v patosu opisuje delovanje modrosti (Sir 24,3-7):

Jaz sem izšla iz ust Najvišjega  
 in kakor megla prekrila zemljo.  
 Jaz sem na nebeških višavah postavila svoj šotor,  
 moj prestol je stal na oblačnem stebru.  
 Sama sem prehodila nebesni obok,  
 sprehodila sem se po globinah brezen.  
 Nad valove morja, nad vse kopno,  
 nad vsa ljudstva in narode je segala moja oblast.  
 Pri vseh teh sem iskala počitek,  
 na čigavi dediščini bi se utaborila.

Stvarjenje je najbolj tipično svetopisemsko razumevanje izvora modrosti. Izjava, da je modrost »izšla iz ust Najvišjega«, spominja na poročilo o stvarjenju na začetku; po tem poročilu je dogodek stvarjenja uresničitev Božje volje in besede. Modrost napolnjuje vse stvarstvo in spreminja vse razsežnosti v razponu med nebom in podzemljem. Toliko bolj ji je zagotovljena večnost (Sir 24,9):

Pred vekom, od začetka, me je ustvaril  
 in na veke ne bom nehala biti.

## 8. Naravna in pisana postava polje nasprotij

Globinska izkušnja delovanja naravnega reda je vodila do sklepa, da je razodeta postava zapis postave, ki deluje v redu stvarstva. V modrostnem izročilu je tako prišlo do presojanja Postave v luči modrosti. Ker je postava pričevanje o delovanju zakonitosti v stvarstvu, človeku pomaga na poti k modrosti. Ker nagovarja človeka, ki ima svobodno voljo, naravna in zapisana postava hočeš nočeš v svetu odločanja postajata polje nasprotij. Ker je človek del velike celote vesoljstva, položaj svojega življenja doživlja kot polarno nasprotje, ki je onkraj njegovih možnosti vplivanja. K temu dodaja še svoje odločitve v dobrem ali slabem. Modri Sirah pravi (33,14-15):

Nasproti zlu je dobro,  
nasproti smrti življenje,  
tako je nasproti pobožnemu grešnik.  
Tako glej na vsa dela Najvišjega:  
po dve in dve, eno nasproti drugemu.

Sirah vidi to temeljno nasprotje predvsem kot odsev človekove svobodne volje. V tem smislu pravi v 15:11-20:

Ne reci: »Po Gospodovi krivdi sem odpadel.«  
Saj vendar ne bo storil tega, kar sovraži.  
Ne reci: »On me je zavedel.«  
Saj vendar ne potrebuje grešnika.  
Gospod sovraži vsako gnusobo  
in tisti, ki se ga bojijo, je ne marajo.  
On je na začetku ustvaril človeka  
in ga pustil oblasti lastne odločitve.  
Če hočeš, boš izpolnjeval zapoved,  
in zvestobo ohraniti je stvar tvoje dobre volje.  
Predte je položil ogenj in vodo,  
roko boš iztegnil, po čemer boš hotel.  
Pred ljudmi sta življenje in smrt  
in kar bo komu po volji, mu bo dano.  
Zakaj velika je modrost Gospodova,  
silen je v mogočnosti in vidi vse.  
Njegove oči zrejo na tiste, ki se ga bojijo,  
in pozna vsako človekovo dejanje.  
Nikomur ni ukazal, naj bo brezbožen,  
nikomur ni dovolil grešiti.

Zahtevnost etičnega izziva vesoljnih danosti je v tem, da se dogodki in različne okoliščine prikazujejo v brezmejnem vrednostnem razponu, a je pravilna v konkretnem času in prostoru le ena odločitev. Delati dobro je največja zahteva življenja, saj predpostavlja najvišjo možno stopnjo spoznanja in popolno zavezanost resnici. Toliko večje je

zaupanje modrosti, ki je razlita v stvarstvo in pomeni neomejeno pašo za oči in duha. Ravnati modro in torej dobro največkrat pomeni, zadeti »pravi čas«. Pridigar poudarja, da ima vse »svoj čas« (Prg 3), vendar vidi v tem tudi največjo težavo človekovega iskanja modrosti, saj ugotavlja:

Videl sem opravilo, ki ga Bog daje ljudem, da se ubadajo z njim: dela vse lepo ob svojem času, tudi večnost jim je položil v srce, da človek dela, ki ga je Bog naredil, ne more doumeti od začetka do konca. Spoznal sem, da ni dobrega v njih, razen da se veselijo in delajo dobro v svojem življenju. Tudi to, da človek je in pije in se veseli dobrega pri vsem svojem trudu, je Božji dar. Spoznal sem, da vse, kar Bog dela, ostane na veke. Nič se temu ne more dodati, nič od tega odvzeti. Bog dela tako, da bi se ga bali. Kar je, je že od davnaj, kar bo, je bilo že davno: Bog išče, kar je preteklo.

Sirah v nasprotju s Pridigarjem verjame, da človek lahko spozna »pravi čas« (prim. 4,20,23; 6,8; 10,4; 12,16; 18,26; 19,9; 22,6; 29,2-5; 31,28; 38,13) in se ustrezno odziva na izzive ožjega in širšega okolja. V 10,4 pravi Sirah:

Oblast nad svetom je v Gospodovi roki,  
on mu bo v pravem trenutku obudil pravega človeka.

V 18,26 pravi:

Od jutra do večera se spreminja čas,  
vse teče naglo pred Gospodom.

V 4,20 pa opominja:

Pazi na pravi čas in varuj se hudega,  
da se ti ne bo treba sramovati samega sebe.

Najbolj izčrpno pa o skrivnosti »pravega časa« govori v 39,16-35:

Kako silno lepa so vsa Gospodova dela!  
Vsako njegovo povelje se ob pravem času izvrši.  
Nihče ne sme reči: »Kaj pa to? Čemu to?«  
Vsako stvar se bo namreč poiskalo ob svojem času.  
Na njegovo besedo se je vodovje postavilo kakor nasip,  
na zapoved ust zbirališče voda.  
Na njegov ukaz se zgodi vse, kar mu je po volji,  
nikogar ni, ki bi zmanjšal njegovo rešitev.  
Dejanja vsega mesa so pred njim,  
nihče se ne more skriti pred njegovimi očmi.  
Od ene večnosti do druge sega njegov pogled,  
nič ni čudnega pred njim.  
Nihče ne sme reči: »Kaj pa to? Čemu to?«  
Vsaka stvar je namreč ustvarjena za določen namen. ...  
O tem sem bil že od začetka prepričan,  
a sem stvari še enkrat premislil; in jih izročil pisu:

Gospodova dela so vsa dobra,  
 on bo vsako stisko rešil tedaj, ko se bo pojavila.  
 Nihče ne sme reči: »To je slabše kot ono.«  
 Vsaka reč se bo namreč ob svojem času izkazala za dobro.  
 In zdaj z vsem srcem in vsemi usti hvalite  
 in slavite Gospodovo ime.

Ponavljjanje stališča »Nihče ne sme reči« kaže, da Sirah polemizira s takšnimi, ki imajo drugačno stališče glede kakovosti Božjega delovanja v svetu in smisla vsega dogajanja za človeka. V ospredje postavlja problem teodiceje, tj. Božje pravičnosti. Jobovi prijatelji ta problem razlagajo s stališča norme, tj. doktrine, da Bog ravna skladno s človekovim ravnanjem. Sirahovo razumevanje dogajanja v veselju presega to miselno obzorje, ker izhaja iz prepričanja, da je vse dobro ob »svojem času«. Izravnava je torej možna le ob soočanju prijetnih in neprijetnih, zelenih in nezaželenih dogodkov. Njegovo dojetje danosti veselja je dialektično in eksistencialno. Človek se mora dobro odločati v konkretnih življenjskih okoliščinah, ki pogosto pomenijo nepremagljivo oviro. V luči celote je kljub temu mogoče najti neko rešitev in se pomiriti ob ugotovitvi, da je vse dobro ob »svojem času«. Krivičnost, grabežljivost in nemir so posledica neurejenega stanja človekovega duha. Takšno je bilo človekovo stanje že na začetku. V 40,1-11 Sirah pravi:

Za vsakega človeka so ustvarjene velike nadloge,  
 težak jarem muči Adamove sinove  
 vse od dneva izhoda iz materinega telesa  
 tja do vrnitve k materi vsega.  
 Njihovo razglabljanje in srčna tesnoba  
 se izčrpavata v pričakujoči misli o dnevu smrti.  
 Od tistega, ki sedi na sijajnem prestolu,  
 do tistega, ki je ponižan v prah in pepel,  
 od tistega, ki se oblači v škrlat in nosi venec,  
 do tistega, ki se ogrinja z surovim platnom:  
 ena sama jeza in nevoščljivost in zmešnjava in nemir  
 in strah pred smrtjo in srd in prepir!  
 Celo tedaj, ko se odpravi v posteljo počivat,  
 nočni sen spreminja njegovo spoznanje.  
 Počitka je malo, skoraj nič.  
 Poleg tega ga v snu kakor pri belem dnevu  
 vznemirjajo prividi njegovega srca,  
 kakor bi bil ušel pred obličjem vojne.  
 Ko pa se jih reši in se zbudi,  
 se čudi praznemu strahu.  
 Vse meso, od človeka do živine,  
 grešnike pa še sedemkrat huje, spremljajo

smrt in kri in prepir in meč,  
 nesreče, lakota in stiska in kuga.  
 Vse to je bilo ustvarjeno za nepostavne;  
 in zaradi njih je nastal potop.  
 Vse, kar je iz prsti, se vrača v prst,  
 in kar je iz vode, se vrača v morje.

Izvor človekove stiske niso predvsem zunanje dejavnosti, kot so bolezni, uboštvo in zatiranje s strani mogočnih. Zares boleča stiska ima svoj izvor v duhovnem stanju človekovega bitja: neurejena čustva in nerealna pričakovanja. Tu je izvor človekovega nemira in strahu, ki poraja nočno moro in neustavljivo grožnjo prividov.

### **9. Zgodovinske izkušnje o blagoslovu življenja, ki ga navdihuje modrost**

Toliko bolj velja, da je začetek modrosti »strah Božji«. Človek mora priti v pravo razmerje do izvora Modrosti in do njenih pojavnih oblik v danostih veselja. Po tej poti lahko pride do pomiritve, ko utihnejo vsi viharji. To ni neuresničljiva želja po izkušnji brodoloma, temveč posnetek zgodovinske izkušnje številnih modrih, ki so našli duhovni mir in so trajno zaznamovali človeško skupnost. V 44,1-15 Sirah pravi:

Izkažimo čast slavnim možem,  
 našim očakom po njihovih rodbinah.  
 Veliko slavo je ustvaril Gospod,  
 to svoje veličastje – od davnine.  
 Bili so vladarji v svojih kraljestvih,  
 zaradi svoje moči znameniti možje,  
 svetovalci zaradi svoje pameti,  
 oznanjevalci prerokb;  
 voditelji ljudstva s svojimi nasveti  
 in zaradi razumnosti v poučevanju ljudstva;  
 v njihovi vzgoji so bile modre besede.  
 Bili so takšni, ki so za pesmi iznašli napeve  
 in pisali pripovedne pesnitve.  
 Bogati možje so bili, obdani z močjo,  
 v miru so živeli po svojih domovih.  
 Vse te so slavili njihovi sodobniki,  
 bili so ponos v svojih dneh.  
 Med njimi so taki, ki so zapustili ime,  
 tako da še odmeva njihova slava.  
 So pa tudi taki, za katerimi ni spomina;  
 izginili so, kakor da jih sploh ne bi bilo.  
 Postali so, kakor da bi se ne bili rodili,  
 in tako tudi njihovi otroci za njimi.

Ti pa so možje usmiljenja,  
 katerih pravična dejanja niso utonila v pozabo.  
 Z njihovimi potomci bo ostala  
 dobra dediščina, njihovi vnuki.  
 Njihovi otroci so ostali zvesti zavezam,  
 in po njihovi zaslugi tudi njihovi otroci.  
 Na veke bo ostal njihov rod,  
 njihova slava ne bo zbledela.  
 Njihova telesa so pokopali v miru  
 in njihovo ime živi iz roda v rod.  
 Ljudstva bodo pripovedovala o njihovi modrosti,  
 občestvo bo oznanjalo njihovo slavo.

Človek, ki živi v zavezi s Stvarnikom vesolja, je najvišji estetski pojav sveta, v smislu Sirahovega slavospeva Aronu (45,12):

Z zlato krono na pokrivalu,  
 z napisom o svetosti kakor na pečatu,  
 znamenje dostojanstva, delo moči,  
 okras, ki si ga zaželi oči.

Estetski učinek etične veličine skritih duhovnih globin živi na obzorju brezmejnih prostranstev vesoljnega reda. Tu ne gre samo za odnos med človekom in Bogom, ki utemeljuje ontološki in etični red vesolja. Tu se odpirajo poslednja človekova spoznanja. Iz postavke, da je svet veličasten, ker je delo Božje modrosti, izhaja postulat človekovega iskanja pravega časa v polarnosti med dobrim in zlim in slutnja prihodnje slave, ki ne mine. Vsako človeško bitje se sooča z nerešljivimi problemi, kljub temu velja kot krona stvarstva, ker odraža nedoumljivo skrivnost na obzorju vesoljnega Božjega reda, ki je onkraj dobrega in slabega. Človek se preizkuša v antinomijah sveta v luči večnosti, zato etični izzivi v nobenem obsegu globalizacije ne bodo utihnili. Postulat dobrega človeka ne pusti mirovati, dokler se ne pomiri pred oceanom Božje modrosti, ki je postala vse glasnejša govorica vesoljstva. Kolikor bolj to spoznanje temelji na uresničevanju v pretekli zgodovini, toliko bolj postaja preroški program ali ideal za prihodnost. V 39,1-11 Sirah pravi:

Drugače je s tistim, ki izroči svojo dušo  
 in razmišlja o postavi Najvišjega.  
 Raziskoval bo modrost vseh starodavnih,  
 čas bo posvečal prerokbam.  
 Skrbno bo varoval izročilo o slavnih možeh  
 in skušal prodreti v zamotanost prilik.  
 Raziskoval bo skriti pomen pregovorov  
 in razvozlaval uganke prilik.  
 Med velikaši bo v službi,  
 videli ga bodo v družbi knezov,

potoval bo po deželah tujih narodov,  
 kajti preizkusil je, kaj je v ljudeh dobrega in hudega.  
 Potrudil se bo, da bo zgodaj vstajal  
 in stopal pred Gospoda, svojega Stvarnika,  
 da bi prosil pred Najvišjim;  
 odprl bo usta v molitvi in prosil odpuščanja za svoje grehe.  
 Če bo hotel veliki Gospod,  
 ga bo napolnil z duhom pameti.  
 Sam bo potem razlival besede modrosti  
 in v molitvi hvalil Gospoda.  
 Sam bo uravnaval svoj svet in znanje  
 in razmišljal o njegovih skrivnostih.  
 Sam bo razodeval vzgojo, ki mu je bila dana,  
 in ponosen bo na postavo Gospodove zaveze.  
 Mnogi bodo hvalili njegovo pamet,  
 ki na veke ne bo pozabljena.  
 Njegov spomin ne bo izginil,  
 njegovo ime bo živelo iz roda v rod.  
 Narodi bodo govorili o njegovi modrosti,  
 občestvo mu bo pelo hvalo.  
 Če bo dolgo živel, bo zapustil večje ime kakor tisoč drugih,  
 če pa bo legel k počitku, mu bo ostalo slavno ime.

## 10. Povzetek in sklep

Literarna in poetična besedila Svetega pisma v različnih literarnih oblikah posredujejo spoznanja in izkušnje o dogajanju v svetu in v zgodovini človeštva po skritih zakonih fizičnega in metafizičnega, materialnega in duhovnega sveta. Besedila so napisana pod vtisom sintetičnega uvida, da je vse stvarstvo v gibanju in je usmerjeno v neki cilj (telos). Preroki so v svojem sintetičnem razlaganju giblivosti zgodovinskih dogodkov podali temelje za pojmovanje časa in zgodovine v razponu med začetkom in koncem, ki pomeni dopolnitev. To razumevanje vesoljne zgodovine pomeni najširšo možno globalizacijsko sintezo izkušnje o dogajanju v svetu, o skrivnostih človeške narave in o nedoumljivosti Božjega delovanja v svetu.

Predstavniki starozaveznega modrostnega slovstva so globalizacijsko sintezo prerokov dopolnjevali s pretanjeno refleksijo o zakonitosti, ki določa dogajanje v vseh domenah vesoljstva. Izročilo in ugotovitve iz svojega lastnega opazovanja so povezali pod vtisom veličastnosti notranjega reda, ki priča, da se je modrost ob stvarjenju razlila v vse danosti vesoljstva, skrivnostno deluje v njem in osebno nagovarja človeka k odgovornemu ravnanju v zavzemanju za dobro in zavračanju slabega. Ontološka osnova spoznavoslovne globalizacije v razponu

celotnega vesolja torej v izhodišču in v naravnosti na smotrno delovanje vesolja vključuje ontološke osnove globalizacije. Iz reda stvarstva sledi ultimativna zahteva za človeka, da razodetje Božje modrosti zaznava v naravni in pisani postavi. Vidci (preroki) in razlagalci modrosti so vedeli, da Božji red na začetku kliče po dopolnitvi na koncu. V tem razponu vesoljnega reda človek ne stoji pred neštetimi opcijami. V ozadju je slutnja, da je Bog že na začetku svet utemeljil na zakonitosti, ki kljub neskončnemu številu variacij meri na eno samo alternativo: odrešenje in sodba, življenje ali smrt.

Človek je že na začetku pokazal težnjo po prestopanju Božje zapovedi, zato je pomenljiv spomin na padec na začetku (prim. Sir 25,24). Toliko bolj velja, da je Bog z izvolitvijo Abrahama nakazal pot zgodovine pod znamenjem obljube izpolnitve na koncu. Zato nobeno življenje v okolju vesoljnega reda, ki ga je utemeljila večna Božja modrost, ne more biti nevtralnno. V spopadu s silami kaosa se v vsakem zgodovinskem trenutku znova potrjuje moč Božjega reda, ki deluje v vesoljstvu. Stvarnik vesoljnega reda »naznanja, kar je prešlo in kar pride, in odkriva sledi skrivnosti« (Sir 42,19).

**Povzetek: Jože Krašovec, Ontološke osnove globalizacije in etike**

Vera Stare zaveze ima svoj izvor v dejstvu, da je Bog ustvaril vesolje in se je srečal z Izraelom v zgodovini. Modrostni spisi omejujejo in dopolnjujejo teologije zgodovine s tem, ko odpirajo različna temeljna vprašanja v okviru izrecne teologije stvarjenja in splošne vere v red stvarstva, ki ga je utemeljil Bog od vsega začetka. Vesoljno obzorje vrste modrostnih pojmov kaže, da končno vse modrostno vedenje o svetu hoče pokazati, kako morajo človeška bitja dojeti notranji pomen reda v svetu in usmeriti vse svoje življenje, vključno najbolj notranja, najbolj osebna čustva, v skladu z ontološkimi osnovami Božjega zakona. Opazovanje, poslušanje in spraševanje mora vedno biti sestavni del njihovega polja medčloveških odnosov, reda poštenosti in nepoštenosti in notranje napetosti med resnico in lažjo. Ljudstvo zaveze, ki pozna Stvarnika, pozna Božji strah, ker razume, da vse, kar se dogaja, prihaja iz odločitve Stvarnika, ki vedno deluje svobodno in ob pravem času. Glavna značilnost svetopisemske modrosti je vera, da je resničnost, do katere ima človeško spoznanje dostop, vedno podvržena volji Boga, ki edini lahko odmerja in razpolaga s časom.

*Ključne besede:* modrost v razmerju do zgodovine, teologija stvarjenja, svet reda, Božja volja, Božja svoboda, posebljena modrost, resnica in laž, pravi čas

Summary: **Jože Krašovec, Ontological Foundations of Globalisation and Ethics**

The faith of the Old Testament have its origin in the fact that God created the Universe and encountered Israel in the midst of history. The writings of Wisdom limit and fulfil the theology of history by opening various fundamental questions within the framework of an explicit theology of creation and of a comprehensive faith of a world of order established by God from the beginning. The world-wide horizon of sapiential series of words shows that ultimately all sapiential knowledge of the world aims at showing how human beings should comprehend the inner meaning of the order of the world and direct the whole of their life, including their most inward, most personal emotions, in accordance with the ontological foundations of the divine law. The attitude of observing, hearing and asking must always form part of their field of interhuman relations, the order of honesty and dishonesty, and the inner tension of truth and falsehood. The people of the Covenant who know the Creator know the fear of God because they understand that all that happens comes from the decision of the Creator, who always acts in freedom in due time. The main peculiarity of biblical Wisdom is the belief that the reality to which human knowledge has access is always subordinate to the will of God, who alone has power to allot and to dispose of the times.

*Key Words:* Wisdom in relation to the history, theology of creation, a world of order, the will of God, the freedom of God, the personified Wisdom, truth and falsehood, proper time

Maksimilijan Matjaž

## Kristusova enkratnost in univerzalnost - temelj globalizacije

Beseda globalizacija se je v zadnjih letih prirnila v sam vrh sodobnega besednjaka. Uporabljajo jo politiki, ekonomisti, gospodarstveniki, sociologi, kulturniki in nenazadnje tudi teologi. In kakor se običajno dogaja z modernimi pojavi in izrazi, ki jih vsi uporabljajo, postaja tudi pomen besede globalizacija vedno manj jasen in določljiv. Münchenski sociolog Ulrich Beck jo v svoji knjigi »Kaj je globalizacija? Stranpoti globalizma« označuje kot »najpogosteje uporabljeno in zlorabljeno geslo, kot redko definirano in verjetno najbolj napačno razumljeno in nejasno, a politično zelo učinkovito krilatico zadnjih in prihodnjih let«. <sup>1</sup> Gotovo gre pri pojavu globalizacije za enega velikih premikov v zgodovini civilizacije. Spremembe v gospodarskih sistemih in družbi se dotikajo samih temeljev človeške eksistence, njegovih vrednot, smisla in prihodnosti. Zato je nujno, da v prečiščevanje idej in konceptov tega novega stanja v družbi aktivno sodelujejo vse humanistične znanosti. Teologija se čuti v ta proces še na poseben način vključena, saj se zaveda, da morajo biti biblično-teološke in etične postavke kot univerzalne vrednote temelj pozitivnega globalizacijskega povezovanja. <sup>2</sup> Sveto pismo, ki je prvi vir krščanskega oznanila in teologije, je namreč v svoji celoti model celostnega, torej globalizacijskega razumevanja človeka in njegove stvarnosti. V osnovnem bibličnem konceptu namreč obstaja neka trajna napetost med božjim in človeškim, med večnim in časovnim. Univerzalno božje razodetje se v intenzivnem dialogu s človekom

<sup>1</sup> *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antwort auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt 1997, 16.

<sup>2</sup> Prim. R. Coppola, *Processo di globalizzazione e indebitamento estero nella posizione della Santa Sede*, v: *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 163-172; J. Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Kaiser, Gütersloh 1997; S. Vil-Nkomo, *Leadership for development in a globalised environment*, v: *Verbum et Ecclesia* 23 (2002), 762 – 775. Tudi Papeška akademija znanosti je v letih 2001-2003 na kar šestih zasedanjih obravnavala različna vprašanja globalizacije; prim. *Dimensioni culturali della globalizzazione: una sfida all'umanesimo cristiano*, Città del Vaticano (8. 11. 2001, glej: <http://www.vatican.va/roman-curia/pontifical-councils/cultr/documents/10.04.03>).

uresničuje v konkretnem času in prostoru. Zgodovinski proces prepoznavanje te univerzalnosti poteka vzporedno z zorenjem človeške individualnosti. To je proces prečiščevanja različnih motivov človekovega delovanja, ki temelji na absolutni zavezanosti Božji avtoriteti in je usmerjen h globalni etični odgovornosti.

## 1. Osvoboditev ali odtujitev

Prvi vidik globalnosti Svetega pisma je njegova govornica.<sup>3</sup> Sveto pismo ne uporablja abstraktnih pojmov in sistemov, ne uporablja doktrinarne govornice, temveč nagovarja človeka kot celoto s konkretnimi zgledi življenjskih dogajanj. Takšno narativno predajanje univerzalnega sporočila ne daje hitrih in abstraktnih odgovorov na človekova in družbena vprašanja, ohranja pa vsakokratno individualnost, ker integrira različne smeri človeškega tipanja, tavanja in iskanja. V takšni globalni govorici je podana pripoved o stvarjenju sveta in človeka (prim. 1 Mz 1-3). Na slikovit mitski način razkriva temeljno biblično sporočilo, da je namreč Bog absolutni začetek stvarstva in človeka. On je Stvarnik vsega, ki povezuje posamezna ustvarjena bitja in daje vsakemu smisel. Njegov odnos do človeka je trajen in obojestransko zavezujoč. Je onkraj sveta, pa vendar v svetu vedno navzoč. Prav neposredno, osebno razmerje med Bogom in človekom je vodilo k odkritju monoteizma.<sup>4</sup> »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril« (1 Mz 1,27). Sveto pismo vse od tega prvega poročila o stvarjenju človeka na različne načine poudarja, da je človek, neodvisno od vsake narodnostne in kulturne pripadnosti, podoba Boga in ima svoje enkratno dostojanstvo in smisel. Bog sam je porok človekove individualnosti, avtonomije in dostojanstva, zato človek le v intenzivnem odnosu z njim uspeva ohranjati to individualnost pred destruktivno močjo avtonomističnih teženj. Poročilo o grehu prvega človeka na dramatičen način opisuje to temeljno napetost in ranljivost človeške eksistence. Človekova želja, biti kakor Bog, prestopiti mejo svoje ustvarjenosti, se končno vedno sprevrže v svoje tragično nasprotje.<sup>5</sup> O tem priča slovita biblična zgodba o babilonskem stolpu (1 Mz 11,1-9). Ljudstvo si je hotelo samo

<sup>3</sup> Prim. D. I. Block, *The role of language in ancient Israelite perceptions of national identity*, v: *Journal of biblical literature* 103 (1984), 321-340; K. Koch, *Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, Gesammelte Aufsätze, zv. 1, Neukirchen-Vluyn 1991; J. Krašovec, *Med krivdo in spravo*, Ljubljana 2000, 380.

<sup>4</sup> Prim. J. Krašovec, *n. d.*, 373.

<sup>5</sup> Prim. A. Ganoczy, *Schöpfungstheologie*, v: W. Beinert, (ur.), *Glaubenszugänge: Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, zv. 1, Paderborn – Wien 1995, 365-495.

zgraditi stolp, »katerega vrh naj sega do neba«. Želeli so si postaviti lastni temelj svoje eksistence, zgraditi svoj lastni globalizacijski sistem, ki jih bo povezoval, delal uspešne. Upali so, da bodo v neodvisnosti od Boga zaživel svojo svobodo. Doživeli pa so totalno bivanjsko odtujitev. Biblični pisatelj na svoj antropomorfn način opiše posledice te človeške avtonomistične globalizacije: »Dajmo, stopimo dol in tam zmešajmo njihov jezik, da ne bodo več razumeli govorce drug drugega!« In Gospod jih je razkropil od tam po vsej zemlji in nehali so zidati mesto« (1 Mz 11,7sl.). Univerzalno sporočilo pripovedi je, »da je Bog ustvaril eno samo vesoljno človeštvo, ki naj bi živelo skladno z vesoljno globalizacijo, toda človeštvo je zlorabilo svojo edinstvo v jeziku in organizaciji in je hotelo prodreti onkraj zakonitosti sveta v presežno območje neznanega in skrivnostnega božanskega reda«. <sup>6</sup> Posledica grešnih namer pa ni toliko različnost jezikov in s tem pluralnost narodov in kultur, temveč zmešnjava, razkropljenost, nezmožnost sožitja in komunikacije. Izkaže se, da Božji poseg ni toliko kazen za storjena dejanja kakor preventiva, ki naj onemogoči človekova grešna destruktivna teženja, postati kakor Bog.

Podobne avtonomistične silnice lahko razberemo tudi v prevladujočem sodobnem pojavu globalizacije. Globalno pomeni danes predvsem brezmejno. Globalizacija predstavlja proces svetovnega povezovanja in prepletanja, proces krčenja prostora in časa, v katerem izginjajo meje in omejitve. Posamezniki in skupnosti postajajo med seboj vedno bolj povezani, a tudi vedno bolj odvisni. Že zdavnaj ne poudarjajo nujnosti povezovanja več samo gospodarstveniki in politiki, ki si želijo priti do čim bolj uspešnega gospodarskega razvoja, do čim bolj razvite znanosti in tehnologije, do čim trdnejšega varnostnega sistema. Dinamika povezovanja je vedno hitrejša. Preko izredne popularizacije medijev so tudi povprečno izobraženemu človeku v trenutku dostopne informacije z vsega sveta. Sodobne prometne povezave omogočajo večini prebivalcem razvitega dela sveta, da gredo kamorkoli želijo. Obzorja se širijo in meje padajo. Vsako podiranje mej doživlja človek spontano kot osvoboditev in izvor neslutnih energij. Žal pa sodoben svet kljub temu v tem procesu globalizacije ne postaja bolj miren in bolj svoboden. Prej nasprotno. Globalizacija nove odvisnosti in krivice, ustvarja nove privilegije, nove strahove, nova sovraštva in nasilja. Ustvarja se nova ideologija radikalnega pluralizma in pragmatizma. <sup>7</sup> Maksima prvega je odprava vseh absolutnih kategorij in sistemov vre-

<sup>6</sup> J. Krašovec, *Prerok ni v časti v svoji deželi*, v: *Delo, Sobotna priloga*, 5. april 2003, 22.

<sup>7</sup> Prim. P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg 1992; P. L. Berger in Th. Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*, Gütersloh 1995.

dnot. O resnici, razumu, človeškosti in pravičnosti ni več mogoče govoriti v ednini, temveč le še v množini. Vsi koncepti resnic so enakovredni, vendar hkrati kratkoročni, odvisni od posamezne situacije. Maksima pragmatizma pa je čim večja koristnost in uspešnost. Nič več ni vrednota samo na sebi, ampak je vredno le toliko, kolikor koristi. Prav je tisto, kar mi služi. Pomemben je uspeh. Etika sodobne globalizacijske ideologije je pragmatična in egoistična in zato za posameznika in družbo usodno destruktivna.

## 2. Med Božjo univerzalnostjo in človeško individualnostjo

Teologija ima zato danes nenadomestljivo nalogo, da osvetli sodobne globalizacijske pojave s principi Božjega kraljestva in tako omogoči človeku ločevanje med destruktivno pragmatično in konstruktivno etično globalizacijo. Tako starozavezna kot novozavezna zgodovina odrešenja zaznava napetost med Božjo univerzalnostjo kot temeljem človeške eksistence ter človeško in narodnostno partikularnostjo. Judje so se globoko zavedali svoje izvoljenosti in posebne naloge v zgodovini, da ohranjajo vero v edinega Boga, ki je Stvarnik in Odrešenik. Ob tem so odigrali odločilno vlogo preroki, ko so opozarjali na stranpoti in nevarnosti raznih oblik avtonomističnega nacionalizma. Judovski nacionalizem je namreč zasnovan na izrazito religioznih osnovah. Njihova narodna pomembnost ni sad kake naravne ali značajske obdarovanosti, temveč je zastojni, milostni dar Božje izvolitve. Njihovo poslanstvo, da postanejo »luč narodom« (Iz 42,6.23; 49,6; 51,4), ni posledica nobene njihove posebne zasluge – njihove hrabrosti ali posebne zvestobe, njihove številčnosti, moči ali bogastva, temveč je nezasluzeni dar: »Jaz, Gospod, sem te poklical po pravici in te prijel za roko, varujem te in te postavljam za zavezo ljudstvu in za luč narodom« (Iz 42,6). Preroki so morali vedno znova opozarjati na neločljivost zavesti izvolitve in poslanstva z zavestjo odgovornosti in lastne nevrednosti. Narod bo lahko igral to svoje edinstveno poslanstvo samo dokler se bo zavedal, da je njihova luč Bog: »Gospod je moja luč in moja rešitev, koga bi se moral bati? Gospod je trdnjava mojega življenja, pred kom bi moral trepetati?« (Ps 27,1; prim. Iz 10,17; 60,1.3.19-20; Mih 7,8).

Z novo zavezo je vzpostavljen popolnoma nov odnos med Božjo univerzalnostjo in človeško partikularnostjo. »Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po prerokih v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu« (Heb 1,1). Z učlovečenjem Božjega Sina doseže polarnost med božjim in človeškim zadnji ontološki temelj.<sup>8</sup> Transcendentni Bog se človeku ne le približa v globinah

<sup>8</sup> Prim. J. Krašovec, *Med krivdo in spravo*, 357.

duhovnega dialoga, temveč sam postane človek, se včlenja v določen narod in sprejme konkretne kulturne, zgodovinske in časovne značilnosti in omejitve. Narodnost postane vstopno mesto presežnega v človeško. Vendar je Jezus iz Nazareta novi Adam in začetnik novega človeštva. Po tej svoji razsežnosti presega vse narodnostne in kulturne omejitve. Ker ohranja svoj edinstveni odnos do Očeta, ker se zaveda, da ga je Oče poslal (Jn 5,36), da je on v Očetu in Oče v njem (Jn 17,21), da sta z očetom eno (Jn 10,30), da je njegova jed, izpolnjevati Očetovo voljo (Jn 5,19), da govori Očetove besede (Jn 12,50), ga njegova ljubezen do svojega naroda ne ovira pri njegovem vesoljnem poslanstvu, a ga tudi ne dela slepega za njegove pomanjkljivosti.<sup>9</sup>

### 3. Model prve Cerkve

Dogodek prvih binško pomeni dokončno potrditev narodnostne, kulturne in jezikovne različnosti in njihovo idealno globalizacijo na temelju daru Duha od zgoraj: »Vsi so bili napolnjeni s Svetim Duhom in začeli govoriti v tujih jezikih ... Vsakdo jih je slišal govoriti v svojem jeziku« (Apd 2,4.6). Univerzalno Božje sporočilo se lahko vrašča v vsako kulturo in v vsak narod, ki se ne zapira pred delovanjem Duha. To delovanje pa narod in kulturo nujno prečiščuje vsega, kar nasprotuje zahtevam Božje enosti, absolutnosti in svetosti. Poseg Božjega Duha ne odpravlja različnosti kultur, jezikov in narodov, temveč ustvarja prostor nastajanja nove edinosti - novega Božjega ljudstva. Polarnost med edinostjo in različnostjo se ne izključuje, temveč ustvarja rodovitno občutljivost za vzgibe Duha, ki deluje po odnosih. Apostol Pavel podaja najbolj radikalno videnje edinosti in novih odnosov v Božjem ljudstvu: »Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28). Nedvomno gre za relativizacijo antropoloških razlik, ki pa ne odpravlja različnosti, temveč dokazuje, da nobena teh različnosti ali drugačnosti ne more biti ovira za pripadnost Božjemu ljudstvu.<sup>10</sup> Ta Pavlov zaključek je logična posledica absolutnega postulata, da je Bog edini izvor vsega in da torej tudi odrešenje ne prihaja po človeškem prizadevanju – torej po delih postave -, temveč po veri v absolutno Božjo svetost. Edina ovira, ki razdvaja in ločuje, je greh. To obleko, ki razdvaja, je potrebno sleči. V Pismu Kološanom zato poziva: »Zdaj pa tudi vi odvrzite vse to: jezo, vzkipljivost, hudobnost, obrekovanje, nesramno govorjenje svojih ust. Ne lažite drug drugemu, saj ste slekli

<sup>9</sup> Prim. A. Stres, *Krščanstvo in narodnost*, v: *Dom in svet 1888-1988. Zbornik ob stoletnici*, MD, Celje 1988, 147-160.

<sup>10</sup> Prim. A. Stres, *n. d.*, 155.

starega človeka z njegovimi deli vred in oblekli novega, ki se prenavlja za spoznanje, po podobi svojega Stvarnika. Kjer je to, ni več ne Grka ne Juda, ne obrezanega ne neobrezanega, ne barbara ne Skita, ne sužnja ne svobodnega, ampak vse in v vseh je Kristus« (3,8-11).

Temeljna zahteva globalizacije tako ne more biti v odpravljanju različnosti ne v relativiziranju edinosti vrednot in resnice, temveč v odpovedi vsakemu malikovanju in v gradnji pristnih odnosov, ki so zavezani enemu Bogu in temeljnemu etičnemu principu. Prva Cerkev, ki se je rodila in živela iz binkoštnega dogodka, je stopila v prostor množice različnih narodov in cvetočih kultur s pogumno in brezkompromisno izjavo, da »v nikomer drugem ni odrešenja« kakor le v imenu Jezusa Kristusa Nazarečana; »zakaj pod nebom ljudem ni dano nobeno drugo ime, po katerem naj bi se mi rešili« (Apd 4,12). Vendar tudi ta absolutno postavljena izpoved ne izključuje, temveč povezuje. V zavesti univerzalnosti in presežnosti tega oznanila je mlada Cerkev vstopila v svoje misijonsko poslanstvo, ki ga je razumela kot trajni imperativ: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih v ime Očeta in Sina in Svetega Duha« (Mt 28,19; Mr 16,15; Lk 24,27). Pri tem ni izpostavljena samo absolutna veljavnost oznanila, temveč tudi celostna zavezanost temu oznanilu. Oznanjevalci morajo biti predvsem pričevalci, »priče« enkratnosti in univerzalnosti Jezusovega imena »do skrajnih meja sveta« (Apd 1,8). Izpovedi vere v enega in edinega Boga ni mogoče razumeti zgolj v nekem preprostem kvantitativnem, temveč v kvalitativnem in bivanjskem smislu.<sup>11</sup> Ne gre zgolj za trditev, da je samo en Bog in eno ime in nista dva ali trije, temveč je to izpoved potrebno razumeti v kontekstu evangeljske zahteve po radikalni in celostni odločitvi, ljubiti »Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, iz vse duše, z vsem mišljenjem in z vso močjo« (Mr 12,30). Nemogoče je služiti dvema gospodoma (Mt 6,2). Bog mora pričevalca v celoti osvojiti in izpolniti.

**Povzetek: Maksimilijan Matjaž, *Kristusova enkratnost in univerzalnost - temelj globalizacije***

Sveto pismo, ki je prvi vir krščanskega oznanila in teologije, je v svoji celoti model celostnega, torej globalnega razumevanja človeka in njegove stvarnosti. Človeka nagovarja kot celoto, zato ohranja vsakokratno individualnost in ga hkrati odpira za univerzalnost. Obstaja neka trajna napetost med božjim in človeškim, med večnim in časovnim. Binkoštni dogodek ne odpravlja različnosti kultur, jezikov in naro-

<sup>11</sup> Prim. W. Kasper, *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, v: K. Krämer – A. Paus (ur.), *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialogs*, Freiburg 2000, 146-157, pos. 154.

dov, temveč ustvarja prostor nastajanja nove edinosti - novega Božjega ljudstva. Odrešenje ne prihaja po človeškem prizadevanju – torej po delih postave - temveč po veri v absolutno Božjo svetost. Absolutna vrednota, ki jo krščanstvo oznanja s Kristusovo enkratnostjo in univerzalnostjo, je lahko tudi danes najmočnejša globalizacijska sila, ki presega delitve in prerašča meje, človeku in družbi pa omogoča zorenje v pristni individualnosti.

*Ključne besede:* Globalizacija, stvarjenje, univerzalizem, vrednote, etika, narodnost, kristologija

Summary: **Maksimilijan Matjaž, *Jesus' Uniqueness and Universality - Basis of Globalization***

The Bible, the first source of Christian preaching and theology, as a whole is a model of an integral i.e. global understanding of man and his reality. It addresses the man as a whole, therefore it maintains his individuality and at the same time opens him to universality. A permanent tension exists between the Divine and the human, between the eternal and the temporal. The pentecostal event does not abolish the variety of cultures, languages and nations, but makes space for the development of a new unity - the new people of God. The salvation does not come through human endeavors i.e. by the works of law, but by faith in God's absolute sanctity. The absolute value preached by christianity with Christ's uniqueness and universality can also today be the strongest globalization power, which will overcome all divisions and overgrow all boundaries and enable man and society to mature in a genuine individuality.

*Key words:* globalization, creation, universalism, values, ethics, nationality, christology



Silvester Fabijan

## **Globalizacijske zahteve v liturgičnih obredih**

Pričujoči prispevek je poizkus orisa globalizacijske razsežnosti liturgične obrednosti, predvsem skozi prikaz dejavnikov, ki so v različnih zgodovinskih obdobjih vplivali na globalizacijo liturgičnih obredov. Vsakršna obrednost ima lastno razvojno zakonitost, ki je pogojena z zgodovinskimi danostmi, iz katerih vznikne, nanjo pa vplivajo tudi konkretne okoliščine. Tako se je krščanska obrednost oblikovala na antično-judovskem izročilu, temeljni pečat ji je dal Jezus s svojim naukom, razvijala pa se je pod vplivom konkretnih zgodovinskih razmer, kjer so se porajale različne globalizacijske zahteve liturgičnih obredov. Najprej se bomo dotaknili duhovno-liturgičnih zahtev globalizacije, to je notranjih integracijskih dejavnikov liturgične obrednosti, v drugem delu pa presoje tako imenovanih zunanjih dejavnikov, kot so zahteve po poenotenju v liturgični obrednosti s strani papežev in cesarjev (gregorijanska reforma in romanizacija), kratko pa bomo predstavili tudi nekatere antiglobalizacijske težnje in njihove posledice na področju obrednosti.

### **1. Duhovno-liturgične zahteve globalizacije pri oblikovanju obredov**

#### **1.1 Svetopisemski vidik globalizacije v bogoslužju**

Starozavezni teksti razodevajo teološki temelj obredne globalnosti, ki je v prepričanju, da je Bog začetek in konec vse vesoljne stvarnosti. Vse veselje je bivanjsko odvisno od Stvarnika, ki mu določa smisel v dopolnitvi vsega stvarstva,<sup>1</sup> kar razodevajo obredi in liturgija judovskega ljudstva. Kljub teološki podlagi univezalnosti pa v judovski obrednosti odseva napetost med izvoljenostjo Izraela za »luč v razsvetljenje poganov« in skrbnim varovanjem lastne identitete. Prav slednje so ohranjali z absolutnim monoteizmom, ki se izraža v določeni obrednosti na določenem kraju, to je v templju in z branjem ter razlaganjem

<sup>1</sup> Prim. J. Krašovec, *Prerok ni v časti v svoji deželi*, v: *Delo*, sobotna priloga (5. april 2003), 22.

Božje besede v sinagogah. Kljub podobnosti z obredi sosednjih poganških ljudstev gre za prehod od kozmično-naturalističnih kultov k zgodovinsko-odrešenjskemu obredju.

Jezus v skladu s svojim nadnacionalnim in vsestransko univerzalnim naukom, ki postane največja globalizacijska sila, poseže tudi na področje obrednosti. V pogovoru s Samarijanko na primer pove, da pride čas, ko čaščenje ne bo več vezano na določen kraj, temveč bo v »duhu in resnici« (prim. Jn 4, 20-24). Jezus je sicer imel pozitiven odnos do judovske obrednosti saj se je udeleževal bogoslužja v templju (Mr 11, 11) in sinagogi (Lk 4, 16), kritičen pa je do hinavščine, ki je združena z obredi in bogočastjem.<sup>2</sup> Jezus ne postavlja na prvo mesto obredov, temveč notranji odnos do bogoslužja, saj človeka ne odrešujejo obredi, ampak je človek odrešen samo, če sprejema življenje od Boga in živi po Božji volji. Bogoslužju da duhovno razsežnost, ki presega prostor in čas in tako postane bogoslužje najmočnejše globalizacijsko sredstvo.

Češčenje v »duhu in resnici« je nakazano že pri preroku Malahiju, ki napove, da bo »od sončnega vzhoda do zahoda veliko Gospodovo ime in se bo med vsemi narodi in na vseh krajih zažigalo kadilo in se bo darovala čista daritev« (Mal 1, 11). Novozavezno bogoslužje ni vezano na določen kraj. Prvi kristjani so se zbirali k bogoslužju po hišah (prim. Apd 2, 42). Jezus sam je novi tempelj, kraj, kjer se srečujeta Bog in človek. Še več, vsak, ki je v Kristusu, je tempelj Svetega Duha, kot zapiše apostol Pavel (prim. 1 Kor 6, 19) in vabi vernike k duhovni daritvi z besedami: »Darujte svoja telesa v živo, sveto in Bogu všečno daritev! Tako bo vaše bogoslužje duhovno« (Rim 12, 1).

V novozavezni obrednosti je v ospredju občestvena razsežnost bogočastja, ki je pred individualno. Občestvena molitev pa potrebuje določeno molitev in določen (sveti) kraj, kjer je zbrano občestvo bogoslužni zbor, in ne vsota posameznikov.

Globalnost novozaveznega bogoslužja pa je obsežna tudi v dejstvu, da bogoslužje posedanja pretekle dogodke in nas pripravlja na »novo nebo in novo zemljo«. »Pri zemeljskem bogoslužju v naprej okušamo tisto nebeško, ki se obhaja v svetem mestu Jeruzalemu, h kateremu romamo in kjer na božji desnici sedi Kristus, služabnik svetišča in pravega šotora. Z vso množico nebeške vojske pojemo hvalospev Gospodu; ko častimo spomin svetnikov, upamo na delež in družbo z njimi; pričakujemo Odrešenika, našega gospoda Jezusa Kristusa, dokler se ne prikaže on, naše življenje in se mi z njim prikažemo v slavi« (B 8). Bogoslužje obsega preteklost, sedanjost in prihodnost.

Presežna duhovna moč evangelija je prekvasila vso veličastno formalno kulturo antike in ji vdahnila tretjo, globinsko razsežnost: dimen-

<sup>2</sup> Prim: Mt 9,13; Mr 12,33; Mt 21,12-17; Mr 7; Mt 9,10-13.

zijo duha, ki se odraža prav v bogoslužju, ki je »v duhu in resnici« in kot tako nezadržna globalizacijska sila.

## 1.2 Notranji odnos do bogoslužja nad obrednostjo

### 1.2.1 Čas improvizacije

Prvi vir za raziskovanje oblikovanja obrednosti prve krščanske skupnosti so novozavezni spisi. Pri prebiranju *Apostolskih del*, *Pavlovih pisem* in *Razodetja* ugotovimo, da ne podajajo sistematičnih opisov liturgičnih obhajanj. Navedeni spisi omenjajo le liturgične navade kristjanov iz judovstva in poganstva, in sicer: bratska in molitvena srečanja (prim. Apd 2, 46), obhajanje evharistije (prim. 1 Kor 10, 16-11, 34), obhajanje zakramenta svetega krsta ter zavest, da je Jezus zapustil Cerkvi oblast odpuščati grehe (prim. Mt 16, 19; 18, 15-18). Nekaj več informacij o liturgičnih obhajanjih najdemo v starokrščanskem spisu z naslovom *Didache* (7. do 11. poglavje), v *Prvi Apologiji mučenca sv. Justina* (+165), kjer so omenjeni vsi deli obhajanja evharistije in v *Hipolitovem apostolskem izročilu* (cca. 215), ki govori o krstu, evharistiji, treh stopnjah svetega reda, o blagoslovih in molitvah. Slednji vir vsebuje tudi Evharistično molitev, ki jo poznamo danes kot »drugo« v *Rimskem misalu*.

Na podlagi raziskave novozaveznih besedil in prvih pisnih virov, ki vsaj delno opisujejo ali omenjajo liturgična obhajanja, moremo ugotoviti, da gre na področju obrednosti za dobo improvizacije, ker je vsak apostol in njegov naslednik ali poznejši voditelj občestva na svoj način vodil bogoslužje s tistimi, ki so se zbrali okrog njega, imeli pa so vsi zavest, da delajo tisto, kar jim je Kristus izročil in naročil.<sup>3</sup> Enake so bile povsod glavne sestavine obredov: branje Božje besede, petje psalmov, molitev očenaša, preprosta izpoved vere.<sup>4</sup>

O improvizaciji tako lahko govorimo predvsem v zvezi z molitvenimi obrazci, izbiro svetopisemskih besedil in glede liturgičnega prostora. V prvih stoletjih liturgični teksti niso bili določeni. Oblikovanje molitvenih obrazcev je bilo prepuščeno iznajdljivosti voditelja bogoslužja, kot tudi izbira svetopisemskih odlomkov. Glede Božje besede je bilo določeno le, da se bere odlomek iz Stare zaveze, iz pisem apostolov, evangelij in poje psalm. Prav tako ni bilo skupnih liturgičnih prostorov. Verniki so se zbirali k bogoslužju sprva v zasebnih hišah, kristjani iz judovstva tudi v shodnicah (za molitev in branje Svetega pisma), so pa že tudi prvi poskusi zidanja posebnih bogoslužnih stavb.

<sup>3</sup> Prim. M. Smolik, *Liturgika*, Celje 1995, 20.

<sup>4</sup> Prim. J. Danielou, *Zgodovina Cerkve*, Ljubljana 1988, 39.

V tem času dajejo kristjani večji poudarek notranjemu odnosu do bogoslužja, manj pa zunanji obrednosti.

### **1.2.2 Prvi poizkusi ustalitve bogoslužnih obrednosti**

Z novimi razmerami, ki nastanejo za kristjane pod cesarjem Konstantinom, ki je po zmagi nad Maksencijem začel kazati očitno naklonjenost krščanstvu in je leta 313 podelil kristjanom svobodo veroizpovedi in jih priznal kot zakonito versko skupnost, leta 321 je razglasil nedeljo za vse obvezen dan počitka, v letu 380 pa sledi še prepoved vseh poganskih kultov, dobi tudi krščansko bogoslužje novo podobo. Na eni strani so množice, ki sprejemajo krščanstvo, na drugi strani pa je vse manj takšnih voditeljev bogoslužja, ki bi ga bili sposobni voditi z improvizacijo. Molitve, ki so jih prej sestavljali sproti, so začeli zapisovati, med seboj so si jih sposojali in jih prepisovali. Tako so nastale zbirke molitev. Veliko liturgičnih besedil v tej dobi ustvarijo cerkveni očetje, škofje in papeži.<sup>5</sup>

Na razvoj liturgičnih obrazcev so seveda vplivali različni dejavniki, odtod velike razlike v obredju od škofije do škofije, od samostana do samostana. Tudi prve liturgične knjige, ki so jih začeli pisati in prepisovati za uporabo v določeni cerkvi, so med seboj zelo različne. Pri prepisovanjih se je z vnašanjem domačih izročil v predloge različnost še večala.

Nedvomno moramo ugotoviti, da je v prvih stoletjih krščanske obrednosti v ospredju notranji odnos do bogoslužja in ne obrednost kot taka. Enake so bile glavne sestavine obredov, temeljna enotnost pa je bila v izvrševanju Gospodovega naročila »To delajte v moj spomin«. Sicer je prepoznavna velika obredna ustvarjalnost, ki je bila povezana v veliki meri, in to dolgo obdobje, z improvizacijo.

## **1.3 Globalizacijske zahteve liturgične duhovnosti**

### **1.3.1 Liturgična duhovnost**

Liturgična duhovnost je popolna uresničitev krščanskega življenja, ko človek, prerojen v krstu, obdarjen z darovi Svetega Duha pri birmi, in z udeležbo pri sveti evharistiji, prežema svoje življenje s temi zakramenti, da bi napredoval v svetosti in postajal podoben križanemu in vstalemu Gospodu, pričakujoč zadnjo eshatološko izpopolnitev v Božjo slavo. Posameznik to živi v okviru cerkvenega leta, v molitvi (posebej

<sup>5</sup> Npr. Leon Veliki, Gelazij I., Vigilij, Gregorij Veliki, Ambrož v Milanu; na vzhodu pa Bazilij, Janez Zlatousti, Ciril Jeruzalemski, Ciril Aleksandrijski.

molitvenem bogoslužju Cerkve) in v dejavnosti vsakdanjega življenja.<sup>6</sup> Zadnji koncil je tako zapisal: »Liturgija po pravici velja za izvrševanje duhovniške službe Jezusa Kristusa; vidna znamenja v bogoslužju označujejo in vsako na svoj način povzročajo posvečenje človeka in tako skrivnostno telo Jezusa Kristusa, namreč glava in udje, izvršujejo celotno javno bogoslužje« (B 7). V bogoslužju Jezus Kristus podarja svoje življenje (Svetega Duha) človeku, ki ta Dar sprejme. Že leta 1903 je papež Pij X. zapisal, da je liturgija prvenstveni in nepogrešljivi vir resničnega krščanskega duha.<sup>7</sup> Papež Pij XII. pa je v okrožnici *Mediator Dei* leta 1947 poudaril, da je bogoslužje »naučinkovitejše sredstvo za dosego svetosti«. Po opredelitvi drugega vatikanskega koncila je bogoslužje »vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (B 10).

### 1.3.2 Globalni vpliv zakonitosti liturgične duhovnosti

#### 1.3.2.1 Liturgična duhovnost je Cerkvi lastna in je kristocentrična

Liturgična duhovnost ni ena izmed duhovnosti v Cerkvi, kot poznamo razne smeri ali šole duhovnosti, je duhovnost Cerkve. Največ posameznih smeri duhovnosti je nastalo prav proti koncu srednjega veka, ko liturgija ni hranila krščanskega življenja vernikov.<sup>8</sup> Obstaja samo ena liturgična duhovnost, ki je duhovnost Cerkve, kot je samo eno Jezusovo duhovništvo, ki se uresničuje prav v Cerkvi, in sicer po liturgiji.

Prva stopnja zgodovine odrešenja, uresničevanja Božjega načrta, je oznanilo ali čas prerokov, druga stopnja je učlovečenje ali uresničenje oznanila in tretja stopnja je čas Cerkve, po kateri Kristus nadaljuje delo v času in sicer po liturgiji. Liturgija je torej odrešenjski dogodek, v katerem najde dopolnitev oznanilo, ki je naznanjalo Kristusa, hkrati pa je liturgija trenutek posedanja vseh dogodkov zgodovine odrešenja, saj obsega oznanilo in dopolnitev, Staro in Novo zavezo, zato »velja bogoslužje za izvrševanje duhovniške službe Jezusa Kristusa; vidna znamenja v bogoslužju označujejo in vsaka na svoj način povzročajo posvečenje človeka in tako skrivnostno telo Jezusa Kristusa, namreč glava in udje, izvršujejo celotno javno bogoslužje« (B 7). Na liturgijo ne moremo gledati drugače kot v tesni povezanosti s Kristusom in njegovo Cerkvijo, v Kristocentrični in eklezijalni razsežnosti.<sup>9</sup> Kristus je središče razodetja, stožer vse zgodovine odrešenja, Cerkev pa posre-

<sup>6</sup> Prim. B. Neunheuser, *Nuovo Dizionario liturgico*, Paoline, Rim 1984, 1420).

<sup>7</sup> Prim. Pij X., *Tra le sollecitudini*, 22. november 1903.

<sup>8</sup> Prim. I. Likar, *Izkustvena duhovnost v liturgiji*, v: CSS 1988, št. 9-10, 134.

<sup>9</sup> Prim. E. H. Schillebeeckx, *Krist, sakrament susreta s Bogom*, Zagreb 1975, 139.

duje Kristusovo delo odrešenja z liturgičnim slavljem, ki velja za »vir in vrhunec življenja Cerkve« (B 10). Zato zapiše Konstitucija o svetem bogoslužju: »Iz bogoslužja, zlasti iz evharistije, torej kakor iz studenca priteka v nas milost in v Kristusu se v najvišji meri dosega tisto posvečenje ljudi in tisto poveličevanje Boga, za katerim kot za svojim ciljem teže vse druge dejavnosti Cerkve« (B 10). In iz povedanega logično sledi sklep, ki ga že navedena konstitucija zapiše kot središčno ugotovitev, da je »bogoslužje vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katere izvira vsa njena moč« (B 10). Namreč, med Kristusom, Cerkvijo in bogoslužjem obstaja notranja povezanost. Kristus nadaljuje svoje delo odrešenja v Cerkvi in po Cerkvi, Cerkev pa deluje v bogoslužju in po bogoslužju, po vidnih liturgičnih znamenjih ali dejanjih, ki jih je postavil Kristus sam ali njegova Cerkev, da se z njimi posvečuje, odrešuje in časti Boga. To so zakramenti, oznanjevanje in poslušanje Božje besede, opravljanje molitvenega bogoslužja ipd. Bogoslužje je torej delo Kristusa in Cerkve.<sup>10</sup> Je eklezialno in kristološko; Cerkev kot skrivnostno Kristusovo telo sodeluje v bogoslužju s Kristusom pri posvečevanju in češčenju. Ker je Cerkev duhovniško ljudstvo, ki s Kristusom izvršuje bogočastje, »je zato vsako bogoslužno opravilo kot dejanje Kristusa duhovnika in njegovega telesa, ki je Cerkev, na najodličnejši način sveto dejanje; učinkovitost tega dejanja v istem redu in v isti stopnji ne doseže nobeno drugo cerkveno dejanje« (B 7).

### 1.3.2.2 Liturgična duhovnost je nad drugimi duhovnostmi

Liturgična duhovnost je veljavna za vse, v vsakem času in kraju. Je enako veljavna za meniha iz 4. stoletja kakor za prebivalca Ljubljane sedanjega časa. Čeprav se družbene, kulturne in zgodovinske razmere spreminjajo, so načela liturgične duhovnosti nespremenljiva.

Medtem ko duhovne šole ali posebne duhovnosti poudarjajo posamezne razsežnosti evangelija, pa liturgična duhovnost obsega vso rešničnost Kristusovega odrešenja, ki se izraža preko vidnih in učinkovitih znamenj.

### 1.3.2.3 Biblični značaj liturgične duhovnosti

Sveto pismo ima v liturgiji najpomembnejše mesto, ko jo pripravlja in razlaga, zlasti ko kaže njen pomen in njeno vrednost znotraj odrešenja. Ko v liturgiji beremo in premišljujemo svetopisemski besedila, vstopamo v novo duhovno razsežnost, v kateri vidimo sami sebe v Kri-

<sup>10</sup> Prim. Ž. Bezič, *Krščansko savršenstvo. Asketika*, Split 1973, 248.

stusovi perspektivi. Sveto pismo v liturgiji oživi, mrtva črka postane živa beseda, tukaj Bog »iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kakor prijatelje« (prim. 2 Mz 33, 11; Jn 15, 14.15).

#### **1.3.2.4 Zakramentalna razsežnost liturgične duhovnosti**

Liturgična duhovnost je v jedru zakramentalna. V ospredju ni askeza in posnemanje Kristusa, v smislu moralnega napora, temveč neposreden, bivanjski (ontologični) vstop v Kristusov misterij, da bi se tako počasi spreminjali Vanj. Preoblikovanje v redu »biti« prinaša s seboj preoblikovanje v redu »delovanja«, saj delovanje izhaja iz biti. V tem smislu je liturgična duhovnost vedno tudi mistična duhovnost.

#### **1.3.2.5 Liturgična duhovnost je ciklična in velikonočna**

Šole klasične duhovnosti poznajo navadno tri duhovne stopnje: očiščevanje, razsvetljenje, združenje. Liturgična duhovnost ne pozna teh duhovnih stopenj in človekovega razvoja znotraj njih. Za liturgijo obstaja samo Kristusova skrivnost, ki ni nič drugega kakor ponavzočenje velikonočne skrivnosti v prostoru in času. Liturgična duhovnost temelji na zakramentalni objektivnosti in ne na psihološki subjektivnosti kakor druge duhovnosti.

Kristusova skrivnost se obhaja ciklično in se »ponovi« v teku enega cerkvenega leta. Gre za ponavljanje v smislu rasti in dviganja v svetopisemski spirali do točke Omega.

Liturgična duhovnost je velikonočna, v središču je velikonočna skrivnost, ki je navzočnost Kristusovega trpljenja, smrti in vstajenja. Na zakramentalen način naredi Kristus tukaj in sedaj po Svetem Duhu isto, kar je naredil nekoč na zgodovinski način. Velikonočna skrivnost ne ostaja le v Svetem pismu na zgodovinski način, ampak je navzoča v liturgiji, ki je sinteza prav te skrivnosti.

Liturgična duhovnost je pomemben globalizacijski element krščanstva, ker je Cerkvi lastna in zanjo nepogrešljiva; ker je kot duhovnost Cerkve nad drugimi duhovnostmi; ker je njeno središče Kristus in velikonočna skrivnost; ker izhaja iz Svetega pisma in iz zakramentov in ker se po načelu svetopisemskega pojmovanja časa v cerkvenem letu prestopno obhaja.

### **1.3.3 Bogoslužje vir in vrhunec duhovnega življenja**

Konstitucija o svetem bogoslužju poudarja, da je bogoslužje vir in vrhunec dejavnosti Cerkve, ker se v njem uresničuje posvečenje in češčenje (prim. B 10). Vsako duhovno življenje kristjana se rodi ob

poslušanju Božje besede, ki vabi k spreobrnjenju in prerobenju v krstu, kjer se začne duhovno življenje. To življenje se potem hrani predvsem v evharistiji in obnavlja v zakramentu sprave. Vsako duhovno življenje raste in zori v povezanosti s Kristusom, v katerega smo se vcepili pri krstu, z njim pa smo povezani zlasti po obhajanju bogoslužja: daritvi svete maše, duhovnikovi osebi, po zakramentih, po njegovi besedi in ko smo zbrani v njegovem imenu in molimo ali pojemo (prim. B 7).

Bogoslužje pa je tudi vrhunec duhovnega življenja. Cilj duhovnega življenja je, da človek z vsem življenjem odgovarja na Božji dar. Ta odgovor se uresničuje tako, da si človek vedno bolj pridobiva tisto notranjo uglašenost in razpoloženje, naravnost in mišljenje, ki je v Jezusu Kristusu. To pa si človek pridobiva postopoma, ko v luči vere, ki deluje po ljubezni, zvesto opravlja poklicne dolžnosti, naloge in poslanstva, ki jih ima v Cerkvi. Takšno notranje razpoloženje, takšna izročitev Bogu, kar smo in kar imamo, pa dozoreva v bogoslužju, posebno pri evharistični daritvi, kjer nas Kristus vključuje v svojo daritev Bogu Očetu.<sup>11</sup>

Koncilaska misel, da je bogoslužje »vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (B 10), najjasneje izraža globalizacijski vidik bogoslužja.

## **2. Cesarjeve in papeževe zahteve po poenotenju (globalizaciji) bogoslužja**

### **2.1 Liturgično-globalizacijske zahteve patriarhalnih središč**

Pomemben korak poenotenja liturgije je povezan z nastankom patriarhalnih središč, kot so: Jeruzalem, Antiohija, Aleksandrija, Rim in Carigrad.<sup>12</sup> Omenjena središča so imela usmerjevalno in nadzorovalno vlogo tudi na liturgičnem področju. Njihova prvotno lokalna liturgija je postajala liturgija celotnih pokrajin. Razvijejo se obredi, ki jih poimenujemo po upravnih središčih prvih krščanskih pokrajin, patriarhatov, in sicer: aleksandrijski, antiohijski in jeruzalemski obred na Vzhodu ter rimski na Zahodu.

Aleksandrijski obred (liturgija sv. Marka v grškem jeziku) se je iz Aleksandrije razširil po vsem Egiptu, in sicer v obliki koptskega obreda s koptskim liturgičnim jezikom. Iz Egipta se je omenjeni obred razširil še v Etiopijo in je tu prepoznaven kot etiopski obred z etiopskim liturgičnim jezikom.

<sup>11</sup> Prim. A. Cuva, *La presenza di Cristo nella Liturgia*, Rim 1973, 150.

<sup>12</sup> O samem nastanku patriarhalnih središč in o oddaljevanju med Rimom in Carigradom glej v: *Zgodovina Cerkve*, zv. 1, Ljubljana 1988, 374-376.

Jeruzalemski obred (liturgija sv. Jakoba v grščini, na deželi tudi v aramejščini) se je razširil v Antiohijo, ki je sicer že imela lastne liturgične običaje, a je kljub temu prevzela jeruzalemski obred.

Antiohijski (sirski) obred delimo v vzhodnosirskega in zahodnosirskega. Vzhodnosirski ali kaldejski obred se je razvil predvsem pri nestorijancih in se razširil v Sirijo, Iran, Ciper in Indijo. V 15. stoletju so se vzhodnosirci združili z Rimom in dobili ime Kaldejci. S tem so sprejeli tudi razne rimske obredne primesi. Znotraj zahodnosirskega obreda je več različnih obredov, in sicer: jakobitski, maronitski, malankarski, armenski in bizantinski. Bizantinskega obreda se držijo vse slovanske pravoslavne cerkve. Bizantinski obred imenujemo tudi vzhodni obred, ker je na vzhodu najbolj razširjen. Razvil se je v Carigradu (Bizancu) in se razširil po vsem bizantinskem cesarstvu. Velik vpliv nanj je imel sv. Bazilij, zato je prevzel njegovo bogoslužje, ki ga imenujemo »liturgija sv. Bazilija« in jo še danes obhajajo ob posebnih praznikih. Sicer pa se bizantinski obred liturgije pripisuje sv. Janezu Zlatoustemu.

Tudi na zahodu lahko govorimo o precejšnji obredni pestrosti. Za severnoafriško liturgijo vemo le iz opisov sv. Avgušтина. Vemo, da se je opravljala v latinskem jeziku za razliko od rimske, ki je bila v grškem. Rimska liturgija je izpričana v mnogih liturgičnih dokumentih. Najstarejši viri so: Veronski ali Leonov zakramentar (imenovan po papežu Leonu I. (440-461)), Gelazijev zakramentar (Gelazij I. (492-496)) in Gregorijev (Gregorij Veliki (590-604)). Znan je še milanski ali ambrozijanski obred, v Franciji galikanski, v Španiji mozarabski, potem keltski (Škoti in Irci) ter oglejski obred.

### **2.1.1 Vpliv liturgičnih rokopisnih knjig na poenotenje obrednosti**

Od 8. do 12. stoletja so posamezne molitve in obredne določbe zbirali v večje zbornike ali liturgične rokopisne knjige. Gre za pomemben korak na poti ustalitve liturgičnih obrazcev in poenotenja v obrednosti. Kar je molil voditelj, je bilo zapisano v zakramentarjih; lekcionar je v začetku vseboval le sezname svetopisemskih besedil, ki so jih brali na določene dneve, pozneje vsebuje tudi besedila beril in evangelijev; knjigo beril so imenovali epistolar, evangeljskih odlomkov pa evangeljar; pevska besedila, pozneje tudi note, so bila zbrana v antifonarjih in gradualu; opisi obredov so bili zbrani v knjigi, ki jo imenujejo ordo; obstajala pa je še knjiga razlag svetih opravil.

### **2.2 Cesarjeve zahteve za poenotenje bogoslužnih obredov**

V 8. stoletju nastopijo nekateri papeži, škofje in vladarji, ki si začno prizadevati za večjo enotnost v bogoslužni praksi.

Frankovski vladar Karel Veliki (768-814), ki je imel osebno izkušnjo rimske liturgije, udeleževal se je namreč papeževih obredov velikega tedna, si je prizadeval, da bi v vseh njegovih deželah sprejeli enotno rimsko liturgijo. Pravzaprav je nadaljeval romanizacijo liturgije, s katero je pričel kralj Pipin (752-768). Karel Veliki je bil prepričan, da bo liturgična enakost zunanji izraz verske in državne enotnosti. Leta 781 je v Italiji srečal meniha Alkuina (+804), ki ga je postavil za dvornega svetovalca in mu zaupal liturgično prenovo mašnega obreda.<sup>13</sup> Alkuin je najprej sestavil lekcionar, najverjetneje med leti 781-782, vsekakor pa pred prihodom Hadrijanovega zakramentarja. Proučevanje omenjenega dela pripelje do ugotovitve, da so že pred tem uporabljali rimski zakramentar, najverjetneje Gelazijev<sup>14</sup> iz 8. stoletja.<sup>15</sup> Ko je Alkuin raziskoval liturgično stanje v Galiji, je ugotovil, da so Gelazijevi zakramentarji,<sup>16</sup> ki so jih uporabljali, med seboj različni. S cesarjem sta se odločila za poenotenje, in sicer na podlagi rimskega obreda. Karel Veliki se je obrnil na papeža Hadrijana I. (772-795) in ta mu je okoli leta 785 poslal Gregorijev zakramentar (narejen po naročilu papeža Gregorja Velikega), ki je bil podlaga za romanizacijo liturgije v frankovski državi. Poslani zakramentar ni bil čisti Gregorjev zakramentar, vseboval je dodatke iz 7. in 8. stoletja; po rimski praksi ni imel mašnih besedil za vse nedelje v letu niti ne za različne druge priložnosti, ki so jih bili navajeni v frankovskih cerkvah.<sup>17</sup> Alkuinu niso bili všeč nekateri izrazi, ki so bili dodani iz pastoralnih potreb. Tako je Alkuin okrog leta 795 sestavil votivne maše. Kasneje je opat Benedikt iz Aniana sestavil še mašne obrazce za vsak dan in svetniške godove in ti so postali sestavni del tako imenovanega Hadrijanovega zakramentarja. Takšen zakramentar je postal uporaben za vse cerkve, hitro se je razširila njegova uporaba po vsem Zahodu in končno moramo poudariti, da je kot tak bil podlaga za nastanek rimskega misala.<sup>18</sup>

Karlu Velikemu je uspelo poenotiti liturgijo Zahoda z uvedbo enotnega rimskega obreda, kar predstavlja enega največjih mejnikov zno-

<sup>13</sup> Prim. E. Cattaneo, *Il culto cristiano in occidente*, Rim 1984, 166.

<sup>14</sup> Zakramentar nosi ime po papežu Gelaziju I. (492-496) in je obsegal rimsko liturgijo iz dobe pred papežem Gregorjem Velikim. Gelazij je zbral liturgične tekste svoje dobe in jih dopolnil s svojimi molitvami. Najverjetneje je prišel zakramentar v 6. stoletju v Galijo, kjer so mu dodajali svoje molitve (prim. F. ušeničnik, *n. d.*, 21).

<sup>15</sup> Prim. E. Cattaneo, *n. d.*, 166.

<sup>16</sup> Ko je kralj Pipin začel v Galiji uvajati rimsko liturgijo, so v Gelazijev zakramentar dodajali rimske obrede po Gregorjevem zakramentarju. Tako so nastali Gelazijevi zakramentarji 8. stoletja. Od starega Gelazijevega zakramentarja se ločijo po razporedu mašnih obrazcev (prim. F. Ušeničnik, *n. d.*, 21).

<sup>17</sup> Prim. F. Ušeničnik, *Katoliška liturgika*, Ljubljana 1945, 22.

<sup>18</sup> Prim. E. Cattaneo, *n. d.*, 169.

traj liturgične glabalizacije. Ob političnih motivih, ne moremo zanikati tudi verskih. Vladar je želel, da so duhovniki sodelavci kraljestva, vendar je to kraljestvo Kristusovo kraljestvo, ki ga vodita papež in cesar in oba težita k oblikovanju meščanov Božjega mesta. Karlova politična vizija je bila krščanska, saj so morali tako predstavniki svetne kakor tudi cerkvene oblasti sodelovati pri oblikovanju Kristusovega skrivnostnega telesa. Liturgija je bila tedaj tudi najbolj živ izraz združevanja duhovnega in svetnega, saj se je vsako pomembnejše svetno dejanje začelo ali končalo z liturgijo. Karel Veliki je vedel, da lahko enotna liturgija pripomore h graditvi njegovega velikega kraljestva. Za podlago prenove liturgije je izbral rimske papeške knjige. Škofom je naročil, da naj bodo varuhi njegovih odredb. S svojimi zakoni je konkretno posegal v liturgično življenje. Tako npr. proti koncu svojega kraljevanja določi, da ima vsako mesto in vsaka vaška župnija le po eno krstilnico. Krščuje se lahko le za veliko noč in binkošti itd.<sup>19</sup>

Na poenotenje liturgije je na svojevrsten način vplival tudi cesar Oton I., ki je na kronanje v Rim v letu 962 prinesel škofovski priročnik, ki je nastal konec desetega stoletja v Porenju. S seboj na kronanje je pripeljal tudi svoje škofe, ki so v Mainzu na podlagi starih rimskih »ordinances« ustvarili rimsko-germanski pontifikal.

### 2.3 Romanizacija bogoslužja v zahtevah papežev in beraških redov

Med zahtevami papežev po poenotenju liturgije omenimo na prvem mestu papeža Gregorja II. (zač. 8. stol.), ki je naročil bavarskim škofom, naj se pri liturgiji ravnajo čim bolj po rimskih običajih.

Za poenotenje liturgičnih običajev, ki je potekalo vzporedno z utrjevanjem papeževega vpliva na življenje Cerkve, se je posebej zavzemal papež Gregor VII. (1073-1085).<sup>20</sup> V skladu s svojim prepričanjem o vseobsegajoči Cerkvi, Božjem kraljestvu v svetu, o prevladujoči duhovni oblasti nad svetno in papežu kot najvišjem nosilcu duhovne oblasti, je tudi na liturgičnem področju zagovarjal popolno avtoriteto papeža.<sup>21</sup> Opiral se je na razlagalca liturgije Bernolda iz Konstanc (+1100), ki je rimsko liturgijo postavil za edini vzor. Papež Gregor VII. je tako uvedel rimski obred kot jamstvo za pravovernost. Odločno je zagovarjal prevlado Rima in si prizadeval za odstranitev vseh nemških vplivov v liturgiji. Prepovedal je mozarabski obred,<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Prim. E. Cattaneo, *n. d.*, 171.

<sup>20</sup> Prim. E. Cattaneo, *n. d.*, 200.

<sup>21</sup> Prim. M. Benedik, *Papeži*, Ljubljana 1996, 134.

<sup>22</sup> Mozarabski obred se je, tako kot rimski, oblikoval že v poapostolski dobi in mu je bil v začetku zelo podoben. Po prepovedi papeža Gregorja VII. se je ohranil le v pokraj-

dopuščal pa je meniško liturgijo (npr. v Clunyju), ki je bila priljubljena zaradi bogatega petja. Uvedel je praznike svetih papežev in določil, da se sme samo papežu poljubljati noge. Določi tudi, da se sme v mašnem kanonu omenjati le papeža in ne škofa, ter, da mora kandidat za škofovstvo pri posvečenju obljubiti zvestobo in pokorščino papežu.<sup>23</sup>

Papež se je zavzemal za vrnitev k staremu redu. V nasprotju s težnjami po skrajševanju molitvenega bogoslužja je zahteval za duhovnike molitev celotnega psalterija. Obnovil je post v soboto, uvedel tri predpostne nedelje. Obnovil je stari red za postni čas in binkoši. Njegove reforme so bile v skladu z askezo prvotne Cerkve, h kateri naj bi se vrnila celotna Cerkev.<sup>24</sup>

Papež zahteva redno liturgično življenje vernikov, kar je po njegovem mnenju najboljša vzgoja in jamstvo za življenje po Božji volji. Kdor je redno sodeloval pri liturgiji, je imel zagotovljeno službo.

Poudariti moramo, da gregorijanska liturgična reforma ni imela za cilj zблиževanja med kleriki in laiki (obhajilne mize pomenijo npr. še vidnejšo ločitev med stanoma), niti ni v ospredju vzgoja za lažje razumevanje liturgije. Verniki so bili pri bogoslužju predvsem navzoči in ne sodelujoči; liturgije niso razumeli, predvsem zaradi pomanjkljivega poučevanja in slabega pridiganja.<sup>25</sup> Namene reforme lahko strnemo v tri točke: ohranjati spoštovanje do klerikov, od katerih se zahteva maksimalno nravno in duhovno življenje, gojiti čut za skrivnostnost pri liturgičnih dejanjih, gojitev pobožnosti. Je pa gregorijanska reforma maksimalno globalizirala liturgično življenje in posredno vse ostale prvine življenja.

V 13. stoletju je bila doba ustvarjanja in zbiranja liturgičnih obrazcev končana. Rimska liturgija je s cesarsko pomočjo postala liturgija celotne Evrope. Omenimo naj še, da je škofovske obrede, ki so bili zbrani v pontifikalu, uredil in poenotil papež Inocenc III. (1198-1216) na prelomu iz 12. v 13. stoletje. Še večje poenotenje škofovskih obredov pa je dosegel škof iz mesta Mende Gulielmus Durandus (1286) s svojim pontifikalom, ki so ga škofje pričeli množično prostovoljno uporabljati.<sup>26</sup> Ko je bil leta 1485 tiskan prvi rimski pontifikal, je bil skoraj v celoti Durandov, kot tudi pontifikal, ki ga je leta 1595 izdala Kongregacija svetih obredov in je postal obvezen za vse škofove rimskega obreda, pozneje celo za škofove vzhodnih obredov, zedinjene z Rimom.

---

nah, ki so bile pod muslimansko oblastjo (leta 711 so podjarmili del Španije in kristjane poimenovali mozarabe).

<sup>23</sup> Prim. E. Cattaneo, *n. d.*, 201.

<sup>24</sup> Prim. E. Cattaneo, *n. d.*, 203.

<sup>25</sup> Prim. E. Cattaneo, *n. d.*, 204.

<sup>26</sup> Prim. M. Smolik, *n. d.*, 25.

### 2.3.1 Globalizacijski vpliv beraških redov

Na poenotenje liturgičnega življenja so bistveno vplivali tudi beraški redovi 13. stoletja. Ker ni noben red ni vezan na določeno cerkveno pokrajino, ampak je razširjen po mnogih pokrajinah ali različnih narodih, je že s svojo navzočnostjo širil obred, ki ga je red izbral za svojega in tako prispeval k poenotenju liturgije.

Tako je beraški red sv. Frančiška v skladu s svojo osnovno usmeritvijo sprejel preprost rimski mašni obred (*secundum ordinem sanctae romanae ecclesiae*) in ga predpisal za vse brate, ne glede na kraj delovanja. Njihov misal je postal najbolj razširjena mašna knjiga. Papež Nikolaj III. (1277-1280) je leta 1277 uvedel »frančiškovski misal« v rimske bazilike. S prepisovanjem in tiskanjem se je ta misal razširil po celotnem zahodnem svetu in tako prispeval k poenotenju mašnega obreda.<sup>27</sup> Misal papeža Pija V. (1566-1572) je leta 1570 z manjšimi popravki uzakonil srednjeveški frančiškanski misal. Prav tako so Frančiškovi bratje po vsem svetu razširili s svojimi misali mašni obred za mašnika, ki mašuje brez vseh sodelavcev, navzoč je le strežnik, in je v glavnih delih (saj je bil prevzet v misal Pija V.) veljal vse do zadnje koncilске reforme.<sup>28</sup>

Ob ločitvi romanskih jezikov od latinščine je bila liturgija vedno manj razumljiva. Vanjo in namesto nje so uvajali nove oblike pobožnosti (češčenje Najsvetejšega), nova znamenja in kretnje (premikanje, prikloni, poljubi, liturgične barve), enotno knjigo za molitveno bogoslužje (brevir). Posebej omenimo nastanek mašne knjige iz katere je mašnik sam bral mašo (*missal plenum*) in je vsebovala molitve, berila, speve in navodila za maševanje. Ta misal je podlaga za kleriško liturgijo, pri kateri verniki ne sodelujejo več. Nastanejo novi Gospodovi, Marijini in svetniški prazniki. Prejemanje obhajila postane prava redkost, ukinejo obhajilo na roko in pod obema podobama in uvedejo izpostavitve Najsvetejšega med mašo.

### 2.4 Globalne zahteve tridentinskega koncila

Pred tridentinskim koncilom je bilo nekaj posameznih poskusov liturgične prenove. Leta 1523 je Castellani izdal priročnik z obredi za duhovnike ob delitvi zakramentov (*Liber sacerdotalis*). Leta 1535 pa je kardinal Quignonez izdal prenovljen brevir.

Tridentinski koncil je v letih 1562-63 mnogo razpravljal o liturgiji, in to predvsem o dogmatičnih in disciplinskih vprašanjih, manj pa o samih

<sup>27</sup> Prim. M. Smolik, *n. d.*, 108.

<sup>28</sup> Prim. M. Smolik, *n. d.*, 106.

obredih. Na koncilu je prevladala težnja, da je liturgija papeževa domena, zmagala je centralistična smer v nasprotju z dotedanjo prakso, ki je urejanje liturgije prepuščala krajevnim Cerkvam.<sup>29</sup> Papeža Pija V. so škofje pooblastili, naj prevzame reformo liturgičnih knjig v svoje roke. Tako so v njegovem času in po njem izšle nove liturgične knjige, ki so jih pripravili tako, da so iz dotedanjih knjig izločili skoraj vse, kar je bilo dodanega v zadnjih 5 stoletjih; oprli so se na rimsko-frankovsko-germansko izročilo in natančno popisali vse, kar mora pri posameznem opravilu narediti škof, duhovnik in nižji služabnik. Že leta 1566 je izšel novi katekizem (*Catechismus romanus*), leta 1568 je izšel rimski brevir (*Breviarium Romanum*), leta 1570 rimski misal (*Missale Romanum*) in papež Pij V. je določil, da sta obvezna za vse, ki niso vsaj 200 let imeli svojih posebnih liturgičnih knjig.

Pomemben mejnik je tudi reforma cerkvenega koledarja (1582) in prenova uradnega seznama svetniških godov in življenjepisov (1584). Leta 1588 papež Sikst V. ustanovi prvo centralno liturgično oblast, kongregacijo svetih obredov. Leta 1595 je izšel prenovljen škofovski obrednik (*Pontificale Romanum*), leta 1600 pa podroben opis škofovskih opravil (*Caeremoniale episcoporum*). Oboje je bilo po ukazu papeža Klemena VII. obvezno za vse škofije rimskega obreda brez izjeme. Leta 1614 je papež Pavel V. izdal še zadnjo potridentsko liturgično knjigo, in sicer obrednik za duhovnike (*Rituale Romanum*), ki je veljal za vzorec, po katerem naj bi škofije prenovile svoje škofijske obrednike.

Od 17. do 19. stoletja je obdobje rubricistične stalnosti. Po škofijah so sprejemali nove liturgične knjige, kongregacija svetih obredov pa je usmerjala liturgično življenje tudi z odgovori na vprašanja, ki so se običajno glasili tako, da je treba ravnati po »rubrikah« v novih liturgičnih knjigah in povsod čim bolj enotno. Nastajala je bolj ali manj enotna liturgična praksa in govorimo o obdobju rubricistične stalnosti in hkrati o obdobju največjega poenotenja obrednosti, kar je posledica tridentinske liturgične zakonodaje in enotnih liturgičnih knjig.<sup>30</sup>

## 2.5 Globalizacijski vpliv martirologija in liturgičnega koledarja

Med prve oblike martirologija (seznam svetnikov, ki so jih častili tudi drugod) spada tako imenovani sirski brevir (411-412), ki je bil prvenstveno koledar določene Cerkve in je vseboval imena svetnikov po dnevih v letu, in to brez ozira na velikonočno praznovanje.<sup>31</sup> Prvi

<sup>29</sup> Prim. E. Cattaneo, *n. d.* 308.

<sup>30</sup> Prim. M. Smolik, *n. d.*, 30.

<sup>31</sup> Prim. M. Smolik, *Liturgika*, Celje 1995, 211.

pravi martirologij s podatki za vse leto pa je iz sredine 4. stoletja, to je tako imenovani Hieronimov martirologij, ki je bil sestavljen na podlagi koledarja rimske cerkve Furija Dionizija Filokala iz leta 336.<sup>32</sup> Knjiga je vsebovala ime, kraj in datum trpljenja posameznega mučenca. Hieronimov martirologij so v 8. in 9. stoletju dopolnjevali z novimi imeni in življenjepisi, tako so nastajali »historični martirologiji«, ki so vsebovali veliko neznodovinskih podatkov. Leta 1584 je izšel potridentinski martirologij, ki je bil obvezni uradni seznam svetniških godov in življenjepiso. Prenovljeni martirologij je veljal za vso zahodno Cerkev rimskega obreda. Drugi vatikanski koncil je naročil martirologij prenoviti; nekateri narodi so ob pripravljanju pokrajinskih koledarjev izdali lastne sezname s kratkimi življenjepisi svetnikov.

Posebno globalizacijsko poslanstvo v Cerkvi opravlja bogoslužni koledar, to je seznam tistih dni v letu, na katere so spomini Gospoda, Marije, angelov in svetnikov. Najstarejši koledar rimske Cerkve je iz leta 354. Papež Gregor XIII. je leta 1582 reformiral julijanski koledar. Koledar, prenovljen po naročilu drugega vatikanskega koncila, je izšel leta 1969.

Koledar je sad postopnega oblikovanja, glede na praznovanje velikonočne skrivnosti v posameznih obdobjih. Velikonočno skrivnost so kristjani najprej praznovali le ob nedeljah, med prvim in drugim stoletjem jo pričnejo praznovati še na poseben dan, in sicer na veliko noč. Kasneje prične liturgično praznovanje pričnejo poudarjati posebne vidike Kristusove skrivnosti, od učlovečenja do poveličanja in izoblikujejo se novi prazniki. Med Gospodove praznike začno vpletati še spomin na Božjo Mater ter spomin na tiste, ki so s Kristusom trpeli in so z njim poveličani. V srednjem veku nastanejo mnogi prazniki, ki imajo v ospredju eno od verskih resnic ali svojstveno ime, ki ga pripisujejo Gospodu, njegovi materi ali svetniku. Tridentinski koncil je praznike razdelil na praznike prvega in drugega reda, navadne praznike ter godove. Drugi vatikanski koncil je praznovanja poenostavil in jih razdelil na slovesne praznike in praznike in godove, ki so lahko obvezni ali neobvezni.

Glede na določila drugega vatikanskega koncila je koledar splošen, če velja za celoten rimski obred in poseben, če velja za določeno delno Cerkev ali redovno družbo. V splošnem koledarju je vpisan celotni krog svetih opravil: tistih, ki v svetih časih obhajajo skrivnost odrešenja, in tistih svetnikov, ki so vseobčega pomena in jih zato obvezno vsi obhajajo, pa tudi drugih, ki izražajo vesoljnost in stalnost svetosti v božjem ljudstvu. Posebni koledarji pa vsebujejo posebna opravila, ki so na primeren način usklajena s splošnim koledarjem. Posamezne Cer-

<sup>32</sup> Prim. F. Ušeničnik, *n. d.*, 33.

kve in redovne družbe morajo namreč posebej častiti tiste svetnike, ki so jim na kak način lastni (RMu-1970,49)..

Pregled koledarjev do tridentinskega koncila razodeva dotedanjo decentralizirano liturgijo. Največ enotnosti in tako največji povezovalni in zedinjajoči učinek je prepoznati v koledarjih redovnih družin. K popolni enotnosti je težila potridentska liturgična zakonodaja, a so kljub temu krajevne Cerkve ohranile pravico do češčenja svojih svetnikov.

## 2.6 Globalizacijski vpliv veljavne liturgične zakonodaje

Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917<sup>33</sup> je v kanonu 1257 določal, da je edina liturgična zakonodajna oblast apostolski sedež, škofje so imeli nalogo le paziti (kanon 1261), da se predpisi v bogoslužju vestno izpolnjujejo. Zakonik iz leta 1983<sup>34</sup> pa v kanonu 838 določi: »Samo cerkvena oblast sme urejati sveto bogoslužje; to oblast ima apostolski sedež in v skladu s pravnimi določili krajevni škof.« Tako je apostolski sedež pristojen, da ureja bogoslužje vesoljne Cerkve, izdaja bogoslužne knjige in potrjuje njihove prevode v domače jezike ter skrbi, da se liturgična določila povsod zvesto izpolnjujejo. Škofovske konference pa so pristojne, da v mejah, ki so določene v liturgičnih knjigah, na primeren način pripravljajo prevode bogoslužnih knjig v domače jezike in jih izdajo, ko jih je prej potrdil apostolski sedež.

Konstitucija o svetem bogoslužju drugega vatikanskega koncila določa, da bogoslužje ureja cerkvena oblast, in sicer: za vso Cerkev apostolski sedež, škof v svoji škofiji, škofovske konference pa za svojo pokrajino (B 22). Kako škofje v svojih škofijah in združeni v škofovski konferenci izvajajo svojo oblast na področju liturgije, je bilo določeno leta 1964 v prvem navodilu za izvajanje konstitucije (1 Nv, 20-30).<sup>35</sup> Škof je v Cerkvi, ki mu je izročena, voditelj, spodbujevalec in varuh celotnega bogoslužnega življenja. Njegova naloga je, da v mejah svoje pristojnosti izdaja smernice, po katerih so se vsi dolžni ravnati. Skrbeti mora, da bodo ljudske pobožnosti v skladu s cerkvenimi predpisi.

Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov je v uvodu v tretjo (zadnjo po vrsti) tipično izdajo rimskega misala,<sup>36</sup> in sicer v devetem poglavju, objavila prilagoditve v zvezi z obredom maše, ki so v domeni škofov in škofovskih konferenc.<sup>37</sup> Navedeni dokument tako za

<sup>33</sup> *Zakonik cerkvenega prava*, (po naročilu papeža Pija X., razglašen z oblastjo papeža Benedikta XV.), Rim 1917.

<sup>34</sup> *Zakonik cerkvenega prava*, (izdal in razglasil papež Janez Pavel II. z apost. konst. *Sacrae disciplinae leges*, 25. januar 1983; slov. prevod: Ljubljana 1983).

<sup>35</sup> *Navodilo o izvajanju konstitucije*, v: *Prenovljeno bogoslužje*, Ljubljana 1981, 8-24.

<sup>36</sup> Papež Janez Pavel II. je 11. januarja 2000 odobril novo izdajo rimskega misala, ki ga je Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov dne 20. aprila razglasila za tipično.

škofa določi, da mora v svoji škofiji spodbujati, urejati in nadzorovati bogoslužno življenje. Zaupano mu je urejanje somaševanja, delitev obhajila pod obema podobama, graditev in urejanje cerkvenih stavb (RMu-2000, 387). V nadaljevanju so naštetе dolžnosti in pravice škofovskih konferenc.

Poudariti je potrebno, da navedeni dokument ne daje večjih pooblastil škofom in škofovskim konferencam glede prilagotitev, dosedanje pravice le podrobneje našteje in razloži. Sicer vsebuje dokument natančnejše obredne določbe, katerih namen je poenotenje mašnega bogoslužja. Tako so podrobnejša navodila glede kretenj in drž telesa (RMu-2000, 42-44), nove so nekatere prepovedi, npr. glede molitve Slave (RMu-2000, 53), krašenja (RMu-2000, 305) itd. Obravnavani dokument tako ponovno na nek način globalizira mašni obred.

### **3 Antiglobalizacijske zahteve na področju liturgije**

#### **3.1 Liturgični jezik in poslanstvo svetih bratov Cirila in Metoda**

Jezik ni le komunikacijsko sredstvo, je tudi nosilec in izraz določene kulture, civilizacije in načina mišljenja. Gledano v luči globalizacije je eno najmočnejših povezovalnih in združevalnih sredstev in prav tu ima Cerkev bogato izkušnjo z zelo pestrim zgodovinskim razvojem.

Kristus je postavil evharistijo v jeziku, ki ga je sam govoril, to je v aramejščini.<sup>37</sup> Apostoli in njihovi prvi nasledniki so pri bogoslužju govorili jezik, ki so ga ljudje razumeli. Prvotno je bil liturgični jezik jezik vsakdanjega govora. Kristjani iz judovstva so bili iz sinagog navajeni poslušati Božjo besedo v hebrejščini, vendar tako, da so po vsakem hebrejskem stavku prebrali tudi aramejski prevod.<sup>39</sup> Grško govoreči Judje so prebirali Sveto pismo v grščini. Kristjani v severni Afriki so prvi uporabljali tudi latinščino, v Egiptu pa koptščino. Azijski kristjani so večinoma uporabljali sirščino. V Rimu je najprej prevladovala grščina, ki so jo govorili preprosti priseljenci in Judje, šele v 4. stoletju prevlada latinščina. V Rimu so poznali tudi dvojezično bogoslužje, pri papeških mašah so npr. evangelij brali grško in latinsko.<sup>40</sup>

Od 7. stol. dalje je vedno bolj prevladovala težnja, da se bogoslužje poenoti tudi glede jezika. Na vzhodu so nestorijanci dajali prednost sirščini, v severni Afriki so ostali pri latinščini in prav tako v vsej Evropi, kjer je karolinška renesansa spodbujala samo latinščino. Tako je

<sup>37</sup> *Splošna ureditev rimskega misala* (CD 94), Ljubljana 2002.

<sup>38</sup> Prim. F. Ušeničnik, *n. d.*, 45.

<sup>39</sup> Prim. A. Vivian, *Liturgični jezik*, v: *BV* 37 (1977), 525-566.

<sup>40</sup> Prim. M. Smolik, *n. d.*, 52.

latinščina postala uradni liturgični jezik. Enoten latinski jezik, ki se je uporabljal v liturgiji, je kazal na enotnost Cerkve in predvsem je s svojo nespremenljivostjo varoval pravovernost (živi jeziki se neprestano spreminjajo, nastajajo nove besede).

Zahteve po narodnem jeziku v bogoslužju so bile vse močnejše in dosegle so tudi tridentinski koncil. Škofje so sicer priznali, da bi bil domač jezik zelo koristen, odločili pa so se za ohranitev latinščine, da svetih stvari ne bi profanirali, da bi zavarovali spoštovanje svetih skrivnosti in ohranili pravovernost. Duhovnikom pa je koncil naročil, da razlagajo liturgijo vernikom v domačem jeziku.

V 20. stol. so izjemna dovoljenja glede uporabe domačega jezika dosegli najprej nekateri slovanski narodi: Slovenci<sup>41</sup>, Hrvati, Čehi in Slovaki. Našteti narodi so dobili dovoljenja zaradi zaslug sv. Cirila in Metoda in tudi zaradi bližine pravoslavnih bratov. Tako je papež Benedikt XV. (1914-1922) 17. aprila 1921 dovolil prevesti rimski obrednik v slovenski in hrvaški jezik in brati ter peti berilo in evangelij v domačem jeziku potem, ko ga mašnik prebere latinsko.<sup>42</sup>

Napredujoče liturgično gibanje je vse bolj poudarjalo pomen narodnega jezika za dejavno sodelovanje vernikov pri bogoslužju. Papež Pij XII. (1800-1823) je leta 1942 obnovil dovoljenje Kitajcem za uporabo domačega jezika pri maši (razen kanon). Po letu 1945 pa so tudi nekateri evropski narodi dobili dovoljenja za prevod obrednikov v narodne jezike (bistveni del je še moral ostati latinski). V istem času je bilo izdano tudi dovoljenje za branje Božje besede pri maši v narodnem jeziku, po predhodnem branju v latinščini.

Na drugem vatikanskem koncilu (1962-1965) so potekale burne razprave glede liturgičnega jezika. Konstitucija o svetem bogoslužju daje le načelno dovoljenje, da o uporabi domačega jezika odločijo škofovske konference, in sicer za dele, ki so namenjeni ljudem (prim. B 36, 54, 63 in 101). Z misalom, ki je izšel leta 1970 se je skoraj povsod po svetu pričelo obhajanje bogoslužja v domačem jeziku. Ob izidu novega brevirja je papež Pavel VI. (1963-1978) 1. novembra 1970 celo mimo izrečnega koncilskega sklepa (prim. B 101), da ga morajo kleriki moliti v latinščini, naročil, naj škofovske konference poskrbijo za prevod v domače jezike.<sup>43</sup>

Splošna ureditev rimskega misala iz leta 2000 govori o potrebi po latinskem prepevanju stalnih mašnih delov (RMu 2000, 41). Potreba

<sup>41</sup> Več o slovenščini v obredih glej: M. Smolik, *Zlati jubilej slovenskega obrednika*, v: *BV* 44 (1984), 97-115 in M. Smolik, *Liturgika*, Celje 1995, 55-56.

<sup>42</sup> Odlok št. L. 62/932 je objavljen v latinščini, in sicer na tretji strani obrednika., ki je izšel leta 1932.

<sup>43</sup> Prim. M. Smolik, *n. d.*, 55.

izhaja iz dejstva shajanja vernikov različnih narodov in jezikov, ki bi lahko tako pri bogoslužju dejavno sodelovali.

Uradni, latinski, liturgični jezik je imel veliko globalizacijsko moč: bil je zagotovilo pravovernosti, med seboj je povezoval ljudi različnih narodnosti in jezikov, omogočal je skupno obhajanje bogoslužja in hkrati je bil nosilec rimske kulture, kot »il genio romano«.

### 3.1.1 Daljnosežne posledice prizadevanj sv. Cirila in Metoda

Prizadevanje svetih bratov Cirila in Metoda za uporabo slovanskega jezika v bogoslužju, in to v času uradnega latinskega bogoslužnega jezika, moremo uvrstiti med poizkus izpodkopavanja premoči rimske kulture in jezika ter tako med antiglobalizacijske dejavnike. Njuno delo je imelo prav na področju uvajanja narodnih jezikov v bogoslužje daljnosežne posledice, posebej če pomislimo na dovoljenje papeža Benedikta XV., ki je 17. aprila 1921 dovolil prevesti rimski obrednik v slovenski in hrvaški jezik ter peti ali brati berilo in evangelij v narodnem jeziku, po prej prebranem v latinščini. To se je zgodilo prav na podlagi pravic, ki sta jih stoletja prej pridobila sveta brata Ciril in Metod in so se v primorskih in dalmatinskih župnijah ohranjale kot glagolsko bogoslužje.<sup>44</sup> Zaradi obojega moramo na tem mestu več pozornosti posvetiti nastanku, obliki in razvoju slovanskega bogoslužja in predvsem jezika.

Pri vzrokih za nastanek slovanskega bogoslužja lahko govorimo o duhovno-pastoralnih razlogih. Sveta brata sta želela, da bi tudi Slovani slavili Boga v svojem jeziku, kot tudi, da bi verniki bogoslužje razumeli in pri njem dejavno sodelovali.<sup>45</sup> Ker je bil Ciril duhovnik grškega obreda, je najverjetneje najprej prevedel mašo grškega obreda, in sicer liturgijo sv. Janeza Krizostoma. Ker je vedel, da bo na Moravskem in v Panoniji moral upoštevati rimski obred, je na Moravskem ali vsaj pred odhodom v Panonijo in Rim (pred letom 867) prevedel v slovanski jezik tudi rimski obred svete maše, in sicer na podlagi zakramentarja sv. Gregorja Velikega.<sup>46</sup> Sveta brata sta se soočila z nasprotovanjem nemških duhovnikov na Moravskem, ki so okoli leta 865 trdili, da je Bog za bogoslužje izbral samo hebrejski, grški in latinski jezik.

Liturgijo v slovanskem jeziku je za panonsko metropolijo dovolil papež Hadrijan II. (867-872) leta 869. Istega leta je Ciril umrl, Metod pa se je vrnil v Panonijo kot panonsko-moravski nadškof in papežev

<sup>44</sup> Prim. F. Grivec, *Slovensko bogoslužje*, v: *Čas* 13 (1919), 105-115.

<sup>45</sup> Prim. F. Grivec, *n. d.*, 112.

<sup>46</sup> Prim. F. Ušeničnik, *Najstarejši glagolski spomenik in liturgija sv. Cirila in Metoda*, v: *BV* 10 (1930), 235-253.

legat.<sup>47</sup> Ko ga nemški škofje tožijo krivoverstva, odide v Rim in pred papežem Janezom VIII. (872-882) leta 880 doseže ponovno potrditev slovanskega bogoslužja. Zaradi ponovnega nasprotovanja nemških škofov, pa tudi zaradi odpora češkega kralja Svetopolka je papež Štefan VI. (896-897) leta 885 dovoljenje papeža Janeza VIII. preklical in uporabo slovanskega jezika v bogoslužju prepovedal.<sup>48</sup> Slovanski liturgični jezik pa se je ohranil v Istri in Dalmaciji. Sinoda v Splitu je leta 1059 prepovedala uporabo slovanskega jezika v bogoslužju, sklep je leta 1060 potrdil tudi papež Nikolaj II. (1058-1061) in ponovno papež Aleksander II. (1061-1073) leta 1063. Papež Inocenc IV. (1243-1254) je glagolico posredno odobril, ko je leta 1248 dovolil senjski in leta 1252 krški škofiji, da smejo duhovniki sveto mašo opravljati v slovanskem jeziku in to v krajih, kjer vlada ta običaj.<sup>49</sup> Papež Urban VIII. (1623-1644) je leta 1631 odredil, da se glagolski misal popravi in v vsem izenači z rimskim misalom papeža Pija V. in Klemena VIII. Papež tudi odredi, da se sme v krajih kjer so do tedaj opravljali liturgijo v slovanskem jeziku uporabljati le prenovljeni misal ali latinski. Papež Benedikt XIV. (1740-1758) je leta 1754 odobril novo izdajo glagolskega misala kot avtentično in odredil, da se pri maši lahko uporablja le staroslovanski jezik in ne novi narodni (hrvatski) jezik. Leta 1927 je bil v Rimu natisnjen glagolski misal z latinskimi črkami.

Natančno sta uporabo slovanskega jezika v bogoslužju odredila papeža Leon XIII. (1878-1903) leta 1898 in Pij X. (1903-1914) leta 1906. Določila sta, da se sme slovanski jezik v bogoslužju uporabljati v tistih cerkvah goriške, zadarske in zagrebške nadškofije, v katerih je izpričan od leta 1860. Privilegij je krajevne narave. Dovoljen je le staroslovanski in ne novejši pogovorni jezik. Papeža določita, da je v zadevnih cerkvah liturgični jezik staroslovanski in kjer je navada, naj verniki mašniku v tem jeziku tudi odgovarjajo. Za druge zakramente in zakramentale je določeno, da se jih javno lahko deli tudi v latinščini.<sup>50</sup>

Z razpadom avstro-ogrske monarhije so se med slovenskimi duhovniki in laiki okrepile težnje, da bi zaradi pravic, ki sta jih izborila sv. Ciril in Metod in so se v primorskih in dalmatinskih župnijah ohranjale kot glagolsko bogoslužje, razširili omenjene pravice tudi na druge kraje Slovenije in Hrvaške.<sup>51</sup> Tako je Ivan Vrhovnik, trnovski župnik v Ljubljani in krajevni zgodovinar, leta 1905 izročil škofu Jegliču poseb-

<sup>47</sup> Prim. F. Grivec, *Žitja Konstantina in Metodija*, v: *Cvetje iz domačih in tujih logov*, 8 (1936), 104-105.

<sup>48</sup> Prim. F. Ušeničnik, *Katoliška liturgika*, Ljubljana 1945, 46.

<sup>49</sup> Prim. F. Kovačič, *K 1100 letnici rojstva sv. Cirila*, v: *Čas* 21(1926/27), 306-309.

<sup>50</sup> Prim. F. Ušeničnik, *Katoliška liturgika*, Ljubljana 1945, 48.

<sup>51</sup> Prim. F. Grivec, *n. d.*, 108.

no vlogo s prošnjo, da bi avstrijski škofje iz slovanskih pokrajin od papeža izprosili dovoljenje za uvedbo staroslovanskega jezika v vsej ljubljanski škofiji, v bogoslovju pa naj bi takoj začeli s poučevanjem staroslovanščine.<sup>52</sup> Jugoslovanski škofje so res 29. novembra 1918 v Zagrebu sprejeli sklep, da prosijo papeža za razširitev slovanskega bogoslužja.<sup>53</sup> Rezultat navedene prošnje in dolgotrajnih pogajanj<sup>54</sup> je bilo dovoljenje papeža Benedikta XV., ki ga je izdal 17. aprila 1921, da se sme *Rimski obrednik* prevesti v narodni jezik, kot tudi, da se sme pri peti maši peti berilo in evangelij v narodnem jeziku, ko se prej prebere v latinskem jeziku.<sup>55</sup> Ljubljanski in lavantinski škof sta izdala razglas o spremembi obrednega jezika šele leta 1933.<sup>56</sup> Šele leta 1934 pa je ljubljanski škof dovolil peti berilo in evangelij pri maši v slovenskem jeziku, duhovnik pa ga je moral prebrati tudi v latinskem.<sup>57</sup>

### 3.2 Liturgija in janzenizem; zahteve Pistojske sinode

Janzenistična struja v Franciji je zelo močno vplivala na tamkajšnjo liturgijo. Povezava z galikanizmom je povzročila, da so nekatere škofije odklonile tridentinske liturgične knjige in objavile svoje. Natisnili so tudi vrsto poljudnih izdaj in razlag bogoslužnih opravil.

V času razsvetljenstva je Pistojska sinoda (1786) razpravljala o bogoslužju in nanizala celo vrsto potrebnih sprememb. Čeprav je zahteve papež zavrnil, so bile velik prispevek k zavesti po obnovi liturgije. Sinoda se je zavzela za dejavnejše sodelovanje vernikov pri bogoslužju, k čemur naj bi pripomogla tudi uvedba domačega jezika v bogoslužje.<sup>58</sup> Dalje zahteva sinoda, da naj bo obhajilo pri maši s hostijami posvečenimi pri isti maši, manjši poudarek naj bi bil na privatnih mašah, na češčenju relikvij in večji poudarek na liturgični molitvi in graditvi župnijskega občestva. Sinoda predlaga, da se odpravijo mnoge devetdnevne in pobožnosti, da se prenove breviri (berila naj bi bila bolj zgodovinsko verodostojna).

V zahtevah sinode prepoznamo zahteve kasnejšega liturgičnega gibanja in postulate liturgične prenove Drugega vatikanskega koncila. Sklepi Pistojske sinode so bili razširjeni tudi v Avstriji.

<sup>52</sup> Prim. I. Vrhovnik, *Za našo staro pravdo*, v: *Danica* 3 (1905), 167-168.

<sup>53</sup> Prim. *LjŠL* 1919, 1-4, 53-56.

<sup>54</sup> Več glej M. Smolik, *Zlati jubilej slovenskega obrednika*, v: *BV* 44 (1984), 103-106.

<sup>55</sup> Prim. *Sacra Congregatio Rituum* No. L. 62/932, 23. november 1932: *Labacen. et aliarum Dioecesium Jugoslaviae* – natisnjen v slovenski izdaji obrednika, Ljubljana 1932.

<sup>56</sup> *LjŠL* 1933 – IV-V, 35; *OLS* 1933, 56.

<sup>57</sup> Prim. *LjŠL* 1934, 27.

<sup>58</sup> Prim. e. Cattaneo, *n. d.*, 435-451.

### 3.3 Zahteve liturgičnega gibanja

Tudi liturgično gibanje, ki se je začelo sredi 19. stoletja in potekalo po treh tirih: znanstvenem (raziskovanje liturgične zgodovine, objavljanje dotlej neznanih virov, začetki študija teologije liturgije), praktičnem (uvajanje ljudi v sodelovanje pri bogoslužju) in uradnem (cerkveno učiteljstvo), moremo v določenih segmentih prepoznati kot antiglobalizacijsko, predvsem na področju liturgične prakse. Tako je na primer p. Pius Parsch (1884-1954) v Avstriji uvajal tako imenovane občestvene maše s sodelovanjem vernikov, uvedel je liturgično praznovanje svetega Rešnjega telesa itd. Med prvimi je obhajal mašo z dejavnim sodelovanjem vernikov, po vzoru stare krščanske cerkve: verniki so prepevali v narodnem jeziku, pri maši so imeli 4 procesije (vstopna, evangelijska, darovanijska in obhajilna). Liturgično je obhajal tudi druge praznike: svečnico, cvetno nedeljo, veliki teden itd. Omenili bi lahko še mnoge druge primere iz obdobja lit. gibanja.<sup>59</sup> Med mnogimi, ki so že pred uradnim začetkom liturgičnega gibanja in v okviru njega odločilno posegali v liturgijo in jo na nek način deglobalizirali, omenimo najprej Antona Martina Slomška (1800-1862), ki je sestavljal in prevajal molitve, pesmi, litanije in govore in z njimi obogatil obrede zakramentov in zakramentalov in sad njegovega dela sta dva obrednika (*Mnemosynon slavicum* in *Manuale liturgicum*).<sup>60</sup> Posebne omembe pa je vreden tudi Karel Jaš (1901-1999), ki se je za lit. gibanje navdušil pri zgoraj omenjenem p. Parchu. Ko je bil kaplan pri sv. Urbanu pri Ptuj, je začel izdajati priročnike s skupnim naslovom *Besedila za ljudsko liturgijo*, ki so bila pripomoček duhovnikom in katehetom pri liturgični vzgoji in neke vrste dopolnilo uradnih liturgičnih knjig.<sup>61</sup> Pod navedenim naslovom so izšle naslednje knjižice: *Sveta maša prvoobhajancev* (1932), *Sveta maša šolske mladine* (1932), *Krst in krstna obnova* (1933), *Trpljenje Gospodovo in Križev pot* (1936), *Molite mašo* (1935), *Cerkvene molitve pri bolnikih* (1934) idr.

V zvezku *Sveta maša prvoobhajancev* je predvidel molitev prvega molivca, ki otroke z nagovori uvaja v posamezne dele maše. Po pridigi je predvidena obnovev krstnih obljub, predvideno je tudi skupno petje otrok. Navedeno potrjuje, da je bilo mogoče poseči celo v potek svete maše.

<sup>59</sup> Več o liturgičnem gibanju: J. Šolar, *Liturgično gibanje v praksi*, v: *Križ* 2 (1929), 129-133; C. Potočnik, *Liturgija in liturgično gibanje*, v: *BV* 16 (1936), 1-26; S. Fabijan, *Slovensko liturgično gibanje kot priprava na sprejem in izvajanje liturgične reforme drugega vatičanskega koncila*, doktorska naloga, Ljubljana 2001.

<sup>60</sup> Prim. S. Krajnc, *Slomškov odnos do bogoslužja*, v: *Škof Anton Martin Slomšek*, Maribor 1996, 25.

<sup>61</sup> Prim. S. Krajnc, *Karel Jaš, Liturgik (1901-1999)*, v: *BV* 61 (2001), 207.

## Sklep

Na podlagi zgodovinske in vsebinske analize razvoja liturgične obrednosti, temelječe na judovskem izročilu in novozavezni dopolnitvi ter nadgradnji, ter razčlenitvi liturgične duhovnosti pod vidikom integracijsko-globalnih teženj, lahko zaključimo, da imajo liturgični obredi svojo notranjo integracijsko (globalno) naravnost. Liturgija je globalizacijski dejavnik v svojem bistvu, saj je »vir in višek krščanskega življenja« (B 10), njeno poslanstvo je vedno in povsod isto: češčenje Boga in posvečenje človeka. Liturgična duhovnost je v svojem bistvu eklezijalna in kristocentrična: Kristus nadaljuje svoje delo odrešenja v Cerkv in po njej, Cerkev pa deluje v bogoslužju in po njem. Bogoslužje ima največjo notranjo globalizacijsko moč, zanemarljiva pa ni tudi zunanja komponenta: predpisana in poenotena obrednost, bogoslužni jezik, koledar, molitveno bogoslužje, drže in kretnje itd. Vsi ti »zunanji« dejavniki imajo svoj razvoj od velike decentralizacije do močne centralizacije na katero so vplivale zahteve novih patriarhalnih središč, zahteve papežev in svetnih vladarjev po poenotenju obrednosti po rimskem zgledu, posebej pa tridentinski cerkveni zbor s prenovljenimi liturgičnimi knjigami in ustanovitev centralne liturgične oblasti, kongregacije svetih obredov, ki je skrbela za poenotenje liturgične obrednosti ter usmerjala (z razlago rubrik) in nadzorovala liturgično življenje Cerkve.

Kljub močnim notranjim in zunanjim integracijskim težnjam na področju liturgične obrednosti, obstajajo mnoga, med seboj različna liturgična izročila. »Različna liturgična izročila so se rodila prav zaradi poslanstva Cerkve. Cerkve istega geografskega in kulturnega področja so začele obhajati Kristusovo skrivnost na osnovi posebnih, kulturno značilnih izrazov: v izročanju zaklada vere, v liturgični simboliki, v organizaciji bratske skupnosti, v teološkem umevanju skrivnosti in v značilnostih svetosti. Tako se Kristus, luč in odrešenje vseh ljudstev, po liturgičnem življenju določene Cerkve, razkriva ljudstvu in kulturi, katerima je Cerkev poslana in v katerih je zakoreninjena. Cerkev je katoliška: v svoji edinosti more povezati, ko jih očisti, vsa rešnična bogastva kultur« (KKC 1202). Nedoumljivo bogastvo Kristusove skrivnosti je takšno, da ga ne more izčrpno izraziti nobeno liturgično izročilo. Zgodovina vznikanja in razvoja teh obredov pričuje o čudovitem medsebojnem dopolnjevanju. Ko so Cerkve živele ta liturgična izročila v občestvu v veri in v zakramentih vere, so se medsebojno obogatile in rasle v zvestobi do izročila in do poslanstva, ki je skupno celotni Cerkvi (prim. KKC 1201).

Tudi na področju liturgije lahko ugotovimo, da ima Cerkev izkušnjo globalizacije iz oznanjevanja evangelija celotnemu svetu in obhajanja

liturgije v zelo različnih okoliščinah, obredih in bogoslužnih jezikih. To ni bila ovira za doseg temeljne enotnosti, ki je v oznanilu Jezusovega evangelija in obhajanju velikonočne skrivnosti. Liturgična različnost je lahko vir obogatitve, lahko pa povzroča tudi napetosti, medsebojna nerazumevanja in celo razkole. Jasno je, da na tem področju različnost ne sme škodovati edinosti. Edinost se more izražati samo v zvestobi do skupne vere, do zakramentalnih znamenj, ki jih je Cerkev prejela od Kristusa, in do hierarhičnega občestva. Prilagajanje kulturam zahteva spreobrnjenje srca in, če je potrebno, prelom s pradavnimi navadami, ki so nezdržljive s katoliško vero.<sup>62</sup>

Drugi vatikanski koncil se je najprej lotil prenove bogoslužja in to je bil pomemben ter močan globalizacijski vzgib v Cerkvi. Čeprav moremo v liturgičnem pravu prepoznati mnoga decentralizacijska dejstva, pa je vendarle prenova liturgične obrednosti in njeno poenotenje, na novo globalizirala Cerkev. Lahko rečemo, da ima vsaka prenova, ki posega v način obhajanja bogoslužja, globalizacijsko razsežnost.

**Povzetek: Silvester Fabijan, *Globalizacijske zahteve v liturgičnih obredih***

Globalizacijska razsežnost liturgične obrednosti je večplastna. Na eni strani prepoznavamo duhovno-liturgične zahteve globalizacije pri oblikovanju obredov, ki so nakazane že v novozaveznih besedilih, predvsem v zahtevi čaščenja v »duhu in resnici« ter v samem bistvu liturgične duhovnosti, ki je Cerkvi lastna in »vir in višek« vsega krščanskega življenja. Na drugi strani pa so na poenotenje in s tem na globalizacijsko razsežnost obrednosti vplivali tudi zunanji dejavniki, tako novo nastala patriarhalna središča, zahteve papežev in cesarjev po poenotenju, kar se je odražalo v romanizaciji obredov in uvedbi uradnega liturgičnega (latinskega) jezika, ter beraški redovi s svojo enotno liturgijo, ki so jo širili zaradi nevezanosti na določen kraj. Krona globalizacijskih zahtev so gotovo potridentske liturgične knjige in ustanovitev enotne centralne liturgične oblasti, to je kongregacije svetih obredov, ki je usmerjala in nadzorovala liturgično življenje Cerkve. Zahteve Pistojske sinode in liturgičnega gibanja, posebej pa zahteve po uvašanju narodnih jezikov v obrednost, sicer uvrščamo med deglobalizacijske zahteve, tudi liturgična prenova drugega vatikanskega koncila je v določenih segmentih antiglobalizacijska, zavedati pa se moramo, da vsaka prenova na svoj način tudi globalizira, ko vpliva na način obhajanja bogoslužja.

<sup>62</sup> Papež Janez Pavel II. ob petindvajsetletnici koncilске konstitucije o svetem bogoslužju.

*Ključne besede:* globalizacija v liturgiji, liturgična obrednost, liturgična duhovnost, romanizacija bogoslužja, liturgični jezik

**Summary: Silvester Fabijan, *Globalization Demands in Liturgical Rites***

The globalization dimension of the liturgical ritual is multi-layered. On the one hand, there can be seen the spiritual-liturgical demands of globalization, which are already indicated in the texts of the New Testament, especially in the demand to worship »in spirit in truth«, and in the essence itself of liturgical spirituality, which is peculiar to the Church and is the »source and peak« of all Christian life. On the other hand, the unification and thereby the globalization dimension of the ritual was also influenced by external factors, thus by the newly established patriarchal centres, by the demands of the popes and the emperors for unification, which was reflected in the romanization of the rites and in the introduction of the official liturgical (Latin) language, and by the mendicant orders with their uniform liturgy that they spread because they were not bound to a certain place. The peak of globalization demands are certainly the post-Tridentine liturgical books and the establishing of a uniform central liturgical authority i.e. the Sacred Congregation of Rites that has been directing and controlling the liturgical life of the Church. Though the demands of the Synod of Pistoia and of the liturgical movement, especially the demand to introduce national languages into the liturgy, are deglobalization demands and also the liturgical renewal of the Second Vatican Council is antiglobalizational in certain segments, we have to be aware that every renewal also globalizes in its own way when it influences the manner of celebrating the liturgy.

*Key words:* globalization in liturgy, liturgical ritual, liturgical spirituality, romanization of liturgy, liturgical language



Miran Špelič OFM

## Ali so cerkveni očetje vedeli za globalizacijo?

»*In omnem terram exivit sonus eorum.*«<sup>1</sup> To je 5. vrstica 19. psalma, ki so jo cerkveni očetje takoj v prvih stoletjih Cerkve prenesli iz stvarjenjskega konteksta, v katerem je bila napisana, v oznanjevalski kontekst. Kdo so tisti »oni«, katerih glas se širi? V izvirnem kontekstu so to deli Božjega stvarstva, nebesni svod, sonce, očetje pa so kmalu v »njih« videli apostole in njihovo oznanilo,<sup>2</sup> pa tudi evangelij kot tak<sup>3</sup> ali na primer molitev očenaša.<sup>4</sup>

Konec četrtega stoletja je vladalo splošno prepričanje, da je krščansko oznanilo že doseglo ves svet. To je sicer čas, ko so poznali Azijo tja do Indije, Afriko do Sahare, evropski sever pa do Rena, Donave in le malo čez ter do britanskega otočja.<sup>5</sup> *Omnis terra*, to je ves svet, je bila za poznoantičnega človeka v bistvu sredozemski bazen. Skoraj bi jim smeli očitati »mediteranocentrizem«, zaverovanost vase in nekakšno samozadostnost. Prvi »veliki« načrtovani misijonski podvig Cerkve, ki je odrinil na obrobje tega sveta, je poslanstvo meniha Avgušтина med Angle, kar je storil šele papež Gregorij Veliki okrog leta 600. Poslanstvo apostola Tomaža v Indijo ter drugih apostolov med druge narode

<sup>1</sup> »Po vsej zemlji se razlega njihovo zvenenje.«

<sup>2</sup> Kromacij Oglejski, *Sermo* 26: »In omnem enim terram, sicut propheta in psalmo de ipsis ait, exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum. Exivit plane sonus apostolorum per omnem patriam, ... cum constituti in corpore Christum mundo praedicarunt.«

<sup>3</sup> Avguštin, *Sermo* 113A: »Sicut praedixit: non sunt sermones, neque verba, quorum non audiantur voces eorum; per omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum. Quomodo dixit, sic misit: evangelium per omnes terras scribitur.«

<sup>4</sup> Avguštin, *Sermo* 59: »Oratio autem quam hodie accepistis tenendam, et ad octo dies reddendam, sicut audistis cum evangelium legeretur, ab ipso domino tradita est discipulis ipsius, et ab ipsis pervenit ad nos; quoniam in omnem terram exivit sonus eorum. Ergo nolite inhaerere terrenis, qui patrem invenistis in coelis. Dicturi enim estis, pater noster, qui es in coelis.«

<sup>5</sup> Prim. Hieronim, *Epistulae* 60,4: »Ubi tunc totius orbis homines ab India usque ad Britanniam, a rigida septentrionis plaga usque ad fervores Atlantici oceani? ... Nunc uero passionem Christi et resurrectionem eius cunctarum gentium voces et litterae sonant.«

pa sega po eni strani v legendo,<sup>6</sup> po drugi pa se je njihovo delo kar nekako izgubilo in se ni vključilo v splošni tok antične Cerkve. Obrobni narodi so bili nekako pušчени ob strani.

In to praznino so znale zapolniti razne heterodoksne skupine, ki so se »ponižale« in nastopile v »obrobni« jeziki. Tako so montanisti imeli uspeh v Frigiji, saj se je to hiperkarizmatično gibanje odločilo za pristop v domači govoric. Pa tudi kasneje so se nestorijanci, ki so se morali umakniti iz cesarstva, oprijeli govorce raznih ljudstev, kamor so prišli. To pa je bilo od Perzije in tja do Kitajske.<sup>7</sup>

Globalizacija je bila namreč v dobi poznega cesarstva tako rekoč dejstvo, čeprav ni bilo ravno ozaveščeno in izraženo. Elementi globalizacije so razvidni v vojaškem varovanju in širjenju meja, enotnem trgovinskem in denarnem območju, cestnem sistemu, upravnem aparatu, v veliki meri pa tudi v jeziku. Latinščina in grščina sta bili pomemben povezovalni dejavnik v cesarstvu. Zanimiva je tudi delitev med jeziki: latinščina je bila jezik uprave in prava, grščina je bila jezik inteligence, filozofije in kulture. Dvojezičnost marsikje ni bila nič izjemnega. Tudi krščanstvo je moralo ob širitvi vstopiti v ta jezika, že s prvimi koraki v grščino, ki je postala jezik prvega zapisanega apostolskega in evangeljskega oznanila, konec 2. stol. pa še v latinščino, ko je dospelo do območij, kjer grščina ni bila nikoli kaj dosti znana.<sup>8</sup>

Že omenjena vrstica iz psalma je torej bila za mnoge tedanje avtorje nekakšna potrditev, da je krščansko oznanilo že doseglo skrajne meje sveta, da je torej izkoristilo možnosti tedanje globalne družbe. In ker se ta družba še ni spraševala o problematičnosti svoje globalnosti, tudi krščanski avtorji niso odprli te teme in so nehote padli v »globalno« past. Seveda če smemo to poimenovati past. Če ni bila to predvsem možnost.

Iz skoraj dvatisočletne razdalje moremo danes morda malce objektivneje presojati tedanje razmere in se po načelu *Historia magistra vitae* iz tega tudi kaj naučiti pri soočanju z današnjo evangelizacijo.

Neovrgljivo dejstvo je, da je globalna struktura rimskega cesarstva s svojo infrastrukturo omogočila hitro širitev krščanstva. Ceste in velika mobilnost prebivalstva sta prispevali k temu, da so v dobrih sto letih pognale krščanske skupnosti po vsem ozemlju imperija.<sup>9</sup> Pred mladim verstvom s starodavnimi koreninami pa se je pojavil prvi veliki izziv globalne družbe. Ta je namreč zahtevala ideološko podreditev in integracijo v religiozni sistem, ki je bil zanjo obvladljiv in neogrožajoč.

<sup>6</sup> Ambrozij, *Explanatio Psalmorum XII* 45,21,3: »Illis quidem etiam interclusa barbaricis motibus regna patuerunt, ut Thomae India, Matthaeo Persia.«

<sup>7</sup> L. Padovese, *Uvod v patristično teologijo*, Ljubljana 1994, 181-192.

<sup>8</sup> L. Padovese, *Uvod v patristično teologijo*, 192-194.

<sup>9</sup> J. Daniélou, H.I. Marrou, *Zgodovina Cerkve I*, Ljubljana 1988, 121.152.

Za predstavnike velike večine religij in kultov pristanek na državno religijo, ki je bil lahko tudi zgolj formalen, sploh ni bil sporen; za kristjana pa češčenje državnih simbolnih božanstev preprosto ni bilo sprejemljivo. Od tod tudi močno nasprotovanje državnega aparata tej novi religiji, ki jo je razumel kot grožnjo za enotnost. Zato so sledila kruta in krvava preganjanja, ob katerih pa je število kristjanov le še raslo. Za svojski napad so poskrbeli tudi državni ideologi, ki so z intelektualnimi napadi in klevetami mlado verstvo obtoževali tako kanibalizma kot promiskuitete.

Konstantinova odločitev je prinesla preobrat tudi v »globalizacijsko«  
pojmovanje Cerkve. Dejavnikom, ki so pospeševali širjenje krščanstva, se je pridružilo še favoriziranje s strani države. Vrsta zakonov je vse bolj postavljala poganstvo oz. vsa druga verstva v podrejen položaj in prenašala privilegije od nekdanjega kapitolinskega na novi krščanski kler. Cerkev je od rimskega cesarstva postopoma prevzela kar nekaj prvin globalizacije.<sup>10</sup> Navezala je tudi stik z antično filozofijo in jo s pridom uporabila pri svoji prvi teološki refleksiji. Čudimo pa se lahko, da ni vstopila v antični šolski sistem, ki je še dolgo ostajal nosilec poganskih vsebin.

Ob tem se je seveda pojavila tudi nevarnost poseganja državnih interesov v verske zadeve. Naj mi bo ob tem dovoljeno spomniti na epizodo, ki jasno kaže, da se je krščanstvo zavedalo, da ne sme sprejeti privilegijev za ceno pristnosti. Milanski škof Ambrozij je zelo ostro nastopil zoper cesarja Teodozija,<sup>11</sup> ki je bil odgovoren za pokol v Tesaloniki, ga izobčil in sprejel v Cerkev šele po priznanju krivde in opravljeni pokori.

Ni pa bilo lahko zaobiti že nakazane pasti »mediteranocentrizma«  
oziroma omejenosti na dva velika jezika. Čeprav je krščanstvo odločilno prispevalo k oblikovanju prve literature v mnogih tedanjih jezikih (sirščina, koptščina), pa le ni izkoristilo vseh možnosti za oznanjanje. Vedno so namreč predstavniki t.i. manjših jezikov, ki so znali grško ali latinsko, izhajajoč iz bogate književne produkcije, začeli pisati še v svojem jeziku; niso pa se avtorji oz. oznanjevalci iz grško-latinskega sveta šli učiti drugih jezikov, da bi na ta način posredovali oznanilo.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Zgolj kot ilustracijo navedimo možnost brezplačne uporabe cesarske pošte za prevoz škofov na koncile.

<sup>11</sup> Prav cesar Teodozij Veliki je ob koncu 4. stoletja zaključil konstantinovski preobrat s priznanjem krščanstva kot državne religije.

<sup>12</sup> Še ena ilustracija: prvi celotni prevod Svetega pisma v kitajščino je nastal šele pred leti in je delo sicilskega frančiškana Gabriela Allegra. Prvo prevajanje svetopisemskih besedil (Nova zaveza in psalmi ter misal) v tatarščino, ki je bila jezik vladajoče strukture na Kitajskem v 13. in 14. stoletju (dinastija Yuan), pa je tudi delo manjšega brata Janeza Montekorvinskega. Cf. P. Sella, *Aspetti storici della missione di Giovanni da Montecorvino nel Cathay*, v: *Antonianum* 77 (2002), 492.

Irenej Lyonski sicer omenja, a bolj mimogrede, da mora govoriti tudi keltsko, a je pisal samo grško, saj govorica Galcev v tisti dobi sploh še ni bila knjižni jezik.<sup>13</sup> Prvi, ki pa so se sistematično lotili učenja jezikov in oznanjevanju v njih, so bili šele potomci Keltov, ki so z irskega otoka prišli v zgodnjem srednjem veku evangelizirat Evropo.<sup>14</sup> Ciril in Metod sta bila tu svetli izjemi.

Kako lahko za sklep odgovorimo na vprašanje, ki smo si ga zastavili v naslovu? Očetje so vsekakor vstopili v omejeno globaliziran svet in izkoristili njegove prednosti, zaobšli kar nekaj pasti, obenem pa tudi prezrli nekatere nevarnosti, ki jih je podtaknila globalna miselnost.

V tem kontekstu lahko spremljamo postopno uveljavljanje Rima kot središča. Od apostolskega policentrizma z Rimom kot sklicno točko pridemo v 2. stoletju do papeža Viktorja I., ki odločno poseže v probleme s kvartodecimani, v 5. stol. pa še do Leona Velikega, ki jasno pove, da ne more sprejeti Carigrada kot drugega, takoj za Rimom, kajti Rim ne dopušča nobenega zaporedja za seboj.

Prav tako v ta kontekst sodi uveljavljanje latinskega svetopisemskega besedila v pretežno Hieronimovem prevodu oz. predelavi, ki si po nekaj stoletjih pridobi naziv Vulgata. Grško besedilo je namreč že imelo svojo referenčno izdajo v prevodu sedemdeseterice (LXX).

Cerkev si je v času, ko so civilne ustanove usihale, naložila tudi skrb za socialne zadeve (dobava hrane za mesta, prehrana ubogih ipd.). Poskrbela pa je tudi za ohranjanje kulturnih dobrin in njihovo predajo naslednjim dobam.

Ko se danes zaziramo v preteklost in je pred nami še dosti bolj globaliziran in zapleten svet, nas zgled in nauk očetov spodbujata, da tudi v globalizacijskih tokovih sodobnega sveta poiščemo tiste elemente, ki lahko spodbudijo širjenje evangelija, obenem pa prepoznamo tiste elemente, ki bi mogli okrniti sporočilo ali ki bi zaradi preširokega obzorja lahko pripeljali do zanemarjanja dragocenih partikularnosti; in se tem stranpotem izognemo. Tudi današnji svet si je namreč izoblikoval nekakšno novo religioznost, ki išče kar najširši konsenz. Ponovno se zastavlja vprašanje, ali se kristjan sme podrediti duhu tega globalnega sveta. Tudi tu so nam lahko drže očetov v pomoč pri orientaciji.

Še vedno pa velja naročilo: »Pojdite po vsem svetu oznanjat evangelij!« Kajti ne smemo se varati, da je že ves svet slišal za Kristusovo veselo oznanilo. Morda so bele lise celo v naši neposredni soseščini.

<sup>13</sup> Irenej Lyonski, *Adversus haereses*, I, predg., 3.

<sup>14</sup> M.D. Knowles, D. Obolensky, *Zgodovina Cerkve*, zv. II, Ljubljana 1991, 14-19. V ta kontekst lahko umestimo tudi Brižinske spomenike.

Bogdan Dolenc

## Zakaj je islam še posebej dovzeten za fundamentalizem?

### 1. Kaj je fundamentalizem?

Fundamentalizem sam na sebi ni specifično islamski problem, čeprav bi se po dogodkih 11. septembra 2001 tako zdelo. Ta pojav tudi ni nastal najprej v islamskem svetu. Pojem »fundamentalizem« izvira iz krščanskega konteksta 19. in 20. stoletja. Problem se je prvič pokazal v vsej svoji ostrini znotraj krščanskih skupnosti v Severni Ameriki. Privrženci te miselnosti so s svojim nepopustljivim nasprotovanjem darvinistični razvojni teoriji potegnili jasno črto ločnico do zunanega sveta in do modernega sveta nasploh in se pred njim zaprli. Fundamentalizem je prepričanje, ki ga srečujemo v vseh religijah in svetovnih nazorih, predvsem prepričanje določene skupine, da ima celotno resnico tako rekoč v zakupu. Ta skušnjava se pojavlja v vseh verstvih in svetovnih nazorih; je praskušnjava religioznega človeka, ki išče odgovore na svoja poslednja vprašanja in si poišče povsem poenostavljene odgovore. Takšno reševanje vprašanj je nevarno, ker prinaša le navidezno rešitev.<sup>1</sup>

»Pojem »fundamentalizem« označuje zelo različna in razširjena politična, družbena in verska stališča in usmerjenosti. Njihova skupna poteza je poudarjanje absolutne resničnosti tega, kar trdijo in s tem povezano odklanjanje modernih načel pluralizma, strpnosti, relativizma in sekularizacije.«<sup>2</sup>

Za ponazorilo vzemimo dve tezi iz krščanskega konteksta. Tipična protestantska varianta krščanskega fundamentalizma bi bila izražena

---

<sup>1</sup> Odlično predstavitev fundamentalizma v njegovih pojavnih oblikah znotraj krščanstva in zunaj njega dajeta naslednji dve deli: S. H. Pfürtner, *Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale*. Freiburg 1991 in J. Niewiadomski (Hg.), *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, Österreichischer Kulturverlag, Thaur 1989. O modernih oblikah fundamentalizma prim. D. Ocvirk, *Človekove pravice, religijske utemeljitve dostojanstva in fundamentalizem*, v: *BV* 62 (2002), 187–209, zlasti 205 sl.

<sup>2</sup> J. Niewiadomski, *Fundamentalismus*, v: *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 330.

v stavku: Določena trditev je resnična, ker je tako zapisano v Svetem pismu in pika! Tipično katoliška različica pa bi bila: To in to je resnično, ker je tako rekel papež. Vsako razpravljanje je izključeno. V obeh primerih se verska resnica ali resnica nasploh opira izključno na določeno tradicijo, ali točneje, na določeno avtoriteto. Kritičen premislek o njej ni možen. Za kritiko, to je za človeško sposobnost kritičnega preverjanja v verskih oziroma svetovnonazorskih vprašanjih ni mesta. Ni mesta za človeški razum.

Vera - v tem primeru vera v določeno avtoriteto - se zapre in ogradi pred slehernim vplivom razuma. Do takšne duhovne usmerjenosti navadno prihaja v manjših skupnostih. Religija vodi v zapiranje in postavljanje zidu pred ostalim svetom in pred družbo. Takšno prilaščanje resnice dobi praviloma tudi misijonarske poteze in kmalu postane agresivno in nasilno. Fundamentalizem ne nastopa nujno nasilno navzven. Lahko ostaja v nekakem notranjem eksilu, v zapiranju navznoter, a v tem primeru ni nič manj razdiralen.

Klasično krščansko in še zlasti katoliško stališče v pravkar omenjeni konstelaciji se ne glasi: To in to je resnično, ker je papež tako rekel, ampak: Papež (ali tudi Sveto pismo) tako uči, ker je to pač res. To se pravi, da se mora verska resnica preverjati in se izkazati pred človeškim razumom in pred družbo. To se mora zgoditi na način in s sredstvi, ki so dostopna vsem ljudem, torej s pomočjo razumskih razlogov in s praktičnim pričevanjem življenja v skladu z določeno resnico. To načelo velja za kristjane, jude in muslimane in sploh za vsako versko in svetovnonazorsko prepričanje.

Zakaj je torej prav islam med vsemi velikimi svetovnimi verstvi še posebej dovzeten za fundamentalizem? Navedemo lahko več razlogov. V nadaljevanju bom govoril o kulturno-družbenih in specifično teološko-filozofskih motivih, čeprav enih in drugih ni mogoče povsem ločiti med seboj.

## **2. Kulturno-družbeni položaj islama**

Islamska skupnost (*umma*) je kljub svetovni razširjenosti med različnimi kulturami in deželami v jezikovnem in kulturnem pogledu močno vezana na svoje arabske korenine. Islamska religija in še posebej islamsko pravo ohranjata in naprej izročata prvobitne arabske družbene in družinske strukture. Med drugim se to kaže v dejstvu, da se sme Koran, ki je napisan v arabščini, znotraj islama avtentično uporabljati izključno v izvirnem arabskem jeziku, da se ne bi kakor koli popačil. Poleg tega je islam verstvo, ki še ni šlo skozi proces razsvetljenstva. To pomeni, da tiste daljnosežne duhovnozgodovinske in družbenopolitične spremembe, ki jih je doživljal svet v 18. in 19. sto-

letju, zlasti novoveško odkritje in poudarjanje svobode posameznika, ostajajo zunaj islama kot verske in pravne tvorbe. Hkrati pa se islamska družba danes nenehno in neizogibno sooča z moderno, s svetom znanosti, tehnike in svetovnimi gospodarskimi strukturami, torej s posledicami tega razsvetljenstva.

Svet znanosti, tehnike in modernega gospodarstva je vdrl v islamski duhovni prostor in ga od njega ni več mogoče odmisлити. Muslimani uporabljajo mobilne telefone in internet z enako samoumevnostjo kot kristjani oziroma kot ljudje krščanskega zahodnega kulturnega prostora. S tem pa se je v islamskem svetu pojavila usodna težnja, da moderno tako rekoč delijo in razcepijo na dvoje.<sup>3</sup> Islam od Zahoda sprejema tehniko in gospodarstvo, vse drugo - razsvetljenstvo, ločitev države in religije, svobodo posameznika, demokracijo, enakopravnost med moškim in žensko itd. - pa odklanja in razglašča za stvari, ki so islamu le v škodo.

Prihod tehničnega in gospodarskega razuma iz zahodnega sveta v islamski svet pa hkrati pomeni vdiranje zahodnega duhovnega obzorja. Islam to dogajanje doživlja kot duhovno-kulturno odtujevanje in neke vrste »potujčevanje«. Posledica je obupni poskus zapiranja in zavarovanja religije pred vplivi zahodne moderne. Povedano drugače: religiozni razum muslimana mora na neki način odstraniti sekularno (svetno) polovico zahodne moderne, ki je že postala del njegovega sveta. S tem pa temu razumu grozi usodna shizofrenija: delitev resničnosti na religiozno-kulturno in tehnično-gospodarsko. To pa je že podleganje fundamentalistični skušnjavi, želji, da se vera osami in loči od razmišljanja.

### **3. Specifično teološko-filozofski razlogi za islamski fundamentalizem**

#### **3.1 Razumevanje razodetja (verbalna inspiracija)**

Islam je za razliko od krščanstva v posebnem pomenu »religija knjige« (»religija svetih spisov«) v ožjem smislu te besede. Koran je dobesedno »vknjižena Božja beseda«, oblika javljanja Boga na zemlji ali »vknjiženje Boga«.

Za kristjane velja drugače: učlovečena Božja beseda je za nas oseba Jezusa iz Nazareta. Sveto pismo stoji na drugem mestu. Za krščanstvo je odločilnega pomena določen zgodovinski dogodek, namreč

<sup>3</sup> Prim. Bassam Tibi, *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie*, Frankfurt 1992, 12–27; Isti, *Die neue Weltunordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*, Berlin 1999, 154–164. Bassam Tibi je musliman in najbolj znan poznavalec islama v Nemčiji.

Jezusovo življenje, ki je tudi prvenstveni predmet Svetega pisma Nove zaveze. Krščanska teologija je od prvih začetkov nastajanja spisov Nove zaveze usmerjena v to, da s človeškimi sredstvi ubesedi zgodovinski dogodek učlovečenja Boga in ta dogodek potem vedno na novo izraža in razlaga.

Za muslimane pa je Bog v Koranu sam spregovoril o sebi, brez človekovega sodelovanja. Zato v islamu ne more biti nikakršnega razlikovanja med človeškim in Božjim »deležem« pri razodetju. Islamska teologija si zato nikoli ni prizadevala, da bi razlikovala to, kar je bistveno Božje, od tega, kar je človeško in s tem časovno pogojeno. Zato je islamska teologija vse od svojih začetkov in po svojem samorazumevanju pozitivistična. To pomeni, da se orientira po črki, ne po duhu Korana in je komaj kaj inovativna. Pri njih se je izoblikovala izrazita pravna znanost in - v primerjavi z judovskim in krščanskim razmišljanjem - zelo preprosta teologija, ki prinaša malo izvirnih tem.<sup>4</sup>

Seveda morajo kristjani vzeti na znanje, da je tudi krščanska, natančneje katoliška Cerkev še pred nekaj več kot sto leti zagovarjala stališče, ki je zelo blizu temu, kar danes označujemo kot fundamentalistično. V mislih imamo trditev, da je Sveti Duh svetopisemskim piscem direktno narekoval evangelije in pisma in da zato v Svetem pismu per definitionem ni nobenega ustvarjalnega človeškega sodelovanja in s tem tudi nobene človeške napake.<sup>5</sup>

### 3.2 Razmerje med filozofijo in teologijo

V obdobju med 9. in 12. stoletjem je islam doživljal kulturni razcvet. Znanost, filozofija in medicina so cvetele po vsem islamskem svetu. Zasluga islamskih mislecev je bila, da je postal Aristotel spet poznan in dostopen znotraj krščanske teologije, še posebej sv. Tomažu Akvinskemu. A tudi v tem času islamski teologiji ni uspelo, da bi v svoj miselni sistem v resnici integrirala filozofsko razmišljanje. Razlog za ta ne-

<sup>4</sup> Prim. Karl-Heinz Ohlig, *Weltreligion Islam. Eine Einführung, Mit einem Beitrag von Ulrike Stöltzing*, Mainz - Luzern 2000, 299-302.

<sup>5</sup> »Tradicionalna eksegeza je izhajala iz prepričanja, da je v Svetem pismu vse navdihnjeno in zato tudi vse resnično. Zgodovinske podatke so eksegeti sprejemali nekritično. Z novim vekom pa se porajajo razlogi za dvom o natančnosti zgodovinskih opisov in podatkov v Svetem pismu. Vse verjetneje se zdi, da je pri presojanju besedil treba upoštevati tudi vlogo simboličnega jezika ter literarne, govorne in pesniške zakonitosti. To pomeni, da ne kaže vsega razumeti dobesedno. (...) Nesporno je postalo, da so temeljni zgodovinski podatki Svetega pisma resnični. Vendar prvenstveni namen piscev ni v tem, da bi prikazovali natančno zgodovino preteklih dogodkov, temveč v teološki interpretaciji zgodovine« (Sveto pismo Stare in Nove zaveze, Slovenski standardni prevod, Splošni uvod v Sveto pismo, 34-35). Prim. tudi: Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, Cerkveni dokumenti 87, Ljubljana 2000.

uspeh je bil v teološki premisi, da je Koran nastal brez človeškega sodelovanja in da ga zato človek ne more raziskovati in razlagati po razumski poti.

Po tem gledanju filozofija nima navsezadnje nič opraviti s teologijo, razum nič z vero, kajti eno je človeško početje, drugo pa izključno Božja stvar. Bog je o sebi razodel vse. Možno je samo s sklepanjem po analogiji iz črke Korana razjasnjevati nova pravna vprašanja, ki urejajo skupno življenje v islamski skupnosti (*umma*) (npr. sklepanje na podlagi izrečne prepovedi uživanja vina na prepoved alkohola nasploh).<sup>6</sup>

### 3.3 Teološka vezanost na arabsko kulturo

Kršćanstvo si je od vsega začetka prizadevalo povezati v sintezo judovsko-starozavezne korenine in grško-helenistično misel; semitsko vero je moralo prenesti v svet grškega duha. Za razliko od krščanstva pa je bil islam že načelno najtesneje povezan izključno z arabsko kulturo in jezikom. Zato islamska teologija vse do danes ni doživela nikakršne inkulturacije. Njihove predstave o Bogu, človeku in svetu še niso bile prevedene iz arabskega v kakšen drug kulturni vzorec. V islamu še vedno ni prišlo do kakšnega kreativnega teološkega spoprijetja s »tujstvom« in drugačnostjo drugih kultur in načinov življenja.<sup>7</sup>

### 4. Pluralizem kot netivo fundamentalizma

V islamu smo odkrili kulturne in specifično teološke vidike, ki podpirajo fundamentalistične težnje znotraj te pomembne in številčno rastoče religije. Fundamentalistično skušnjavo pa krepijo tudi nekatere posebne značilnosti zahodne moderne, to pomeni v mnogih pogledih tudi globalne moderne. V mislih imam zelo razširjen relativizem, ki je značilen za naš čas.

Religiozna in svetovnonazorska scena se dandanes podrejata neki temeljni »dogmi« radikalnega individualizma in subjektivizma. Resnica je danes nekaj, kar - tako se zdi - srečujemo samo še v pluralu. Vsak ima svojo resnico, podobno kakor ima vsak svoje prepričanje. Smisel ni nekaj splošnega in vnaprej danega, ampak mora vsak sam poskrbeti za smisel svojega življenja in ga nekako »ustvariti«.

V takšnem duhovnem razpoloženju se mora verska trditev islama in enako tudi krščanstva, da zadnji smisel sveta in človeka, vsakega člo-

<sup>6</sup> Zgodovinski pregled razmerja med filozofijo, teologijo in pravom v islamu daje Karl-Heinz Ohlig, *Weltreligion Islam. Eine Einführung*, 267-299.

<sup>7</sup> Prim. Karl-Heinz Ohlig, *n. d.*, 301 sl.

veka, najdemo v Bogu, zdeti naravnost nesmiselna. Če rečemo nekoliko priostreno: duhovni položaj našega časa je takšen, da se islam čuti naravnost porinjenega v fundamentalizem, če noče sam sebe razpustiti in se odreči svojemu bistvu. Na fundamentalizem in pluralizem moremo po besedah H. Verweyena, gledati kot na »neenaka dvojčka«, kot na dve plati iste medalje.<sup>8</sup> V dobi vsenavzočega pluralizma zaide religija, ki razglša resnico in za katero ni vse enako (ne)pomembno, skoraj nujno v vode fundamentalizma.

**Povzetek: Bogdan Dolenc, *Zakaj je islam še posebej dovzeten za fundamentalizem?***

Skušnja fundamentalizma je navzoča v vseh verstvih, svetovnih nazorih in političnih usmeritvah. Gre za prepričanje o izključni posesti resnice in za odklanjanje modernih načel pluralizma, strpnosti, relativizma in sekularizacije. Med vzroki za to, da je islam še posebej dovzeten za fundamentalizem, navajam specifičen kulturno-družbeni položaj islama (odsotnost procesa razsvetljenstva). Med teološko-filozofski motivi pa so: razumevanje razodetje (verbalna inspiracija; poudarjanje »črke« Korana) ter odklanjanje kritičnega filozofskega premisleka (teologija je v jedru skrčena na pravno znanost). Islam ostaja najtesneje povezan izključno z arabsko kulturo in jezikom. Zato islamska teologija vse do danes ni doživela nikakršne inkulturacije. Netivo fundamentalizma je tudi zahodna temeljna in vsesplošna »dogma« radikalnega individualizma in subjektivizma v dojemanju resnice.

*Ključne besede:* religija, islam, fundamentalizem, razum, filozofija, inkulturacija, pluralizem, relativizem, sekularizacija

**Summary: Bogdan Dolenc, *Why is Islam Specially Susceptible to Fundamentalism?***

The temptation of fundamentalism is present in all religions, world views and political orientations. It is the conviction to be in exclusive possession of truth and the rejection of modern principles of pluralism, tolerance, relativism and secularisation. Among the reasons for the special susceptibility of islam to fundamentalism, the author states the specific cultural-social situation of islam (there has been no process of enlightenment). Among the theological-philosophical motives are: the understanding of the revelation (verbal inspiration; the emphasis on the »letter« of the Koran) and the refusal of any critical philosophical

<sup>8</sup> Hansjürgen Verweyen, *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?*, Düsseldorf 1993, 106. O diagnozi našega časa in o razmerju med fundamentalizmom in pluralizmom gl. zlasti str. 104–113.

reflection (in its core the theology shrinks to legal science). Islam remains closely and exclusively connected to Arabic culture and language. Therefore islamic theology has not experienced any inculturation. Fundamentalism is also inflamed by the western fundamental and general »dogma« of radical individualism and subjectivism in the conception of truth.

*Key words:* religion, islam, fundamentalism, reason, philosophy, inculturation, pluralism, relativism, secularisation



Avguštin Lah

## Kakšen prispevek k globalizaciji nudi krščansko pojmovanje Boga in človeka

Globalizacijo je očitno mogoče opazovati in o njej razpravljati na najrazličnejše načine, glede na to, iz kakšnega zornega kota pristopamo k njej. To pa predpostavlja dejstvo, da je globalizacija pojav, ki določa vse razsežnosti človekovega osebnega življenja in vse oblike njegove družbene dejavnosti. Še najbolj zadenemo vsebino pojma, če ga vežemo na njegovo etimologijo. »Globalen« pomeni univerzalen, vse obsegajoč, svetoven, splošen in tudi celosten<sup>1</sup>. Na tem izhodišču je mogoče podati skrajno pozitivne kakor tudi skrajno negativne definicije tega, kar imenujemo globalizacija, pač glede na to, kako želimo vrednoti ta pojav. V zelo splošnem je globalizacija proces poenotenja in povezovanja vsega z vsem in vsakega z vsakim. V temeljih gre vendar za vzpostavljanje razmerij, povezav in odnosov. Globalizacija je proces, ki ga pogojuje komunikacija in katere cilj naj bi bila komunikacija.

Nastaja pa vprašanje, ki ga tukaj ni mogoče obdelati, kaj vse je pripeljalo človeštvo do tega današnjega procesa in v zvezi s tem, ali ta globalizacijski proces ne obstaja že vse od začetka človeštva, morda od začetka stvarjenja. Ali se človeštvo z razširjanjem (ekstenzijo) ni tudi povezovalo ali vsaj težilo k povezovanju; ali ob množenju posameznikov in posameznosti ni hkrati rasla splošnost, skupnost, torej povezanost posameznikov in posameznosti v celoto? In še, ali posameznost (individualnost) in univerzalnost, torej oseba in občestvo ali skupnost nimata istega temelja?

V logiki kozmičnega in naravnega razvoja je, če upoštevamo določen pogled današnje znanosti na razvoj vesolja, da se s širjenjem vesolja razteza množstvo vesoljskih pojavov (zvezd in planetov), ki jih vežejo iste kozmične sile in vse skupaj tvori isto neizmerno kozmično celoto, globalno vesolje.

Če ostanemo pri pogledu na človeštvo v njegovi celoti, potem se nam pokaže v vsej svoji horizontalni in vertikalni številčnosti, množstvenosti, pestrosti in drugačnosti vedno kot eno samo človeštvo. Tisto, kar je človeštvo ali dele človeštva od začetka vezalo med seboj so bili v

---

<sup>1</sup> Prim. »Globalen« v: *Veliki slovar tujk*, CZ, Ljubljana 200, 401.

prvi vrsti jezik, kultura, religija in gospodarstvo. Do nedavnega so bile te komponente tudi dejavniki relativne izoliranosti med posameznimi deli človeštva, danes pa je prav ta izoliranost in zaprtost sproščena in tako nastaja globalni svet človeškega. Ta sprostitvev pa je prinesla v človeštvo in v njene dele krizo identitete. In zdi se, da se prav danes nahajamo v posebni intenzivnosti tega pojava. Najverjetneje zato, ker se danes dogaja neke vrste renesansa, »človek ponovno išče zaokroženo sliko sveta, ki jo je do začetka novega veka imel, a jo je v novejšem času izgubil. Kaotična izgubljenost današnjega človeka kaže na to, da družbeni podsistemi odpovedujejo in da jih je treba obnoviti«. <sup>2</sup> Prav gotovo sodi v ta podsistem tudi religija, za nas predvsem krščanstvo. Kaj ima povedati krščanstvo človeku tega časa, bomo pogledali z vidika razumevanja Boga in človeka.

Preden bom podal nekaj krščanskih vsebin kot možen prispevek za počlovečujočo globalizacijo, bi rad izpostavil par bolj ali manj znanih pozitivnih in nekaj vprašljivih in negativnih dogajanj in trendov v sedanjem poteku globalizacijskega procesa.

### 1. Nekateri pozitivni vidiki globalizacije

Sodobni globalni procesi podpirajo možnost dostopa vseh do skoraj vseh materialnih dobrin na vseh koncih sveta sočasno. Kar je proizvedeno na enem kraju, se prodaja povsod. To je tako imenovana povosodnost partikularnega. <sup>3</sup> To omogoča deležnost pri sredstvih za reševanje materialnih pogojev življenja kakor tudi njihov razvoj. Globalni procesi nudijo možnost za pretok delovne sile (kapital ljudi). <sup>4</sup> Dajejo možnost hitrega dostopa in izmenjave vseh mogočih (pomembnih in nepomembnih) informacij iz vseh delov sveta. Moderna komunikacijska sredstva, predvsem internet, omogočajo virtualno udeležbo delovanje na daljavo. Vzpostavljanje stikov med različnimi kulturami in verstvi in njihovimi vrednotami ostri vedenje in zavest o narodih, verstvih, etičnih vrednotah in tradicijah. Globalizacijski proces razkriva njihove individualne posebnosti ter njihovo množstvo. <sup>5</sup> Globalizacija deluje v smeri poenotenja vsega človeštva; s tem lahko spodbuja iznajdljivost in terja spodbujanje zavesti o samobitnosti. Globalizacija lahko

<sup>2</sup> B. Novak, *Šola med nacionalnimi in globalnimi tendencami*, v: *Anthropos* 33 (2001), 136.

<sup>3</sup> Prim. U. Beck, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus und Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt 1999, 452.

<sup>4</sup> Prim. V. Merhar, *Globalizacija gospodarstva in človekove pravice*, v: *Anthropos* 33 (2001), 65.

<sup>5</sup> Prim. U. Beck, *n. d.*, 452; prim. tudi [www.amazon.com/exec/obidos/ASNIN/3418409441](http://www.amazon.com/exec/obidos/ASNIN/3418409441) (13.3.2003).

pomeni večjo solidarnost do vseh ljudi in skrb za naravo in preživetje planeta Zemlja.<sup>6</sup>

## 2. Nekateri negativni vidiki globalizacije

Ob teh pozitivnih ugotovitvah pa ni malo takih, ki opozarjajo na negativnosti, pomanjkljivosti ter nevarnosti, ki jih razkriva dosedanji globalizacijski proces. Globalizacija je posledica tehnološko-gospodarskega razvoja, ki je povzročil prehod iz nacionalnega gospodarstva v globalno in je zasnovan na neoliberalističnem kapitalizmu. Značilnost tega gospodarstva je svobodni trg, ki se izmika nacionalnemu nadzoru in vplivu politike. Sočasno pa ljudje izgubljajo nadzor nad dogajanjem tega, kar tvori neposredne življenjske pogoje.<sup>7</sup> Tako je postal nekakšna lastni logiki sledeča sila, ki grozi z uničenjem nacionalnega gospodarstva in majhnih trgov. Svobodni trg podpira multinacionalke, ki investirajo vsepovsod z opravičilom, da investicije omogočajo večjo zaposlitev, v resnici pa dolgoročno zmanjšujejo možnost zaposlovanja. Likvidnosti ne rešujejo z investiranjem, marveč prav nasprotno: z odpuščanjem delavcev.<sup>8</sup>

Osnovni cilj, ki ga zasleduje globalna liberalna ekonomija in svobodni trg, je dobiček in kopičenje kapitala v rokah peščice ljudi.<sup>9</sup> Tako globalizacija, liberalizacija in privatizacija pogloblja prepad ne le med bogatimi in revnimi v državi in med državami, ampak tudi med človekom in stvarstvom. S tem ko vse podreja hlastanju za dobičkom vse in vsakogar na tej zemlji jemlje le kot blago. Vse je blago tudi človek, ki naj služi stopnjevanemu kopičenju kapitala.<sup>10</sup> Prepada med tistimi, ki imajo korist in tistimi, ki zaradi nje izgubljajo je v tretjem svetu še večji. Za mnoge je globalizacija enostavno ogroženost življenja. Ta gospodarska logika uničuje specifično proizvodnjo na posameznih področjih sveta, ker jo izpodrivajo multinacionalke s svojo skoraj neo-

<sup>6</sup> Prim. I. Štuhec, *Oblikovati družbo ali nasedati tokovom?*, v: *Dialog v službi človeka*, Celovec 2001, 167.

<sup>7</sup> »Globalizacija v sedanjih pogojih pomeni novo intenzivno in ekstenzivno fazo globalnega kapitalizma, globalizacijo tržnega individualizma in egoizma ter neizprosne konkurenčnosti, selektivnosti in profitnosti. Pri tem se protagonisti globalizacije ne obremenjujejo z vprašanjem za kakšno človeško in ekološko ceno se uveljavlja takšen »napredek«. A. Kirn, *Okoljska in globalna razsežnost globalizacije*, v: *Anthropos* 33 (2001), 92.

<sup>8</sup> Prim. M. Mies, *Globalisierung von unten. Widerstand und neue Perspektiven*, v: [www.globalisierung/arce/osce.843921](http://www.globalisierung/arce/osce.843921) (29.2.2003).

<sup>9</sup> Prim. T. Okure, *Globalisierung und der Verlust kultureller Identität in Afrika*, v: *Concilium* 37 (2001), 591-593.

<sup>10</sup> Prim. M. Mies, *Globalisierung von unten, Widerstand und neue Perspektiven*, v: [www.globalisierung/arce/osce.843921](http://www.globalisierung/arce/osce.843921) (13.3.2003).

mejeno konkurenco. S tem so prisiljeni, da proizvajajo le tisto, kar terja svobodni svetovni trg, ki ga podpira prefinjena manipulacija reklame. Obenem pa tako izginjajo številni načini človeške ustvarjalnosti pa tudi mnoge rastlinske in živalske vrste v naravi, ker jih spodrivajo monokulture. »Ekonomski globalizaciji je tuja skrb za ohranjanje raznovrstnosti ... Globalna ekonomska zavest objema svet kot homogen prostor, ki je svobodno dostopen in si ga prilašča po mili volji, kot da tukaj ni nobenih različnih prostorov, skupnosti, narodov«. <sup>11</sup> Človek in narava sta osiromašena, ker sta oropana bogastva pestrosti, s tem pa je ogroženo življenje samo. <sup>12</sup>

Logika po kateri se ravna globalno gospodarstvo neoliberalnega tipa s svobodno trgovino, brezobzirno konkurenco in reklamirano ponudbo, pod pokrovom gole pragmatičnosti in s končnim ciljem, ki je večanje kapitala, vodi le navidez v povezovanje človeštva. V resnici ustvarja pogoje za to, da je med ljudmi (narodi, državami, skupinami) vse več napetosti, nekakšen boj vseh proti vsem, bogatenje enih na račun drugih, praktično izključevanje enih od dobrin drugih. Takšna logika vsiljuje razvrščanje ljudi na uspešne in neuspešne, na zmagovalce in poražence. Prevladujoči stil življenja, ki je zasnovan na teh principih, je kultura učinkovitosti za vsako ceno, kultura trošenja (konzuma) in uživanja. S tem globalizacija votli človeško skupnost od znotraj. <sup>13</sup> Enako pa votli človeka, ker ga razoseblja in popredmeti ter ga porablja kot sredstvo interesov. Tako zgublja lastno identiteto. Človek vse bolj postaja funkcija in če ne funkcionira, je nekoristen. Človek postaja izdelek, ki izdeluje druge izdelke. Globalizacija reducira človeka na »homo economicus«. <sup>14</sup> Kaj storiti?

Upiranje globalizaciji bi bilo nekoristno in kontraproduktivno. Globalizacija nima v sebi niti usodnosti niti vsenavzočnosti; »postala bo tisto, kar bodo iz nje napravile skupine ljudi in njihovi predstavniki. Namesto da ji pritikamo peklenske lastnosti, je bolje, da jo skušamo napraviti bolj človeško«. <sup>15</sup> Globalizacija postaja izziv tako teologiji kot Cerkvi. Vprašanje je, kaj ima krščanstvo ponuditi kot korekcijo ali kot

<sup>11</sup> A. Kirn, *Okoljska in globalna razsežnost globalizacije*, v: *Anthropos* 33 (2001), 84.

<sup>12</sup> Upravnik ene največjih nadnacionalnih firm ABB, Percy N. Barnevik pravi: »Globalizacijo bi opredelil kot svobodo za moje podjetje, da investira, tam kjer želi in kadar želi, da proizvaja, kar hoče, da kupuje in prodaja, kjer hoče in da podpira najnižje možne omejitve, ki sledijo iz zakonov o delu in socialnih pogodb«. v: *Tagesanzeiger* (15. 1. 2001).

<sup>13</sup> Prim. F. Wilfred, *Religionen in Angesicht der Globalisierung*, v: *Concilium* 37 (2001), 564.

<sup>14</sup> V. Grmič, *Globalizacija in globalni etos*, v: *Anthropos* 33 (2001), 26.

<sup>15</sup> *Rehabilitirati politiko*. Izjava socialne komisije francoskih škofov, CD 90, Ljubljana 2001, 25.

alternativo tem procesom. Gre za vprašanje globalnega v krščanski teološki misli in v verskem sporočilu, s katerim bi krščanstvo moglo narediti sedanjo globalizacijo tako, da bi postala resnično počlovečujoča. Gre za vprašanje, kaj in kako naj krščanstvo v času globalizacije svoje evangeljsko oznanilo, s katerim je sooblikovalo in soustvarjalo svetovno zgodovino (ponekod bolj ponekod manj), posreduje, da bo sooblikovalo prihodnost globaliziranega človeštva. Kje ima krščansko sporočilo svoje možnosti? Na kratko nas zanima vsebina. Vprašanja o načinu puščamo ob strani.

### **3. Troedini Bog temelj in možni vzor strahu osvobojenega človeštva**

Povezovanje, združevanje ustvarjanje povezav in odnosov med osebami, raznimi skupnostmi in narodi v človeštvu ima svoje globoke teološke in antropološke temelje. Osnovni teološki temelj je skrivnost troedinega Boga. Edini Bog, kakor ga razume krščanska teologija na osnovi svetopisemskega izročila, je občestvo različnih in enakovrednih oseb, ki so vse istega božanskega bistva in po specifičnosti medsebojnih odnosov ustvarjajo popolno edinost tako, da ohranjajo svojo drugačnost in enkratnost, svojo svobodnost in samostojnost ob hkratni absolutni prevzetosti vsake osebe z drugačnostjo druge in lastnim prebivanjem v drugi. Osebe Svete Trojice so popoln dar druge drugi in vzor obdaranosti z drugačnostjo drugega, ne da bi s tem katera izgubila svojo edinstvenost in popolnost.

Trojica kot uresničenje popolne komunikacije in odnosov je simbol popolnega ljubečega občestva oseb in uresničene identitete osebe v ustvarjalni komunikaciji. Trojica je tisto, kar lahko imenujemo teološki temelj harmonije sveta, predvsem pa človeštva tako v njegovi zgodovinski, torej relativni in delno uspešni uresničitvi, kakor v njegovi eshatološki dokončnosti.

Iz trinitaričnega temelja, ki je razsežnost stvarstva in človeškega rodu, izhaja skrivnost Božje ekonomije, odrešenja. Vesoljno stvarstvo, ki je delo suverene, svobodne Božje ustvarjalne ljubezni Očeta, je po učlovečenju, delovanju, smrti in vstajenju Jezusa Kristusa, Božjega Sina pritegnjeno v proces sprave z Bogom - in Boga s svetom - ter se po delovanju Svetega Duha prenavlja in posvečuje za tisto popolnoma transparentno občestva z Bogom, za katerega bo veljalo, da »bo Bog vse v vsem« (1 Kor 15,28).

In če gledamo z vidika Svetega Duha, ki je odnos ljubezni in edinosti v perihoretičnem trinitaričnem občestvu, je On oseba, po katerem je Božja ljubezen izlita v naša srca, ki nas dela Božje otroke in nagiba, da gradimo občestvo odrešenih Božjih otrok, v katerem kličemo »Aba, Oče« (Rim, 8,15). Bog je uresničenje občestva odnosov v sebi in z nami.

V Sveti Trojici kot popolnem občestvu je izvor vsakega občestva in skupnosti ljudi. Zato krščanskega Boga ni mogoče misliti mimo občestva oseb, posledično pa ni človeškega občestva brez oseb ne človeškega občestva brez občestva z Bogom. Boga kot popolno osebno občestvo je mogoče v procesu povezovanja človeštva razumeti kot model, ki vključuje naslednje postavke ali kategorije: 1.) bistvena enakost vseh ljudi sveta ne glede na njihove specifične lastnosti; 2.) deležnost vseh oseb pri vsem dogajanju v občestvu; 3.) spoštovanje različnosti oseb v smislu edinosti v različnosti; 4.) priznavanje in spoštovanje enakega dostojanstva vsake osebe; 5.) solidarnost vseh z vsemi; 6.) enake pravice vseh ob spoštovanju različnosti oseb in skupin.

Poglejmo, kako je s temi kategorijami v sedanji fazi globalizacije. Nobeno povezovanje človeštva, če naj bo počlovečujoče, ne more zaobiti vgrajevanja teh komponent v odnose in povezave. In nobena oblika povezav, ki ne bi upoštevala tega modela kot svoj trajni korektiv, ne more služiti ne skupnosti in ne osebam. Neoliberalistična globalizacija, ki ji je prvenstveni cilj kapital, in ne skupnost in ne človek, ceni vse le skozi prizmo dobička in uporabe. Tisti, ki so bolj donosni in storilni, so bolj cenjeni. Takšen proces grozi z uničenjem drugačnosti drugih, specifičnosti narodov in kultur ter pestrosti narave, ko jim vsiljuje svoj način proizvodnje in proizvode. Globalizacija ali univerzalizacija v krščanskem smislu bi bila v poplemenitvenju obstoječega, in ne v odstranjevanju in ne v poenotenju; je izpopolnjevanje tega, kar je ustvarjeno in tega, ker so ustvarili ljudje v kulturah in verstvih. Je ustvarjanje novega s spoštovanjem in upoštevanjem prejetega.

Ker je trend globalizacije nivelizirati vse in uveljaviti samo eno, ko iztreblja drugačno in posamično, je naloga teologije in delovanja Cerkve, da na vzoru trinitarnega pojmovanja Boga brani, ohranja in razvija drugačnost v edinosti.

Globalizacija gradi na močnih in utrjuje njihovo moč (kapitalkso, podjetniško, politično), ob tem marginalizira majhne in slabotne, tlači uboge na zelo prefinjene načine. Krščanstvo je in po Jezusovem vzgledu mora biti na strani ubogih. Ne le da jim pomaga do znosnega življenja, ampak da jih dvigne skupaj z dostojanstvom tudi v materialnem pogledu.

Neoliberalistična globalizacija ustvarja interesne skupnosti, skupnost proizvajalcev in skupnosti potrošnikov teh proizvodov, ki si slej ko prej nasprotujejo. Tako se vgrajuje konkurenčni boj, ki mnoge vodi v propad.<sup>16</sup> Pravo skupnost oseb je mogoče graditi le na principu solidarnosti in sodelovanja ter zaupanja in ljubezni.

<sup>16</sup> J. Sobrino – F. Wilfred, *Die Globalisierung und ihre Opfer*, v: *Concilium* 37 (2001), 538.

Le tista globalizacija, ki upošteva pravilo udeležbe in odločanja vseh pri vsem, utrjuje demokratičnost in vzpostavlja strukture dialoga na vseh ravneh. Spodbuja samoiniciativo in pospešuje zavzetost za skupno in odgovorno sodelovanje. V nasprotnem primeru postajajo posamezniki in lobiji prevladujoči element, ki odpravlja demokracijo in izključuje večino ljudi iz vzvodov odločanja.

V občestvu Svete Trojice velja v osebnih odnosih ali komunikaciji princip zastonjskega darovanja in sprejemanja, podarjanja in obdarovanja drugega in odprtost za obdarjenost z drugim. Neoliberalistični globalizaciji je tuja zastonjskost in podarjanje iz dobrohotne naklonjenosti, saj temelji na trženju in posojanju za obresti, kar povzroča zadolženost drugega,. V tej klimi je vse, tudi človek tržno blago. Celo ljubezen, ki je najvišja oblika zastonjskosti, postane trgovina. V vzvode svobodnega trga je potrebno vgraditi ne le pravila korektnosti, temveč razsežnost darovanja in svoboščinam postaviti meje, da bi bil trg v službi človeka. Človek in Bog ne smeta postati blago. Bog je osebni dar, in to absolutni dar, je zastonjska ljubezen, ki se podarja. Tudi človek ni blago in ga ni dovoljeno in dopustno spremeniti v tržni artikel, tudi takrat ne, če bi to sam hotel. Tudi če se hoče sam prodajati, se mu tega ne sme dopustiti. Človek je človeku lahko samo dar.

#### **4. Človekova bogopodobnost in Božje otroštvo v procesu globalizacije**

Vedno so bili ljudje pretežno prepričani, danes pa še prav posebno, da je vse, kar biva na zemlji, treba naravnati na človeka (CS 12). Obenem pa še nikoli ni bilo tako očitno kot danes, da je človek naravnani na stvari in na svoj lastni svet, ki ga gradi in mu služi. Kdo je torej današnji človek, in kakšno mnenje goji o sebi? Teh mnenj je zelo veliko in so si nasprotujoča. Ali se povečuje kot avtonomno in neodvisno merilo samega sebe in vsega ali pa se ponižuje in razvrednoti do obupa (prim. CS 12). Zdi se da na splošno prevladuje avtonomistična miselnost in drža, ki pa vodi tudi v razvrednotenje in razočaranje, če odpravi absolutnost Drugačnega.

Krščansko umevanje človeka je povezano z dvema dopolnjujočima se predstavama. Človek je Božja podoba in je Božji otrok.

Ustvarjen je kot dar Stvarnika kot njegova podoba in je od njega tudi absolutno odvisen, ko je nanj naravnani. V osebnem odnosu z njim, v veri, se razodeva in uresničuje najgloblja skrivnost njegovega bitja. V tem odnosu sta utemeljena njegovo dostojanstvo in svoboda. Odnos in občestvo z Bogom, v katero je poklican od vsega začetka, ga usposablja za nalogo, ki mu je zaupana, da kot Božji sodelavec v svetu in v občestvu z drugimi izpopolnjuje stvarstvo. Ustvarjen je po Božji podo-

bi, ki je dejansko Kristus (prim. Kol 1,15). Po Kristusu, ki je Božja ljubezen, je tudi odrešen in tako preustvarjen v Božjega otroka (prim. 1 Jn 3,1) in poklican, da po vstajenju pride v večno občestvo z Bogom.

Iz tega izhaja neodtujljivo dostojanstvo vsakega človeka in njegova neprecenljiva vrednost glede na katero koli ustvarjeno ali proizvedeno stvar (prim. CS 12).

Ker je človek Božja podoba, mu gre spoštovanje in čast. In ga ni dovoljeno imeti in uporabljati in izrabljati kot sredstvo za nikakršne interese. Še najmanj za ekonomske, politične in individualne ali kolektivno egoistične projekte. Ker je ustvarjen in po ljubezni poklican v svobodo Božjih otrok, je povabljen, da se upodablja po Kristusu do vse polnosti Božje (Ef 3,19). Da torej kot dar Božje ljubezni svobodno raste kot oseba v občestvu z drugimi in živi v Božji bližini kot tempelj Svetega Duha (1 Kor 6,19). Človek je torej poklican, da v svobodi in s svobodo razvija in uporablja darove (talente), ki jih odkriva v sebi in mu jih navdihuje Božji Duh, da bi z njimi služil v ljubezni bližnjim in Bogu. Tako človek ni funkcija ničesar. Ne sme služiti stvarem, kapitalu, sistemom, organizacijam, institucijam, te morajo služiti njemu. Človek je dar, ki se lahko le svobodno podarja. Kot dar je poklican, da živi za nekoga, za druge. To je docela osebna kategorija.

Prav v tem pa je velika – globalna – okrnjenost in rana naše dobe. Zdi se, da teološka kategorija služenja nima prostora v globalizacijskem procesu. Človek v tem procesu ne služi drugim, ampak je v službi stvari in lastnih potreb. Toda, če ne služi drugemu, če ne živi »za« drugega, je »za« nikogar, torej »za« nič, ker je le za-se. Takšna drža pa v njem izdolbe brezno nesmisla, odpre polje frustracije, ki jo mora po refleksu zapolniti. Za zapolnjevanje te vrste frustracije se človek navadno obračajo k stvarem, k objektom, k uživanju. V ta namen popredmeti druge in tudi osebe. Odnos z drugimi ni več osebni, ampak predmeten. S tem seveda frustracija deluje naprej, dokler ne pride do katastrofe. Samo pristna osebna komunikacija z osebami in Bogom v smislu služenja je lahko za človeka počlovečujoča in odrešujoča. V globalizacijske procese bo torej potrebno vgraditi kategorijo služenja in pristna osebna srečanja ljudi med seboj in Bogom.

Človek je po gledanju teološke antropologija enota duše in telesa, tako da je telo simbol duha, duhovne osebe, zaradi česar je ves človek dialoški partner Boga, hkrati pa ga ta naravnost na Boga kot posledica Božje poklicanosti (izvolitve) razkriva kot bitje, ki »sam sebe nima le za del narave ali za brezimno prvino v človeškem družbenem življenju« (CS 14). Zaradi te bistvene enotnosti dveh dimenzij je človek kot oseba tudi po telesu določen za dokončno občestvo z Bogom. Obenem pa to stanje zahteva, da se do sebe in do drugega ne vede kot do golega naravnega pojava, temveč kot do osebe z bogastvom notranjega življenja.

Globalizacija, kakršna se uveljavlja danes, gleda na človeka od zunaj in ga instrumentalizira ter na ta način reducira na telo, torej na skupek bioloških, kemičnih in drugih funkcij, ki naj bi bile posledica brezciljne evolucije. Na ta način zgreši njegovo bistvo, saj ga razvrednoti.<sup>17</sup> V gledanju na človeka nudi krščanstvo boljšo vizijo. Človek je več kot to, kar je empirično dosegljivo; je to, kar simbolizira telo. S tako dopolnitvijo gledanja na človeka bi globalizacija lahko postala počlovečujoča.

## Sklep

Na prvi pogled je potek dosedanje globalizacije in izhodiščna zasnova tega procesa zunaj dosega krščanskega sporočila, čeprav najbrž brez krščanstva do njega sploh ne bi moglo priti. Ob vsem pozitivnem, kar globalizacija prinaša in pomeni, je veliko takega, kar že na sedanji stopnji njenega razvoja razčlovečuje človeka in uničuje učinke za naravo, od katere je človeštvo bivanjsko odvisno. Vse to pa priča o tem, da globalizacija ni sama v sebi proces odrešenja in še ni odrešen proces, temveč vpije po odrešenju in po odrešenju tistih, ki so njene žrtve. Nerealno bi bilo pričakovati, da bodo akterji globalizacije sprejeli krščansko odrešenjsko vizijo. Vendar to še ne pomeni, da krščansko sporočilo nima perspektive. To namreč lahko deluje po logiki Božjega kraljestva kot kvas (prim. Mt 13,33), kot zrno, vrženo v zemljo (prim. Lk 13,19), se pravi tako, da tisti – osebe in občestva –, ki stopajo v Božje kraljestvo, vnašajo v ta proces globalizacije kali drugačnega in novega. Tisti, ki jim je pri srcu človek v njegovi celovitosti in tisti, ki jih boli nasilje nad Božjim stvarstvom, ne bodo izstopili iz globalizacijskega procesa, temveč ga bodo spreminjali od znotraj. Ob tem sicer lahko doživijo, da so le »glas vpijočega v puščavi« (Mr 1,3), »sveti ostanek« (Iz 4,3), »mala čreda« (Lk 12,32), a jim vseeno velja: »Bodite pogumni: jaz sem svet premagal!« (Jn 16,33). Moč krščanskega upanja tudi v tem pogledu ohranja svojo veljavo. Krščansko pojmovanje Boga in človeka tako ohranja vrednost nepogrešljivega prispevka za nadaljnji proces globalizacije. Le da bodo njegove sadove želi drugi, in ne mi.

<sup>17</sup> Prim. F. Akashe-Böhme, *Zahodno razumevanje telesa kot globalna perspektiva*, v: *Znamenje* 32 (2002), 15-16.

Povzetek: **Avguštin Lah, *Kakšen prispevek k globalizaciji nudi krščansko pojmovanje Boga in človeka***

Globalizacija zajema vse ravni človeškega življenja in delovanja. Je proces, ki je v določeni obliki vedno obstajal. Danes je to način povezave med ljudmi vsega sveta, ki temelji na principih neoliberalnega kapitalizma s svobodnim trgom in reklamo, katerega cilj je ustvarjanje in kopičenje kapitala. Negativnih posledic za človeka in naravo je veliko. Da bi proces globalizacije postal počlovečujoč, lahko krščanstvo prispeva s svojim trinitaričnim pojmovanjem Boga, ki je v popolnosti uresničeno občestvo oseb ter s pogledom na človeka, ki je Božja podoba in Božji otrok, kar je temelj dostojanstva in varovalka pred ekonomsko redukcijo človeka. Možnost uveljavljanja takih pogledov je zaupana skupinam in posameznikom, ki sami živijo iz te resničnosti in jih vgrajujejo v strukture sveta. Uspeh je potem bolj v gotovosti upanja, kakor v hitrem obiranju sadov.

*Ključne besede:* globalizacijski proces, trinitatično občestvo, Božja podoba, popredmetenje človeka, odrešiti globalizacijo

Summary: **Avguštin Lah, *What Kind of Contribution Can the Christian Conception of God and Man Offer to Globalization?***

Globalization encompasses all levels of human life and activity. It is a process that has always existed in a certain form. Today it is a manner of connecting people all over the world based on the principles of neoliberal capitalism with a free market and advertising, whose aim is to create and accumulate capital. It results in numerous negative consequences for man and nature. Christianity can contribute to the humanization of the globalization process by its trinitarian conception of God, who is a community of persons realized to perfection, and by its view of man as God's image and God's child, which is the basis of man's dignity and the safeguard against his economical reduction. Such views can be carried through by groups and individuals, who themselves live this reality and incorporate them into the structures of the world. And the success lies more in the certainty of hope than in a quick fruition.

*Key words:* globalization process, trinitarian community, God's image, objectification of man, salvation of globalization

Stanko Gerjolj

## **Psihologija religiozne vzgoje in oznanjevanja v globalnem svetu**

Globalizacija postavlja oznanjevalce v nove okoliščine. Že načelno je pomembno, da jih ne doživljamo in sprejemamo kot nevarnosti, marveč kot izzive, ki iščejo ustrezne odgovore.

Ena izmed temeljnih značilnosti globalizacije je dejstvo, da pri njej ne moremo govoriti o stanju, marveč gre za neprestano dinamiko in aktivnost. Globalizacija je dogajanje in ne prenese pasivnosti. Aktivnost je torej tisti odgovor, ki ga globalizacija najprej zahteva in daje Cerkvi nove možnosti, ki jih je v sodobnem svetu vsekakor sposobna uresničiti. Ne nazadnje je Cerkev že od Jezusovega naročila »Pojdite in učite vse narode!« naprej globalna ustanova. Cerkev ima torej tradicijo in obilo izkušenj.

Če uporabim znano prisposodbo, da je tradicija podobna uličnim svetilkam, ki nam razsvetljuje pot vse do danes, potem pomeni upoštevanje z njo povezanih izkušenj iskanje prostora, kam bomo postavili naslednjo svetilko, da se pot ne bo ponavljala, marveč nadaljevala. Prav v tem kontekstu je Cerkev izzvana, da s svojo dejavnostjo in relevantnimi stališči oblikuje orientacijske točke, ki bodo osvetljevale življenjske odločitve za prihodnost.

### **1. Skrb za osebno in kolektivno identiteto**

Z izgubo ustaljenih vlog in pravil se z globalizacijo vse bolj zamegljuje občutek lastne in kolektivne identitete. Pritiski, ki so povezani s propagando o enakopravnosti, potiskajo dosedanje jasne vloge na obrobje. Zlasti pri spolni identiteti gre marsikdaj za nejasno razlikovanje med enakopravnostjo in enakostjo. Sodobne ideologije še vedno namesto enakopravnosti med moškimi in ženskami vsiljujejo pojem enakosti med njimi. Ne le, da nista več jasni vlogi moža in žene, očeta in matere, marveč pogosto izginja celo moškost in ženskost. V mnogih primerih se moški skuša uresničiti kot ženska in obratno.<sup>1</sup> Srečujemo

---

<sup>1</sup> Pri tem ne mislim le na pojav transvestitov in travestitov, ki imajo pogosto globlje razloge za svoja dejanja, temveč na marketinško izkoriščanje menjanja vlog. Zgovoren

se torej s tako imenovanim plavajočim pojmovanjem identitete, kjer se osebnost kot oblika biti in komunikacije izgublja.

Na tem področju je Cerkev vsekakor poklicana, naj – kljub kritikam – oznanja, da enakopravnost ne zahteva odpoved lastni identiteti, marveč ima vsakdo pravico biti enakopraven skladno z osebno identiteto in integriteto.

Oznanjevalni izziv za Cerkev je v prizadevanju, da imajo pravico biti moški in ženske enakopravni kot moški in ženske. Medtem ko ima verska vzgoja in oznanjevanje v državah z daljšo demokratično tradicijo na tem področju že kar nekaj izkušenj, pa želja, da bi šel ta kelih mimo Cerkve v Sloveniji, zagotovo ne bo uresničena. Globalizacija namreč na široko odpira komunikacijske poti, po katerih se bodo informacije vse hitreje pretakale. Tako je veliko pomembnejše, da se pripravimo na iskanje spolne identitete v okviru verske vzgoje in oznanjevanja v Cerkvi ter oblikujemo ustrezne in prepričljive odgovore. Če namreč želimo, da bodo moški in ženske sprejemali versko dimenzijo življenja v skladu s svojo spolno identiteto, jo morajo biti deležni tudi pri formalnem poslanstvu za vzgojo in oznanjevanje. Večplastno utemeljena različnost vlog oznanjevalk in oznanjevalcev je v tem kontekstu dobrodošla, saj moremo le tako graditi lastno identiteto ter si prizadevati za enakopravnost oz. enakovrednost pri opravljanju skupnega poslanstva.

Senzibilizacija verske vzgoje za različnost v enakopravnosti pod vidikom spolne identifikacije je za Cerkev tako zunaj kot znotraj sebe prav gotovo velik izziv v kontekstu globalizacije. Naj ob tem pripomnim, da ta izziv ne išče površne in pavšalne agitacije za en ali drug spol, saj je oblikovanje spolne identitete večplasten in kompleksen proces, ki presega biološko razlikovanje in upoštevanje različnosti spolov. Gotovo Cerkev pozna obdobja, ki zaslužijo problematiziranje stališč, praks in strategij v odnosu do vloge različnosti spolov, hkrati pa ima prav kot globalna ustanova, tako v zgodovini kot danes, veliko zgledov biblično-krščanske interpretacije enakopravnosti spolov, moškega in ženske, ki so pomembni za evropsko kulturo in civilizacijo.

Pod vidikom oblikovanja osebne identitete, ki je zaznamovana s spolnostjo, izziv za sodobno versko vzgojo in oznanjevanje ni niti v opravičevanju niti v zavračanju preteklosti, marveč v transformaciji in aktualizaciji izkušenj, na podlagi katerih bo mogoče graditi »novo« prihodnost.<sup>2</sup>

---

primer za take poteze je zmaga glasbene skupine Sestre na slovenskem glasbenem tekmovanju Ema 2000 za nastop na evrovizijski prireditvi leta 2001.

<sup>2</sup> Prim. U. Riegel, H. G. Ziebertz, *Mädchen und Jungen in der Schule*, v: G. Hilger, S. Leimgruber, H. G. Ziebertz, *Religionsdidaktik*, München 2001, 369-372.

Prizadevanje brez dvoma posega na področje družinske politike, kjer je v realnosti ženska vloga marsikdaj manj spoštovana, upoštevana in ovrednotena od moške. Ovrednotenje materinstva je npr. velik izziv in priložnost za oznanjevanje v Cerkvi.

Podoben izziv za oznanjevanje v globalnem svetu je prizadevanje za gojitev kolektivne identitete. Cerkev je po svoji strukturi in tradiciji globalna ustanova, ki gradi na spoštovanju in upoštevanju narodne kulturne identitete.

V Svetem pismu odkrijemo, kako pomembno vlogo je v zgodovini izraelskega ljudstva igral simbol skrinje zaveze. Kot »prostor« oziroma zavest, kjer je »shranjena« kolektivna in individualna zgodovinska, kulturna in verska identiteta, nam taka skrinja zaveze daje orientacijo in moč pri soočanju z vsem, kar ogroža naše življenje. Zavest o uspešno prehojeni poti ter odkrivanje nosilnih osebnosti in orientacijskih točk odrasle in mlade generacije opogumlja, da se bolj zdravo, samozavestno in odgovorno, hkrati pa brez histerične agresivnosti soočajo z izzivi časa, saj ob jasnem in neobremenjenem pogledu v preteklost prav tako jasno in neobremenjeno gledamo tudi v prihodnost.

Kot oznanjevalci smo poklicani, da je v središču našega oznanjevanja stalno navzoča svetopisemska podoba »skrinje zaveze«. Skrinjo zaveze, se pravi: identiteto, zavest, kdo sem in od kod prihajam, kaj želim in kdo me spremlja, potrebuje vsaka skupnost in vsak posameznik. Brez zgodovine in skupnih podob, brez simbolov in vrednot ni skupnosti.<sup>3</sup> Prav to »skrinjo kulture«, ki ni ropotarnica brezštevilnih in nepomembnih informacij, marveč skupek izbranih (osebnih in skupnih) spominov, pomeni tisto orientacijo, ki vsaki, tudi narodni in državni skupnosti pomaga presegati krize identitete, katerim smo v informacijski družbi močno izpostavljeni. Kriza identitete se namreč vedno sprevrže v krizo odnosov, kar povzroča konflikte in agresivnost. Takišno oznanjevanje lahko veliko stori za to, da ne bomo živeli drug mimo drugega kot »ptice roparice«, ki pozabljajo svoja dejanja, da jih lahko ponavljajo. Ropanje namreč ne ustvarja zgodovine in tudi odnosov ne.<sup>4</sup>

Seveda v tej »skrinji zaveze« je in mora biti dovolj prostora za pluralnost pogledov in stališč. V postmoderni pluralnost je in bo vedno bolj postajala vrednota, v luči katere bomo lahko odkrivali, prepoznali in dojemali zares skupne vrednote. Na tej stopnji pluralnost prerašča raven strpnosti in začenja prehajati v pozitivno medsebojno ko-

<sup>3</sup> Prim. P. Schellenbaum, *Gottesbilder – Religion, Psychoanalyse, Tiefenpsychologie*, München 1993, 131.

<sup>4</sup> Roparje povezujeta skupen cilj in pragmatičnost. Ko je cilj dosežen, je pozabljeno dejanje (zgodovina) in so pozabljeni odnosi (prim. M. Buber, *Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg 1979, 251).

municiranje, kjer se med seboj ne bomo zgolj »trpeli in prenašali«, ampak v sožitju medsebojno sprejemali, razumevali in bogatili.

Tudi ta komunikacija seveda ne bo prinesla »raja na zemlji«. Komunizem kot najbolj čist poskus uveljavljanja nekonfliktne družbe in s tem »zemeljskega raja« se je sprevrgel v pekel in s tem družbo vsaj za nekaj časa takih poskusov verjetno obvaroval. Ko v globalizaciji hrepenimo po sožitju v različnosti, že vnaprej čutimo in se zavedamo, da tudi prihodnost ne bo brez konfliktov. Upamo pa in se za to tudi vzgajamo, da bomo v prihodnosti znali konflikte bolje in tudi strpneje reševati ter jih po potrebi tudi prenašati.

Cerkev kot oznanjevalka ima v globalizaciji vlogo »multinacionalke«, ki ne razdira nacionalnih identitet, marveč jih goji, spoštuje in upošteva.

## **2. Poučevanje brez etiketiranja in proizvodjanja »sovražnikov«**

Dejstvo, da sta pretekla in sedanja verska vzgoja in oznanjevanje obremenjeni s političnimi pritiski in getoizacijo Cerkve v Sloveniji, nas oznanjevalce in vzgojitelje izziva, da s svojimi dejanji to vlogo presežemo. Drugi vatikanski cerkveni zbor pojmovanje resnice osvobaja institucionalnih vezi in jo postavlja v službo nadinstitucionalni ljubezni. To vedenje postaja srž oznanjevalne teologije in verske vzgoje. Z globalizacijo se bo ta izziv še povečeval.

Verska vzgoja in oznanjevanje brez etiketiranja in zavračanja »drugačnih« je seveda zahteven proces, saj v teh primerih neprimerno bolj izstopa lastna kakovost. Veliko preprosteje je namreč krepiti lastno identiteto v zavračanju drugačnosti, kot postaviti lastno kvaliteto na »tržišče« drugih prav tako kakovostnih idej in dejanj. V tem kontekstu se mi zdijo preroška dejanja papeža Janeza Pavla II., ki naravnost išče priložnosti za stike z ljudmi različnih kultur in prepričanj, hkrati pa izpostavi temeljno razsežnost krščanskega veselega oznanila, ki se vedno znova artikulira prav po dimenziji ljubezni. Njegovo iskanje skupnega jezika s protestanti v Nemčiji, s pravoslavnimi v vzhodnih državah ter z vsemi vernimi v ekumenskih in medreligijskih srečanjih v Assisiju brez dvoma nosijo v sebi preroško moč oznanjevanja in verske vzgoje v globaliziranem svetu. S kristološko močjo sprejema nase mnoge grehe zgodovine in sveta ter pri tem vedno znova izstopa kot močan v grešnosti in šibkosti (prim. 2 Kor 12,10).

Učni proces do pravega sožitja v različnosti bo brez dvoma še dolgo trajen in naporen, pa tudi boleč. Učenje, ki presega obdelovalno-faktografski pristop in posega na področja osebne in kolektivne refleksije, sprejemanja in razumevanja sebe in drugačnih, je v očeh psihološke in teološke dimenzije odrešenja vedno povezano s spravo.

Brez sovražnikov lahko sicer živimo na dva načina. Če se med seboj ignoriramo in živimo drug mimo drugega, nas ne bo nihče »sovražil«, vendar nas v takih površnih odnosih tudi »razumel« ne bo nihče.

Drugi način življenja brez »sovražnikov« je ustvarjanje intenzivnih odnosov v sožitju, v katerih nas različnost izziva in bogati.

Če vzamemo za primer starozavezno pripoved o bratih Ezavu in Jakobu, ki sta bila »na smrt sprta« (prim.: 1 Mz 12,41), razberemo, kako dolgotrajen in boleč, hkrati pa tudi osvobajajoč je bil njun proces sprave. Preden se je Jakob lahko vrnil k svojemu bratu, je moral sam sebe sprejeti v vsej svoji resničnosti in spoznanju, da je za konflikt odgovoren tudi sam. Ta proces spoznavanja in sprejemanja sebe kot sokrivega in grešnega, ki ga Sveto pismo opisuje kot »boj z Bogom« (prim.: 1 Mz 32,23-33), Jakoba po eni strani rani, po drugi pa mu spremeni ime. Tu Bog Jakoba, »prevaranta«, spremeni v Izraela, ki simbolizira občestvo. Tako se Jakob vrne k bratu kot »novi« človek in šele z njim se je Ezav pripravljen in sposoben spraviti. Čeprav gre za preprosto človeško spravo, je pri njej stalno navzoč Bog. Tako v pravem objemu Jakoba in Ezava ne jokata le brata, ampak skupaj z njima tudi Bog – vsi seveda od globokega veselja in sreče (prim. 1 Mz 33,5). Zanimivo, kako Sveto pismo izredno globokoumno poudarja, da sprava, ki prerašča v sožitje, vključuje tudi obdarovanje ali medsebojno bogatenje, hkrati pa tudi suverenost, samostojnost, zdravje in poštenost (1Mz 33,11-20).<sup>5</sup>

Zakonitosti vzgoje za sožitje se v večtisočletni zgodovini niso bistveno spremenile. Tudi danes se učimo najprej sprejemati sebe – vključno s svojo grešno preteklostjo – in »spreminjati« ime. Tudi danes je sprava in sožitje možno samo ob spoštovanju in sprejemanju medsebojne različnosti, samostojnosti in suverenosti, hkrati pa tudi v zaupanju v poštenost drugega.

Ta izziv katarze je v naših vzgojnih prizadevanjih vse bolj navzoč. Ne le pri nas, temveč tudi drugod v Evropi, kjer se z njim ukvarjajo že desetletja, ugotavljamo, da je ta učni proces še veliko bolj potreben odraslim kot pa mladim generacijam. Mlade generacije že danes mnogokdaj ne zanima, kaj odrasli vemo, temveč kaj o stvareh, o katerih so mladi pogosto informirani bolje od odraslih, mislimo in kako jih vrednotimo.<sup>6</sup> V tem kontekstu samovzgoja in vzgoja, ki prežemata vsa vzgojna in izobraževalna področja, potujeta z roko v roki.

<sup>5</sup> Prim. A. Höfer, *Von der Hoffnung der Liebenden – Beziehungskrisen und biblische Therapie*, DBV, München 2001, 59.

<sup>6</sup> Prim. T. Shachtman, *The Inarticulate Society*, New York 1995, 77.

### 3. Celostno učenje

Z zatonom moderne, ki je na pedagoškem področju uveljavljala predvsem razum ter z njim povezano kognitivno in faktografsko učenje in poučevanje, stopa vse bolj v ospredje celostno učenje. S tem, ko je zlasti ameriški psiholog in pedagog H. Gardner v teorijo učenja uvedel pojem sedmih ali celo več inteligentnosti in s tem množstvo poti učenja, je celotnemu kompleksu vzgoje in izobraževanja dal nove razsežnosti. Po njem in mnogih njegovih sodelavcih je vzgoja, ki oblikuje in spreminja človeka, sestavni in celo bistveni del učenja. Odslej strokovnost ni več omejena zgolj na faktografsko in tudi ne le na morebitno posledično vedenje in iznajdljivost, ampak vključuje tudi splošne človeške lastnosti, ki jim v krščanskem svetu tradicionalno pravimo »kreposti«, od poštenosti do sposobnosti v sožitju prenašati in reševati konfliktno situacije.<sup>7</sup> Tako učenje pa je redno podvrženo svojevrstnemu »prečiščevanju« preteklosti (zgodovine), sedanosti (dejanj) in prihodnosti (namenov). Ker konflikti navadno redno izvirajo iz nepredelane preteklosti, nas prav preteklost oz. zgodovina najbolj »sili« v to katarzo.

Katarza kot osebni in kolektivni (skupnostni) učni proces gradi namreč na osebni in kolektivni zgodovini, zlasti na osebni in kolektivnem spominu. Prepoznavanje, sprejemanje in čiščenje osebne in kolektivne zgodovine so splošne in temeljne poteze celostnega učenja.<sup>8</sup>

Upoštevajoč dejstvo, da v večini primerov zgodovino pišejo »zmagovalci«, ki skušajo svojo skupino z različnimi interpretacijami prikazovati čim bolj čisto, sovražnike pa čim bolj »črno«, spomin v službi celostnega oznanjevanja in vzgoje, ki spreminja človeka in odnose, postaja še bolj pomemben. Varuje nas pred idealiziranjem preteklosti in s tem preprečuje, da bi se zgodovina ponavljala. Predvsem pa udeležencem tega brez dvoma zahtevnega srečevanja z lastnim spominom omogoča, da življenjsko energijo, ki jo brez osvobajajočega procesa »katarze« namenjajo obtoževanju in zagovarjanju »svojih resnic«, uporabijo za ustvarjalno sooblikovanje sedanosti in prihodnosti.

Druga značilnost celostnega učenja je ponovno upoštevanje in uporaba emocionalnosti pri vzgoji in oznanjevanju.<sup>9</sup> »Srce, roke in razum« je nekakšna »formula« celostnega učenja, k čemur nenazadnje spodbuja že znani švicarski pedagog Heinrich Pestalozzi.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Prim. D. Lazear, *Seven Ways of Knowing*, Illinois 1991, 149 - 150.

<sup>8</sup> Prim. G. Fatzer, *Ganzheitliches Lernen*, Paderborn 1993, 155.

<sup>9</sup> Prim. D. Goleman, *Emotionale Intelligenz*, München 1997, 61.

<sup>10</sup> Prim. M. Liedke, *Johann Heinrich Pestalozzi*, v: H. Scheuerl (izd.), *Klassiker der Pädagogik I*, München 1991, 181.

Ena od udarnih potez vzgoje in izobraževanja v moderni dobi je bilo tudi velikokrat nasilno uvajanje laicističnega fundamentalizma. Marsikje so na vernost gledali zgolj kot na moteč dejavnik pri učenju. Tako »osvobajanje od Boga«, ki je produciralo »znanost brez etike in moralne odgovornosti«, je modernega »vsemogočnega« človeka pripeljalo na rob samouničenja. V prihodnosti bo za človeštvo veliko bolj pomembno premagati »kompleks vsemogočnega človeka« kot kompleks odvisnosti od Boga. Zato zlasti zagovorniki celostne vzgoje, ki v vzgojnem procesu nagovarjajo človeka v njegovem konkretnem in kar najbolj celovitem življenjskem kontekstu, vabijo k ponovni refleksiji človekove religiozne razsežnosti in njegovega odnosa do Boga.<sup>11</sup>

Ponekod - v Sloveniji prav gotovo - je pritiske laicističnega fundamentalizma še vedno čutiti. Gardner in mnogi njegovi sodelavci in nasledniki s svojo izpeljavo celostnega učenja sicer pri učnih procesih religioznosti posebej ne poudarjajo, še manj jo prejudicirajo, pač pa jo upoštevajo in vključujejo, zlasti, ko govorijo o t. i. intrapersonalni inteligenci, kjer se človek v učenju srečuje sam s seboj. Vsekakor je religiozna inteligenca dejavnik, ki učnega procesa ne hromi, marveč ga lahko bogati in izpopolnjuje.

V informacijski ali medijski družbi, ki je značilnost globalizacije, torej ni najbolj pomembna količina informacij. Z malo spretnosti se lahko dokopljem do vseh informacij, ki jih potrebujem. Življenjsko pomembno pa je, da mi ponudba in vsiljivost informatorjev ne zastreta poti do informacij, ki me pozitivno oblikujejo, mi odpirajo vedno novo in lepšo perspektivo ter me hranijo za prihodnost. Tu lahko opravi svojo nalogo edino vzgoja za vrednote, ki je dolžnost in izziv, zlasti pa poslanstvo vseh vzgojnih dejavnikov in institucij - od družine, šole in Cerkve do neformalnih prijateljskih skupin in društev.

V informacijski družbi igrajo posebno pomembno vlogo mediji, saj prav oni v veliki meri določajo meje veljavnosti in krojijo lestvico vrednot. V tej družbi zlasti z vzgojnega vidika ni najpomembnejši dostop do informacij, tega bomo imeli prej ali slej vsi, ampak so bolj pomembni vzvodi in poti posredovanja informacij. Posebej na področju senzibiliziranja za vrednote lahko Cerkev veliko stori in je kot taka postavljena pred zahtevne izzive.<sup>12</sup>

V tem kontekstu se tradicionalni didaktični trikotnik dopolnjujoče transformira v didaktični kvadrat, ki presega dosedanjo populistično mnenje, da je pri učenju učenec najpomembnejši dejavnik. Pri didaktičnem kvadratu kot najpomembnejši dejavnik izstopa učitelj, ki je nosilec

<sup>11</sup> Prim. O. A. Burow, *Gestaltpädagogik*, Paderborn 1993, 511-512.

<sup>12</sup> Prim. T. Shachtman, *The Inarticulate Society*, New York 1995, 115 - 116.

učnega postopka. Ko ima učitelj izoblikovane temelje svoje osebnosti, bo tudi učenec od njega lahko v vzgoji prejel »znanje«, ki ga pričakuje od učitelja. Znanje, ki ga učenec išče pri učitelju, je namreč vedno bolj povezano z utemeljenimi mnenji in stališči kot z informacijami, zlasti na moralnem, vrednotnem in verskem področju.

#### 4. Psihoterapevtska razsežnost verske vzgoje in oznanjevanja

Pogled na človeka se neprestano spreminja in pogloblja. Temu se prilagajajo tudi psihološki in pedagoški poudarki religiozne vzgoje in oznanjevanja.

Poleg naštetih izzivov prinaša globalizacija s seboj veliko negotovosti. Mnoge skupnosti in posamezniki so nanjo slabo pripravljeni. »Diktatura trga« neredko poleg možnosti posreduje tudi občutke strahu, ki jih marsikdo le težko premaguje.

Znani psiholog Fritz Rieman je v svojem delu *Grundformen der Angst* že pred leti analiziral nekatere temeljne poteze različnih tipov osebnosti, ko se soočajo z zahtevnimi izzivi v življenju. Značilno za njegovo karakterno razvrstitev tipov osebnosti je, da lahko pri vseh prepoznamo temeljno hrepenenje po celostnem, tudi psihičnem in zlasti emocionalnem odrešenju.

Rieman prepozna štiri skupine ljudi, ki predstavljajo štiri tipe »neodrešenih« osebnosti.<sup>13</sup> V konkretnih primerih seveda skoraj ne moremo govoriti o čistih tipih osebnosti, saj se karakterne reakcije prepletajo, kar je hkrati tudi že znamenje, da hrepenimo po odrešenju.<sup>14</sup>

V prvo skupino spadajo ljudje s pretežno shizoidnimi lastnostmi. Za te je značilno, da v vsakdanjem življenju uspejo svoje osebno čustveno življenje zelo dobro prikriti in obvladati. Radi se pogovarjajo o splošnih zadevah, zmanjka pa jim besed v osebnih pogovorih. Izogibljejo se dolgotrajnim odgovornim osebnim odnosom. Pogosto imajo veliko znancev in prijateljev, težje pa stopajo v dolgotrajne osebne, zlasti partnerske in

<sup>13</sup> Riemanova analiza osebnosti pod vidikom temeljnih oblik strahu je široka in zahtevna tematika in jo omenjam le kot enega od izzivov za versko vzgojo in oznanjevanje v globaliziranem svetu. Zato so te značilnosti tu predstavljene v skrajšani in poenostavljeni obliki.

<sup>14</sup> Prim. F. Rieman, *Grundformen der Angst*, München 1991, 16.

<sup>15</sup> Z vsem spoštovanjem tu omenjam brata Michaela in Ralfa Schumacherja. Ko jima je letos neposredno pred avtomobilskem tekmovanjem formule ena v Imoli umrla mama, sta brez resnega oklevanja obljubila svojima podjetjema, da bosta tekmovala. Njuna direktorja sta ju na tiskovnih konferencah upravičeno hvalila in izpostavljala njuni močni osebnosti, kar brez dvoma tudi sta. Kljub temu pa je to eklatanten primer, ki v vsej grobosti pokaže, kako shizoidno neusmiljena je logika trga, ki brez zadržkov povozí človeka v stiski.

osebnostno obvezujoče odnose. Po svoji strukturi še najbolj ustrezajo zahtevam tržnih pričakovanj in norm, saj so vedno sposobni in pripravljeni zasebne zadeve potisniti v ozadje in jih »potlačiti«. <sup>15</sup> Zato je njihova komunikacija navadno uglajena, suverena in prilagojena vlogi, ki jo igrajo v javnosti.

Drugo skupino sestavljajo ljudje z depresivnimi značilnostmi. Ti hrepenijo po dolgotrajnih, zaupnih in gotovih odnosih ter naravnost iščejo človeško bližino. Zato radi govorijo o sebi in svojih težavah. Hitro se počutijo prizadete in iščejo priložnosti, da bi se jih kdo »usmilil« in se jim približal. Čeprav si želijo stalne in dolgotrajne bližine, so neredko v tem prizadevanju neuspešni, saj se jih skupine in posamezniki kmalu naveličajo poslušati in jih »izločijo«. Zato depresivni ljudje sorazmerno hitro menjajo skupine in mesta komunikacije.

Tretjo skupino sestavljajo anankastični ljudje, ki se tudi čustveno stalno počutijo pod najrazličnejšimi notranjimi in zunanji pritiski. Tudi skrupuloznost jim ni tuja, saj Boga najpogosteje doživljajo kot strogega sodnika. <sup>16</sup> Od okolice se počutijo tako odvisne, da se ji ne morejo upreti. Bojijo se tvegati in izpostaviti, ljubijo ustaljenost in težko prenašajo življenjske spremembe. Znani so po tem, da pedantno izpolnjujejo zadane obveznosti in so zelo disciplinirani. Kljub temu se vedno bojijo »usodnih« napak. <sup>17</sup>

V četrti skupini so »umetniki«, ki neprestano pospravljajo svoje stalno razmetano stanovanje. Iz leta v leto govorijo, kako se bodo začeli držati reda in discipline, a navadno vse življenje ostanejo le pri dobrih sklepih in obljubah. Ti imajo veliko histeričnih značilnosti. <sup>18</sup>

Vse te značilnosti so prežete in v veliki meri celo usmerjane na podlagi čustvenega naboja, ki je v človeku. Vsaka od teh skupin hrepeni po odrešenju, ki ga najpogosteje išče v svojem nasprotju. Včasih ga za nekaj časa celo najde, a kmalu zopet pade v prvotno držo.

Globalizacija torej nudi ljudem obilna bogastvo, vendar jih tudi emocionalno »hendikepira«. S tem Cerkev izziva in vabi, da v svojo versko vzgojo in oznanjevanje vsaj v najširšem smislu integrira tudi terapevtsko dimenzijo. Jezus, ki osvobaja, ozdravlja in uči, je v globali-

<sup>16</sup> Prim. B. Grom, *Religionspsychologie*, München 1992, 128.

<sup>17</sup> Večkrat npr. kontrolirajo, če so ugasnili luč, zaklenili vrata, stalno se umivajo, a kljub temu živijo z občutkom, da so umazani, njihovo stanovanje je skrajno pospravljeno in urejeno, a se kljub temu opravičujejo zaradi »nereda« ipd.

<sup>18</sup> Dejansko res ne poznam umetnika, npr. slikarja, ki bi imel natančno določen delavnik; ne poznam pisatelja, ki bi svoj roman pisal od osmih do dvanajstih, šel na kosilo in svoje delo nadaljeval ob dveh popoldne ter ga za tisti dan končal ob sedmih zvečer. Tudi takih pesnikov ne poznam. Pač pa poznam skladatelja, ki je pred začetkom svojega dela napolnil hladilnik v kletnih prostorih. Ko je delo končal, ni zgrešil le ure ampak tudi datum.

zirani družbi vsekakor aktualnejši kot v homogenih ter normativno urejenih in ustaljenih okoljih. Naj ob tem poudarim, da vzgojitelji in oznanjevalci nismo poklicni terapevti. Prav zavestna drža, da to ne želimo biti, nam bo omogočala, da bo naše oznanjevanje tudi terapevtsko.

**Povzetek: Stanko Gerjolj, *Psihologija religiozne vzgoje in oznanjevanja v globalnem svetu***

Globalizacija prinaša poleg mnogovrstnih priložnosti tudi prenekatero izzive, ki so relevantni za vzgojno in oznanjevalno poslanstvo Cerkev v Sloveniji. Po eni strani je poklicana, da v skladu s svojo tradicijo vzgojno in oznanjevalno delovanje povezuje s čutom za osebno in narodno identiteto, hkrati pa tudi k prizadevanju, da presega pritiske, ki jo silijo v getoizacijo in ustvarjanje »sovražnikov«. Opuščanje moraliziranja in graditve lastne identitete brez apologetičnega zavračanja drugačnosti je tudi splošni trend oznanjevanja v sodobne svetu, ki ga vodi papež Janez Pavel II.

Naslednja dva izziva s psihološko dimenzijo sta celostno učenje in iz njega izhajajoča terapevtska razsežnost delovanja, ki je učinkovita zlasti posredno, se pravi takrat, ko stopi v ospredje odrešenjsko sporočilo, ki v veri in upanju zdravi samo po sebi.

*Ključne besede:* Cerkev, verska vzgoja, oznanjevanje, identiteta, osebnost, strah, odrešenje, terapija

**Summary: Stanko Gerjolj, *Psychology of Religious Education and Preaching in the Global World***

In addition to various possibilities globalization also brings numerous challenges relevant for the educational and preaching missions of the Church in Slovenia. On the one hand, the Church is called, in conformance with its tradition, to combine its educational and preaching activity with a sense of personal and national identity, on the other hand, it should endeavor to transcend the pressures pushing it into ghettoization and creation of »enemies«. Renunciation of moralizing and the building of one's own identity without apologetically rejecting everyone and everything that is different also represents the general trend of preaching in the modern world as led by the pope John Paul II. Two further challenges with a psychological dimension are integral learning and the therapeutical dimension of activity issuing from it, which is especially effective in an indirect manner i.e. when the salvation message, which heals by itself in faith and hope, comes to the fore.

*Key words:* Church, religious education, preaching, identity, personality, fear, salvation, therapy

Mojca Bertancel

## **Strasti v ekonomiji, politiki in medijih in krščanska teologija**

**Konferenca COV&R (Innsbruck, 18.-21. junij 2003)**

V Innsbrucku je od 18. do 21. junija 2003 potekala konferenca z naslovom *Passions in Economy, Politics, and the Media in Discussion with Christian Theology*, ki jo je pripravila Katoliška teološka fakulteta Univerze v Innsbrucku v sodelovanju s *Colloquium on Violence and Religion* (COV&R). COV&R je mednarodno združenje strokovnjakov, ki je bilo ustanovljeno leta 1990 in se posveča raziskovanju, kritiki in razvoju mimetičnega modela Renéja Girarda. V njem sodelujejo raziskovalci z različnih področij in teoretičnih usmeritev, ki obravnavajo odnos med nasiljem in religijo in vpliv le-tega na razvoj in ohranjanje kulture. Različne poglede na pomen Girardove mimetične teorije v politiki, ekonomiji in medijih je predstavilo deset predavateljev, poleg skupnih predavanj pa smo udeleženci konference (glede na zanimanja) vsak dan lahko izbirali med šestimi sklopi predavanj, ki so potekala istočasno.

Izhodišče razmišljanj, ki so bila predstavljena na letošnji konferenci COV&R, je mimetična teorija Réneja Girarda, zato bom najprej predstavila nekaj njenih ključnih poudarkov.

René Girard (roj. 1923), profesor francoščine na Stanford University, trdi, da nasilje izvira iz mimetičnosti človeške želje: človek si nekaj želi le zato, ker isti predmet želi nekdo drug. Tekmeca, ki si želita posedovati isti predmet, si ga torej ne želita zaradi njega samega, ampak zato, da ga ne bi dobil tekmeč. Mimetična želja je razlog stalne konkurence med ljudmi in neprestanega nasilja, ki vlada v njihovih medosebnih odnosih in ne odneha, dokler vsega ne uniči. Po Girardu človeška družba v krizi ne more preživeti, če ne regulira recipročnega nasilja tako, da nasilje med tekmeči preusmeri v nasilje nad nedolžno obsojeno žrtvijo, ki pomiri razvnete strasti. Vendar Girard ni pesimist. Žrtvovanjska shema ni neizogibna. Obstaja kultura, ki priznava nedolžnost žrtev, namesto da bi si zatiskala oči, da je njihova smrt za družbo logična ali dobra. To je judovsko-krščanska kultura, ki razkriva

igro nasilja. Girard poudarja, da je prišla ura, ko moramo po Kristusovem zgledu pričeti odpuščati, sicer bo prepozno.<sup>1</sup>

Mimetičnost človeške želje obvladuje vsa področja človeških odnosov, zato ne preseneča, da je bil letošnji program konference COV&R zasnovan tematsko zelo široko in je obravnaval področja politike, ekonomije, medijev in teologije.

O temi *Passions in Politics* sta spregovorila Jean Pierre Dupuy in Graham Ward. Jean Pierre Dupuy, profesor družbene in politične filozofije na École Polytechnique, je v predavanju *Panic and Politics* predstavil trojno pojmovanje panike: 1. panika kot mit, 2. panika kot obred in 3. znanost panike. Dupuy opaza, da moderni sociologi zanikajo obstoj panike in trdijo, da je panika mit. Neutemeljenost teh trditvev Dupuy dokazuje na osnovi povezave panike in obreda. Obredno pojmovanje panike dobro predstavlja grška trojica Pan, Eho in Narcis. Pan kot inkarnacija želje ljubi Eho, ki poseblja *mimesis*. Eho se zanj ne zanima, saj je zaljubljena v Narcisa, ki paradokсно ljubi samega sebe. Zelo zgovorna je Dupuyeva predstavitev obredne panike na primeru da Mattove analize brazilskega karnevala. Karneval s svojo negacijo običajnega življenja v Braziliji, kjer je družbena diferenciacija zelo pomembna, predstavlja razpuščene in brutalne posameznike, uničenje družbenih vezi in zmedo. Če je za vsakdanje življenje v Braziliji po da Mattu značilen holizem, pa izredna dogajanja, kot je npr. karneval, zaznamuje proces nasilne individualizacije. Karneval je praznik panike. V tretjem delu svojega razmišljanja Dupuy predstavi Freudovo pojmovanje panike. Po Freudu se člani množice identificirajo drug z drugim, zatrejo svoje osebne interese, obenem pa ljubijo isto osebo – voditelja. Voditelj daje vtis, da ljubi le samega sebe, kar je iluzija, vendar je to prepričanje možno le zato, ker ga vsi ljubijo. Ko voditelj izgine, pride po Freudu do vrnitve narcizma v polni moči.

Drugo temo konference, *Passions in Economy*, so predstavili Eric Gans, Paul Dumouchel, Simon Gächter in Wolfgang Palaver, profesor katoliškega družbenega nauka na Leopold-Franzens Universität Innsbruck. Zadnji v predavanju *Envy or Emulation: A Christian Understanding of Economic Passions* poudarja, kako pomembno vlogo v ekonomiji igra zavist, strast, ki vodi v moderni fetišizmu udobja in s tem prispeva k preobrazbi kapitalizma v obliko religije. Zavist je izgubila svoj tradicionalno slabšalen prizvok in postaja vedno bolj zaželena. Italijanska družba Gucci je izdelala parfum z imenom *zavist*, ki zagotavlja, da osebi, ki ga uporablja, ne bodo zavidali le zaradi nekih zunanjih predmetov, ki jih ima, ampak zaradi nje same, utelešene zapeljivosti. V sodobnem svetu je izginilo razlikovanje med »slabo« zavistjo in »do-

<sup>1</sup> Prim. R. Girard, *Le bouc émissaire*, Bernard Grasset, Paris 1982, 1-2.

brim« tekmovanjem. Že Adam Smith je zaslutil, da je moderno ekonomsko razmišljanje podpisalo mirovni sporazum z zavistjo. Toda Smith je živel v družbi, v kateri so bile socialne razlike naravne meje pred popolnim sprejetjem zavistnega tekmovanja. Ko je družba postajala vedno bogatejša in se je vedno več ljudi pridružilo tekmi za dobrine družbenega položaja, se je hierarhija porušila. Palaver zato s Hirschem povzema: Bogatejša kot je družba, bolj nevarna je zavist.

In kakšen pomen ima mimetično razumevanje zavisti in tekmovanja? Tradicionalno razlikovanje med slabo zavistjo in dobrim tekmovanjem je vsaj tako staro kot Aristotelova *Retorika*. Moralna razlika med obema strastema je očitna. Če tekmovanje teži k temu, da skušamo dobrine pridobiti zase, nas zavist sili, da preprečimo drugim, da bi jih posedovali. Mimetična teorija gre še dlje. Zavist in tekmovanje sta strasti, ki izvirata iz mimetične želje in ju označuje trikotna struktura človeških bitij, ki si želijo predmete, ker si jih obenem želijo tudi drugi. Kljub temu mimetična teorija ni pesimistična antropologija, ampak ima mimetično željo za nekaj dobrega in bistveno človeškega. Girard po Palaverju tako ne ignorira nevarnosti, ki so povezane z zavistjo, ampak svojo teorijo razume v povezavi s svetopisemsko zavrnitvijo zavisti, ki se še posebno očitno izraža v desetih zapovedih. To svetopisemsko stališče še zdaleč ne ostane na stopnji prepovedi, gre preprosto za izbiro med resničnim Bogom in lažnimi bogovi. V Novi zavezi je odnos med prvo in zadnjo zapovedjo izražen v povezanosti ljubezni do Boga, sebe in bližnjega. Hrepenenje po Bogu ni za cerkvene očete nič drugega, kot posnemanje Kristusa in ne hudiča. Prvo namreč vodi k Bogu, drugo v zavist. Tudi Tomaž Akvinski trdi, da je gorečnost ali tekmovanje dobro, če gre za prizadevanje za dosego duhovnih dobrin, lahko pa je grešno ali brezgrešno, če gre za časne dobrine.<sup>2</sup>

O temi *Passions in the Media* so spregovorili Diana Culbertson, Rafael Capurro, Józef Niewiadomski in Raymund Schwager. Józef Niewiadomski, profesor dogmatike na Leopold-Franzens Universität Innsbruck, je predstavil temo *Extra Media Nulla Salus? Attempt at a Theological Synthesis*. Niewiadomski meni, da je vprašanje, kdo bo vodil posameznike in skupine ter usmerjal človeške strasti, eno izmed najpomembnejših vprašanj akademskih in javnih razprav. Gre za vprašanje, ki predstavlja izziv tudi Cerkvi. Ob različnih podobah Cerkve kot Kristusovega telesa, Božjega ljudstva in občestva ne smemo pozabiti, da imajo vse te podobe nekaj skupnega. Odnose med osebami

<sup>2</sup> Prim. W. Palaver, *Envy or Emulation: A Christian Understanding of Economic Passions (conference paper)*, URL=[http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003\\_Palaver\\_paper.rtf](http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003_Palaver_paper.rtf) (24. 6. 2003).

Svete Trojice in Božjo odrešenjsko voljo lahko opišemo kot »strastne« (passionate) odnose, ki pa po Niewiadomskem ne izvirajo iz mimetično strukturirane želje. Bog komunikacije omogoča komunikacijo med ljudmi. Univerzalna odrešenjska Božja volja se »materializira« v številnih konfliktnih človeških biografijah, še posebno v zgodovini Božjega ljudstva, dokončno pa se inkarnira v Božjem Sinu. Beseda postane meso. Po svojem učlovečenju se je Božji Sin »na neki način združil z vsakim človekom« (CS 22).<sup>3</sup> Ta združitev ne teži k izničenju strasti, ampak k njihovi preobrazbi v resnično strast (passion), ki nastane šele, ko želja izgine. Tu postane izjava »posrednik (medium) je sporočilo« brezpogojno veljavna.

Konkretni človek Jezus iz Nazareta v svoji želji po posredovanju Boga in ljubezni do vseh človeških bitij postane utelešenje »dobre novice«. Njegova zemeljska biografija se konča v slepi ulici strastnega zbiranja zoper njega. Vendar ta povzetek jeze in sovraštva, zavisti in duha mimetičnega rivalstva proti prevladujoči odrešenjski Božji volji ne postavlja pod vprašaj ne posrednika ne sporočila. Jezus v svojem umiranju ravna tako, kot je ravnal v življenju. Ljudi dojema kot žrtve mimetične želje, žrtve svojih lastnih strasti in strasti drugih, žrtve greha. Z zavestno identifikacijo z vsemi žrtvami preobraža uničenje, ki je usmerjeno proti njemu, v samodarovanje Bogu in drugim. Ko člani Cerkve komunicirajo med seboj in v to komunikacijo vključujejo vse razsežnosti življenja, vsa družbena področja, vse ljudi vseh ver in kultur, služijo Božji odrešenjski volji. Obenem se Cerkev zaveda, da lahko upanje po univerzalni komunikaciji, ki izvira iz Božje ljubezni do človeka in njegove odrešenjske volje, zapade v greh in malikovanje, če prestopa posebnosti in vodi v družbeni mehanizem izključevanja. Medijska družba se danes predstavlja kot »*electronica et oeconomica Quasi-Catholica*«. Računalniška komunikacija spodbuja zavist in rivalstvo ter obenem ustvarja najdražji produkt človeštva: pozornost. Elektronska religija je postala način redukcije kompleksnosti in čaščenja uničujočih strasti. Medtem ko je globalna družba, ki so jo ustvarili množični mediji, privedla do skupne zgodovine človeštva, je obenem atomizirala njene člane in jih osamila. Naloga teologa v tej situaciji je, da skupaj z Jobom izpove: »*Jaz vem, da je moj Odkupitelj živ*« (Job 19, 25).<sup>4</sup> To spoznanje razkrinkava uničujoče utopije odrešenja in moderne medije kot prazne prostore komunikacije, v katerih se zrcalijo človeške skrbi in upanja, njihove strasti in dela, ki se mimetično množijo in ki se vračajo k osvobajajočemu ali ponižujočemu

<sup>3</sup> *Koncilski odloki*, Družina, Ljubljana 1995.

<sup>4</sup> *Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996.

izvajanju moči nad ljudmi. S tem lahko teologi prispevajo k demitologizaciji medijev. Samo svoboden človek je sposoben ob vstopu v računalniško komunikacijo srečati tam druge človeške osebe. Samo oseba, ki je del skupnosti, je sposobna dojeti besede in podobe, pa tudi dramatične opise medčloveških odnosov kot simbole, ki označujejo človeške osebe iz mesa in krvi in skuša z njimi stopiti v resnično srečanje.<sup>5</sup>

Na nevarnost medijskega izkrivljanja stvarnosti je opozorila tudi Diana Culbertson, profesorica angleščine in primerjalne literature na Kent State University. Culbertsonova v svojem razmišljanju, z naslovom *Sacrificing Reality: Arthur Miller's Resurrection Blues*, obravnava problem osredotočenosti na spektakel, ki gledalca dela neobčutljivega za stvarnost. Informacija tako ne ohranja več niti statusa informacije, ampak preprosto postane to, kar ljudje želijo slišati oz. videti. Po besedah Susan Sontag stvarnost, ki postaja spektakel, predpostavlja, da je vsakdo gledalec in da v svetu ni več resničnega trpljenja. Mediji na splošno, še posebno pa televizija, lahko uničijo naš čut za stvarnost. Elektronske različice sveta so oblikovane tako, da zadovoljijo in vzbujajo naše želje. Gledalci tega sveta so opazovalci brez prisotnosti, ki ne čutijo odgovornosti za to, kaj gledajo in česa ne. Parodijo takšnega dojemanja stvarnosti na izviren način prikaže Arthur Miller v delu *Resurrection Blues*. Dostojevski pravi, da Kristus prinaša svobodo, ki jo ljudje zavračajo, Miller pa trdi, da Mesija prinaša stvarnost, ki je ljudje prav tako ne sprejemajo. Trpljenje postane neresnično, zvestoba nepomembna in sočutje nemogoče. Culbertsonova meni, da nas krščansko branje Millerjevega dela lahko prepriča, da ima spomin odrešenjski pomen in da nas lahko le živi spomin na resnično križanje in vstajenje reši neresničnosti svetega nasilja, nepomembnosti politike in moralne izgubljenosti sodobne kulture. Brez spomina na preobrazbo nasilja v ljubezen, bomo nadaljevali s spreminjanjem nasilja v dobiček, resničnosti v mit in človeških žrtev v zabavo. Ta spomin seveda ni le spomin na mitično pripoved o tem, kaj naj bi se zgodilo, ampak izkušnja resnične prisotnosti in želje po tej resnični prisotnosti. Po Culbertsonovi se kristjani zbiramo okrog telesa žrtve, Jezusa Kristusa, ne da bi vanj strmeli in uživali, ampak, da bi skupaj jokali in se zahvaljevali. Kristjani moramo biti skupnost, ki se je s samodarovanjem in odpuščanjem spremenila v *ecclesiam*, zbor prič.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Prim. J. Niewiadomski, *Extra Media Nulla Salus? Attempt at a Theological Synthesis (conference paper)*, URL=[http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003\\_Niewiadomski\\_Paper.doc](http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003_Niewiadomski_Paper.doc) (24. 6. 2003).

<sup>6</sup> Prim. D. Culbertson, *Sacrificing Reality: Arthur Miller's Resurrection Blues (conference paper)*, URL=[http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003\\_Culbertson\\_Paper.doc](http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003_Culbertson_Paper.doc) (24. 6. 2003).

René Girard, avtor mimetične teorije, je v predavanju *Shakespeare on Passions* opozoril na kompleksnost medčloveških odnosov, ki jo je Shakespeare odlično prikazal v tragediji *Romeo in Julija*. Klasična interpretacija tega dela po Girardu ne presega romantičnega okvira zgodbe, v kateri pa Shakespeare razkriva veliko več, kot so od nje pričakovali njegovi sodobniki. Ljubezen med Romeom in Julijo ni le romantična ljubezen, mit, ki ga Girard imenuje »jeunisme« ali »youthism« in po katerem mladi ne delajo napak. Ljubezen med Romeom in Julijo bi morala biti po pričakovanju bralcev brez sence vsakega madeža. Toda Shakespeare izvirno pokaže, da medčloveški odnosi niso tako preprosti. Njegov prikaz ljubezni med Romeom in Julijo po Girardu razkriva ujetost glavnih junakov v mimetično željo. Ta privede v mimetičen konec njune zgodbe – mimetično smrt, ki ni nič drugega kot *mimesis*, ponovitev ali posnetek sovraštva obeh družin in njegovih posledic. Zgodba o Romeu in Juliji je s tem zaključena. Za nas zgodba ni končana. Iz nje se moramo naučiti, da mimetična želja ustvarja žrtve, ki jim moramo priznati status žrtve, sicer se bomo med seboj uničili. Vse, kar po Girardu šteje, je resnica, resnica o nedolžnosti žrtev mimitičnega nasilja.

Ann Astell, profesorica angleščine na Purdue University, v svojem izbirnem predavanju *Maternal Compassion in the Thought of René Girard, Emil Fackenheim and Emanuel Levinas*, vidi središče Girardovega razkrivanja žrtvovanjskega mehanizma v materinskem sočutju. Nedolžnost vsake žrtve je podoba nedolžnosti otroka. Po Astellovi Girard v svetopisemski zgodbi o Salomonovi sodbi odlično predstavi trikotnik želje, rivalstvo dvojnikov, mimetično krizo in možnost žrtvovanja. Dve ženi trdita, da sta materi enega otroka, za katerega se borita. Simetrija, ki predstavlja samo bistvo človeškega konflikta, je na dlani. Modri kralj ju preizkusi s predlogom žrtvovanjske rešitve, ki predstavlja parodijo distributivne pravice. Odloči se presekati otroka na dvoje in dati obema ženama enak delež. Ta ukaz razkrije temeljno razliko med ženama. Ena izmed njiju je pripravljena izgubiti otroka, če bo njena tekmica prikrajšana na enak način. »*Ne bo ne moj, ne tvoj, presekajte ga!*« (1 Kr 3, 26). Vse, kar je zanjo pomembno, je njena obsedenost z osovraženo tekmico. Druga se razodene kot resnična mati, ki se svojim materinskim pravicam odpove s presunljivo prošnjo: »*O, moj gospod, dajte njej živega otročička in nikar ga ne umorite!*« (1 Kr 3, 26)<sup>7</sup>. Njena izbira je umreti, da bo otrok živel. Astellova vzpostavlja zanimivo povezavo zgodbe s Fackenheimovo predstavitevijo trpljenja judovskih mater med holokavstom. Ko so nacisti mučili matere z mučenjem otrok, so kaznovali dva zločina obenem: judovsko rojstvo in

<sup>7</sup> Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod.

judovsko rojevanje. Fackenheim se sprašuje, zakaj so se judovske nosečnice upirale splavu, čeprav jih je judovska pravovernost dovoljevala glede na izjemne okoliščine med holokavstom. Obstajata dva odgovora teh mater: prvi je *ne* nacistom, drugi je *da* življenju. Judovske matere so posnemale željo svojih otrok: *živeti*. Pripravljene so bile dati same sebe, da bi njihovi otroci živeli. Po Astellovi je Levinas naredil še korak naprej od Girarda in Eckenheima. Levinas namreč materinsko sočutje razširja celo na odgovornost do preganjalca in ubijalca, na vidik zadoščevanja za drugega in prevzemanja njegove krivde.<sup>8</sup>

Praktično aplikacijo Girardove teorije v sodobno družbeno situacijo je v izbirnem predavanju *Mercy's Fire: Concern for the Victim* predstavila Rita Brocke. Brockova trdi, da lahko postane zavzemanje za žrtve s krščanskega zornega kota povod za spremembe sistemov, v katerih živimo. Vstali Kristus vabi k svoji mizi vse ljudi, tudi ljudi z obrobja in najmanj zaželene. Brockova se v svojem razmišljanju sklicuje na Girardovo teorijo mimetičnega nasilja. Po Girardu Jezusovo umiranje na križu predstavlja ključni preobrat v človeški zgodovini. Z Jezusovo smrtjo na križu je žrtev dobila ime. Končno smo spoznali nedolžnost žrtve in krivdo preganjalca. Ker smo po Brockovi vsi na nek način žrtve notranjih in zunanjih sil, ki obvladujejo naše življenje, moramo žrtev postaviti v središče družbenih analiz in sistemskih sprememb. To seveda vključuje spreobrnjenje institucij in sistemov, ki ga lahko omogoči samo kritična skupina ljudi, ki delujejo v različnih vlogah na vseh področjih življenja.<sup>9</sup>

Kot je razvidno iz pričujočega poročila, so predavatelji na letošnji COV&R konferenci obravnavali zelo različne teme. Obzorje aplikativnosti Girardove teorije postaja vedno širše, kar ne preseneča, če upoštevamo njeno antropološko izhodišče. To dokazuje, da ima Girardova teorija za sodobni svet zelo pomembno sporočilo, ki ne ostaja le na ravni teorije, ampak dobiva vedno večje praktične razsežnosti.

<sup>8</sup> Prim. A. Astell, *Maternal Compassion in the Thought of Rene Girard, Emil Fackenheim and Emanuel Levinas (conference paper)*, URL=[»http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003\\_Astell\\_paper.doc«](http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003_Astell_paper.doc) (24. 6. 2003).

<sup>9</sup> Prim. R. Brocke, *Mercy's Fire: Concern for the Victim (conference paper)*, URL=[»http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003\\_Brocke\\_Paper.doc«](http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003_Brocke_Paper.doc) (24. 6. 2003).



Vladimir Kos

## **Pripombe k članku Nadje Furlan, *Ženska v različnih religijah: položaj ženske v japonskih verstvih, v: BV 63 (2003), 127.***

Čeprav v prvem stavku beremo: »O japonskih verstvih pred budizmom je zelo malo znanega«, že tretji stavek trdi: »V zgodnjih japonskih verstvih so vse ženske, ne samo šamani, veljale za globoka duhovna bitja.« Problem je v izrazu »vse ženske«. Pod črto je naveden zgodovinski vir za to trditev; toda ne gre za 2. stol. po Kr., ampak za 3. stol. po Kr. Kaj vemo o tem dokumentu? »Da je Japonska postala ena sama dežela šele zgodovinsko pozno, potrjujejo anali kitajske dinastije Han. Beležijo namreč trgovino in diplomatske zveze z japonskimi otoki tja do leta 246 in omenjajo vrste lokalnih kraljev nad otoki. Kar zadeva japonsko pisanje 'zgodovino (Japonske)', ... si lahko prilastimo D. C. Holtomov zaključek<sup>1</sup>: '(Japonski knjigi) Kójiki in Nihóngi sta prepojeni s političnimi gibanji, ki so obvladovala čas njunega sestavljanja; to velja prav posebno za dinastično centralizacijo (t. i.) Taika Reforme (640-701), ki je politično poudarjala božji izvor cesarstva, upravnno pa se je naslanjala na kitajsko upravljanje.'<sup>2</sup> Isti avtor svari: Umevanje primitivnega Šinto je problematično, ker ni dosti zgodovinskih virov, a kar jih je, so bili izdani s čisto posebnim namenom.<sup>3</sup> Zgoraj omenjena kronika dinastije Han nosi naslov Wei-Chih. O njej ugotavlja Haruko Okano v nemško pisani razpravi: »Wei-Chih sicer poročajo Hímiko (šamanki-vladarici), toda Kójiki in Nihóngi o njej ničesar ne vesta. ... Še danes ni jasno, kdo je ta Himiko ... tudi dežela Jamatái (o kateri kronika govori v zvezi z Japonsko) je bila lahko tako otok Kjúshu kot tudi pokrajina Yámato.«<sup>4</sup> »Po Wei-Chih je bilo v tisti dobi na Japonskem razširjeno mnogoženstvo. Torej ni žena uživala od moža višji socialni položaj.«<sup>5</sup> Ista japonska avtorica zapiše tudi to: »Naj opomnim, da so v šintoističnem panteonu – če-

<sup>1</sup> D. C. Holtom, *The National Faith of Japan*, Kegan Paul, London 1938, 19.

<sup>2</sup> G. C. Ring, *Religion of the Far East. Their History to the Present Day*, The Bruce Publ. Co., Milwaukee 1950, 77 sl.

<sup>3</sup> G. C. Ring, *n. d.*, 81.

<sup>4</sup> H. K. Okano, *Die Stellung der Frau im Schinto. Eine religionsphänomenologische und soziologische Untersuchung* (inavguralna dis.), Rhein F. W. U., Bonn 1975, 264, op. 154.

<sup>5</sup> H. K. Okano, *n. d.*, 265, op. 155.

prav ljudje drugače menijo – božanstva tako moškega kot ženskega spola: v enakem številu ... Ena in ista funkcija božanstva je često izraz tako moškega kot ženskega božanstva.«<sup>6</sup> O vlogi japonske žene nasploh ugotavlja naslednje: »Žene, ki so v japonskem verskem življenju igrale izredno vlogo kot svečenice, vedeževalke, čaravnice, šamanke ipd., so se imenovalle Míko. Najprej so pisali to besedo s kitajskim ideogramom ..., ki pomeni 'božjega otroka'. ... Šele v 9. stoletju najdemo ob prvotnem ideogramu še enega, ki pomeni človeka, ki s plesom kliče božanstvo na zemljo. To se pravi, da je tak človek medij med božanstvom in človeštvom. A beseda Míko še danes ni pojmovno jasna; različni učenjaki jo različno tolmačijo. Po mojem lahko razločujemo tri kategorije: 1. Míko v službi hrama, 2. Míko izven službe v hramu; 3. Žene, podobne Míko ... Míko v službi hrama je bila prvotno glavna svečenica za hramove obrede, toda z reorganizacijo hramov na koncu 7. odnosno v začetku 8. stoletja po Kr. je polagoma stopila v ozadje, več ali manj vidno. Lahko pa je ostala pomočnica glavnemu svečeniku.«<sup>7</sup> »Ni mogoče ugotoviti, katera oblika Míko je izvirna.«<sup>8</sup> »Žene podobne Míko, že od zgodnje zgodovine (torej pred pojavom hramskega Šinto) pa do danes izvajajo velike verske obrede – na podlagi svoje karizmatične narave ... Večkrat primerjajo Míko s Šamanko, ker ju družijo 'tehnika ekstaze', v katero ju spravljajo z obsedenostjo ali božanstva ali duhovi ... Dosti učenjakov se peča s šamaizmom, toda njihovi pogledi nanj se razlikujejo. Zato ni mogoče reči, da je bil nekoč na Japonskem šamaizem doma ...«<sup>9</sup> »Japonske inačice z Míko: Ítako, Íchiko, lahko primerjamo s sorodnimi mongolskimi besedami Idogan, Itigan ...«<sup>10</sup> In še nekaj značilnega: Žena v znanih japonskih legendah nastopa le kot medij.«<sup>11</sup> »Še zmeraj ni nedvomno ugotovljeno, ali je bil starojaponski družinski sistem matriarhat.«<sup>12</sup> »Ali in kdaj in kako je bila ženska v starodavni japonski družbi odločilno središče vsega, tega trenutno ne moremo znanstveno rešiti.«<sup>13</sup> »Ustanovitelji novih verskih sekt so često ženske, ki so podobne karizmatičnim voditeljicam v pra-Šinto, in sicer po tem, kako občujejo z božanstvom. Jasno se to vidi pri ... Nakayama Miki (+1887), ... Deguchi Nao (+ 1918), ... Kitamura Sayo, .. Kotani Kimi, ... Naganuma Masa ... Po svojem sinkretizmu so te vere na zunaj nekaj novega, v svojem bistvu pa so dejansko tesno povezane s tradicijo in o s svojimi magičnimi sestavinami in s tem,

<sup>6</sup> H. K. Okano, *n. d.*, 293.

<sup>7</sup> H. K. Okano, *n. d.*, 22 sl.

<sup>8</sup> H. K. Okano, *n. d.*, 24.

<sup>9</sup> H. K. Okano, *n. d.*, 24-25.247.

<sup>10</sup> H. K. Okano, *n. d.*, 248.

<sup>11</sup> H. K. Okano, *n. d.*, 31.

<sup>12</sup> H. K. Okano, *n. d.*, 46.

<sup>13</sup> H. K. Okano, *n. d.*, 52 sl.

da se sklicujejo na avtoriteto v smislu klasičnega verovanja (v božanstva).«<sup>14</sup> In tudi to je zanimivo, da se že danes »srečujemo v japonskem ljudskem verovanju z različnimi demoni po imenu Ōni in Yōkai. Ōni je ponavadi modkega spola, vendar so Yōmotsu Shōkome, ki služijo boginji Izanami v cesarstvu smrti – ženskega spola. ...Tudi demon Yūkiōna je ženskega spola in v snegu ponoči ubija popotnike ... Japonska boginja predstavlja analogno vse, kar označuje žensko, se pravi deklice, devico, ženo, dostojanstveno gospo, starko, služabnico, ali pa vladarico.«<sup>15</sup> Po vsem tem se mi zdi pretirano trditi, da so v zgodnjih japonskih verstvih vse ženske veljale za globoka duhovna bitja.

Tudi izraz »zgodnja japonska verstva« kličejo po obrazložitvi. Kot nedvomno zgodnejaponsko verstvo nam je znan šintoizem. Za šintoistični panteon je značilno, da so ga »nenehoma bogatila pobožanstvenja ljudi. Pobožanstvena bitja lahko delimo v štiri različne skupine: 1.) vsi umrli; 2.) karizmatično obdarjeni cesarji in cesarice, heroji in učenjaki; 3.) nesrečno umrli; 4.) karizmatične device, ki so po mistični združitvi s kakšnim božanstvom postale matere božjih otrok.«<sup>16</sup> Ta panteon so lahko bogatila tudi ljudstva ki so se bila priselila na Japonsko ali pa so tu bivala od vsega začetka, a tozadevnih virov ni. S hipotezo, da je t. i. japonsko verovanje že pod vplivom konfucianizma ali budizma, si tu ne moremo pomagati. »Budizem in konfucianizem sta sicer kot sistema na višji stopnji kot šintoizem, toda slednjega nista mogla izriniti s položaja narodne vere. Etos moderne Japonske se zdi na videz predanost zahodnjaškemu materialnemu napredku, v resnici pa je to šintoizem višje stopnje.«<sup>17</sup> »Dejstvo, da je Šinto vera, ki harmonizira vsako drugo vero, ne da bi slednji odvzel njeno enkratnost, lahko razumemo tako, da je Šinto lahko gonilna sila za harmonijo med seboj si nasprotujočih in pritisk izvajajočih različnih verskih prepričanj Japoncev. Zdi se verjetno, da bo Šinto tako vplival tudi na prihodnost.«<sup>18</sup>

Tudi naslednja trditev je dvomljiva: »Danes obstaja na Japonskem preko sto novih sekt, katerih ustanovitelji so povečini ženske.« Že sama trditev »nova (sekta)« je dvomljiva. Po japonskem Ministrstvu za kulturo razlikujemo danes Šinto »v štirih glavnih oblikah: cesarski šinto Kōshitsu shinto; hramski šinto Jinja shinto; sektaški šinto Kyōha shinto in ljudski šinto Mōkashinto.«<sup>19</sup> »Sektaški šinto se nanaša na trinajst

<sup>14</sup> H. K. Okano, *n. d.*, 92.

<sup>15</sup> H. K. Okano, *n. d.*, 232 sl.

<sup>16</sup> H. K. Okano, *n. d.*, 234.

<sup>17</sup> G. C. Ring, *n. d.*, 81.

<sup>18</sup> *An Outline of Shinto Teachings. Compiled by Shinto Committee for the IX<sup>th</sup> International Congress for the History of Religions*, Jinja Honcho, Kokugakuin U., Tokyo 1958, 6.

<sup>19</sup> *Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs*, Kondasha Internat. Tokyo and Palo Alto 1972, 29.

verskih skupin, ki nastopajo v zadnjih letih dobe Edo in v zgodnjih letih dobe Meiji ... z izjemo Taikyō Shinto so vse ustanovljene po karizmatičnih osebnostih ... Te sekte temeljijo na globinskih strukturah poljedelskih občestev.«<sup>20</sup> Sektaški Šinto lahko delimo v tradicionalne sekte, sekte – častilke gora in sekte, ki se sklicujejo na razodetje.«<sup>21</sup>

Na straneh 174-178 omenjenega dela se vrstijo tradicionalne sekte s svojimi ustanovitelji, ki so vsi moški: Sēnge Takatōmi, Nīta Kunitēru, Hirajāma Shosai, Yoshimūra Masamōchi, Sāno Tsumēhiko. Sekta Taikyō Shinto je brez formalnega ustanovitelja.

Od strani 178-181 se vrstijo sekte – častilke gora s tremi ustanovitelji, ki so vsi moški: Shimoyāma Ōsuke, Shīnshino Nākaba in Hase-negāwa Kākugyo.

Od str. 182-190 so razvrščene sekte, ki temeljijo na razodetju. K tej skupini prišteva Ministrstvo še 29 skupin na str. 230, ki izjavljajo, da je njihovo poslanstvo splošno človečanske narave; iz te skupine Ministrstvo imenoma navaja 7 sekt, ki vsaka šteje nad 200.000 pripadnikov. V tako razvrščeni tabeli je moških ustanoviteljev 13 oziroma 18, če prištejemo ustanovitelje sekt, ki kot takšni veljajo skupaj s svojimi ženami odnosno sorodnicami. Imena moških ustanoviteljev so: Kurōzumi Munetāda, Kāwate Būnjirō, Inōue Masakāne, Nākano Yonōsuke, Ōgura Ryogen, Kūbo Kākutarō, Tanigūchi Masahāru, Okāda Mōkichi, Kānada Tokumītsu, Miki Tokūchika, Fukāda Īchi, Rikihīsa Tātsusaburo in Rikihisa Tātsusai. Ustanovitelji skupno z ženami ali sorodnicami so: Onishi Aījiro, Okāno Shodo, Itō Sh?njō, Kot?ni Yasukīchi in Nīwano Nīkkyo. Imena samostojnih ustanoviteljic sekt so: Déguchi Nāo, Nakayāma Miki in Kitamūra Sāyo. Ustanoviteljice skupaj s svojimi možmi odnosno sorodniki so: Okāno Kīmiko, Īto Yāshi, Kotīni Kūmi in Naganoma Myōkō.

Po tej statistiki so moški kot ustanovitelji novih sekt v večini. Zakaj ministrstvo ne navaja podrobno še ostalih 22 novih sekt? Poročilo pravi, da je prenekatera že prenehala obstajati, druge med njimi pa so tako maloštevilne, da jih Ministrstvo trenutno ne jemlje resno.

»Še vedno pa je prisotno prepričanje, da je ženska nečista ...« Čez tri leta bo 50 let, kar živim na Japonskem, v tesnem stiku tudi z navadnimi ljudmi, pa še nisem nikdar slišal od kakšnega japonskega moškega, da je ženska nekaj nečistega. Morda pa je bilo drugače v zgodnji zgodovini Japonske? Na vprašanje odgovarja zgoraj navedena Haruko Okano: »Da predstavlja ženska nekaj nečistega, ni še jasno izrečeno v zgodovinskih virih Kōjiki, Nihōngi in drugod. Pozneje pa o tej nečistosti izrecno pišejo.«<sup>22</sup> Toda »pozneje« pomeni japonski šintoizem zmeraj bolj pod

<sup>20</sup> *Japanese Religion*, 30 sl.

<sup>21</sup> *Japanese Religion*, 174 .

<sup>22</sup> H. K. Okano, *n. d.*, 269.

vplivom konfucianizma in budizma. Vendar v kolikor poznam slednja, nisem nikjer zasledil trditve o nečistosti ženske. Tudi beseda »nečistost« je problematična: je to fizična ali moralna nečistost ali oboje?

Naj na koncu dodam še nekaj o boginji Amaterasu. »Če bi se bolj osredotočili na (t. i. obred) Dáioo-sái, bi se nam razblinila marsikatera napačna predstava o (Šinto) verstvu, ki jo vsebuje kar precej pisanja zahodnjakov. Čudno, da ta obred (»slovesnega zauživanja hrane«) tako malo poznajo.«<sup>23</sup> Zgodnjejaponski dokument »Yógoto priča, da je starodavna Japonska verovala v cesarjev izvor iz lune, ne sonca.«<sup>24</sup> »Dáio-sái sploh ne omenja Amaterasu ... Dvorni obred (ustoličenja) pravzaprav ni pod vplivom Amaterasu kot sončnega božanstva.«<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> R. S. Ellwood, *The Feast of Kingship. Accession Ceremonies in Ancient Japan*, Sophia U., Tokyo 1973, 153.

<sup>24</sup> R. S. Ellwood, *n. d.*, 60.

<sup>25</sup> R. S. Ellwood, *n. d.*, 65 sl.



Ahmed Pašić, *Islam in muslimani v Sloveniji*, Emanet, Sarajevo, 2002, ISBN 117610240.

Delo *Islam in muslimani v Sloveniji* je spisal Ahmed Pašić, diplomirani komunikolog. Študiral je na ljubljanski FDV in, kot je razvidno iz Predgovora je tudi musliman. Knjiga tako obeta, da bo po eni strani strokovna, po drugi strani pa angažirana in bo podala pogled na islam tudi od znotraj. In prav to je po mojem prepričanju glavna kvaliteta Pašičevega dela. V uvodnem poglavju avtor zapiše: »Namen knjige ni analiza razvoja dogodkov s stališča zgodovine, ampak poskus prikazati islam in muslimane slovenski javnosti na drugačen, enostaven in praktičen način« (17). V tem smislu ima delo tudi apologetično, obrambno razsežnost, kar je povsem sprejemljivo, še zlasti, ker je ta namera napovedana in ker je povedana v zgodovinskem, družbenem in kulturnem okolju, ki iz različnih razlogov nima ravno rožnate podobe o islamu.

Delo ima štiri poglavja, z zaključkom ter literaturo in viri in je obogateno s fotografijami. Vsebuje tudi recenzijo mag. Nedžada Grabusa s Fakultete za islamske znanosti v Sarajevu. Ta med drugim poudari pomen Pašičevega dela za sožitje: »Zdi se mi, da bo to delo v času, ko se vse več govori o spopadu civilizacij, vsaj malo pripomoglo k ureditvi skupne, univerzalne vrednosti za vse ljudi. Upam, da bo knjiga prav tako dober izvor tistim, ki imajo predsod-

ke o islamu in bi se tako lahko s pogledom muslimana srečali z določenimi temami, ki se najpogostje napačno interpretirajo in uporabljajo v propagandne namene« (192).

Drugo poglavje predstavi islam, in to najprej zgodovinsko, od njegovih začetkov, prek prvih štirih kalifov, nadaljnjega širjenja vse do danes, ko se na Zahodu srečuje z laično ali sekularno miselnostjo in strukturami. Temu sledi podrobna predstavitev petih stebrov islama (*rukni*) in temeljev vere (*iman*). Poglavje sklene oris Korana in Mohamedov življenjepis.

Kljub avtorjevim naporom pa si pozoren bralec v tem poglavju kakor tudi v vsej knjigi ne pride na jasno, kaj vse obsega pojem islama, oz. kaj je v njem religijska vera in praksa, kaj pa civilizacijski sistem. Večkrat najdemo podobno misel: »Pojem islama je zelo splošen, saj islam ne predstavlja samo religije, ampak celovit način življenja za skoraj tretjino svetovnega prebivalstva. Je celota, ki hkrati vključuje vero, ekonomijo, politiko, pravo, izobraževanje, družbo itd. Vse skupaj se združi v islamski državi imenovali hilafet (kalifat), ki je bil uničen leta 1924 v Turčiji s strani Kemala Atatürka« (18). Je sploh mogoče ločiti oz. priznati določeno samostojnost teh različnih vidikov islama, ali pa se tako prepletajo, da bi se porušila celota, če bi podobno osamosvojili posamezna področja, kot jih je zahodna civilizacija? Če prav razumem avtorja, se nagiba k mnenju, da to ni mogoče. »Ločiti vero od politike je

dejstvo, ki ga skuša sodobna Evropa ohraniti. V islamu je stvar drugačna. V islamu se sekularizacija še ni zgodila. Edina poskusa sta se zgodila v Turčiji in v Libanonu; v Turčiji imajo zaradi tega velike težave, položaj v Libanonu pa je zelo specifičen, saj v tej državi živijo skupaj muslimani (suniti), šiiti in kristjani. Islam je skupek vere in politike, ekonomije in kulture, družbe in vojske. Islamska država obstaja na teh temeljih« (28). Čeprav nekateri zahodni avtorji (B. Etienne, O. Roy, A. Meddeb idr.) mislijo prav nasprotno, stoji Pašić na večinskem (muslimanskem) stališču. V zvezi z Mohamedovo džamijo v Medini Pašić zapiše: »Prva stvar, ki jo je naredil ob prihodu v Medino, je bila gradnja mošeje (džamije), ki ni bila le prostor za molitev. Bila je tudi šola, prostor, kjer so se zbirala različna plemena in reševala medsebojne probleme, ter posvetovalnica« (46).

To celovitost in prepletenost posameznih vidikov islama vidimo tudi, ko avtor govori o temeljih islama in vere: »Temelji islama (erkam) so splošni temelji in obsegajo vse aspekte življenja. Kdor ne veruje v ta načela, ne more biti musliman« (29). »Temelji vere so del temeljev islama« (37). Pri temeljih vere pa bi rad opozoril še na, recimo temu, teološko vprašanje. Že ko govori o pojavu islama, avtor pravi: »Islam se je obnovil in ponovno pojavil v 7. stoletju našega štetja, in sicer na ozemlju današnje Savdske Arabije« (19). Nepoučen bralec se bo gotovo

vprašal, ali je obstajal islam že pred 7. stoletjem po Kr. Po islamskem nauku se je Bog razodel že prej judom in kristjanom, a so oboji zmaličili razodetje, zato se je še enkrat in zadnjič razodel Arabcem prek Mohameda. Gre pa vedno za isto razodetje in isto vero: islam. Po tem razodetju je Bog en sam in je povsem kompakten. »Islam kot tak ne pozna posredništva, trojstva ...« (30). To pomeni, da med ljudmi in Bogom ni nobene Srednika-Odrešenika, torej Jezus ne more biti pravi Bog in pravi človek, ampak je le človek, in potemtakem tudi Bog ni Sveta Trojica, troje čistih odnosov, marveč le kompaktna enota. V pojmovanju Boga se muslimani in kristjani tako močno razlikujemo, da moremo le priznati svojo različnost in se zavedati, da je ni moč ukiniti.

Tretje poglavje obravnava zgodovino islama in muslimanov v Sloveniji, začne pa s širšimi južnoslovanskim prostorom. V prvih podglavjih avtor nekoliko hitro in nekritično postavi Slovence na Balkan in potopi v južnoslovanski, celo slovanski svet. »Balkan je bil skupaj z Bosno in Hercegovino kot centralnim področjem že od nekdaj povezan z islamskimi deželami, zlasti z Bližnjim Vzhodom. K temu področju je bil usmerjen naravno, politično in ekonomsko in obratno« (49). Takšnemu otomanskemu pogledu ne bi ugovarjali le Slovenci, ampak verjetno tudi Hrvati in še zlasti Srbi. Tudi se Slovencev prav nič ne tiče prvi poskus islamizacije Slovanov leta 896, ko so musliman-

ski misijonarji dvorili knezu Vladimirju v Kijevu (prim. 53), saj smo takrat že bili v »evropskih povezavah« in kristjani.

V nadaljevanju avtor predstavi »slovensko ozemlje in islam v letih 1408-1878.« To so časi turških vpadov, ki »so zagotovo eno najbolj mračnih obdobj v slovenski zgodovini,« (59) ugotavlja Pašić. Branje je nadvse zanimivo in - kot laik menim - zgodovinsko točno. Vprašljivo se mi zdi le preveliko ločevanje med temi vpadi in vero: »Ti vpadi so imeli z vero zelo malo stičnih točk« (59). Težko je reči, da ni bil namen poleg širjenja otomanskega cesarstva razširiti tudi islam, če je v islamu vse povezano, kot je bilo že rečeno. Poleg tega pa imamo primere, ki kažejo na izrazito verska protikršćanska dejanja. F. Maglaj npr. poroča, kako so Turki, potem ko so požgali Laško, oskrunili cerkev Marije Snežne na Svetini. »Kljub junaški obrambi prodrejo Turki skozi močna vrata v cerkev, kjer je pošiljalo ubogo ljudstvo goreče molitve proti nebu. Sam turški poveljnik zajaše k oltarju, s katerega je pustil zobati svojemu konju oves.« Oltar, ki simbolizira Kristusa in na katerem se daruje On sam za vse v odpuščanju grehov, kot verujejo katoličani, je turški poveljnik spremenil v jasli za hrano konjem. Težko je trditi, da ni vedel, kaj dela! B. Kolar, ki navaja F. Maglaja doda: »V Topografiji, ki jo je za laško nadžupnijo pripravil župnik Janez Krstnik Gajšnik, je zapisano, da je morala biti cerkev na Svetini ponovno po-

svečena na nedeljo pred praznikom sv. Jakoba, ker so jo turški vojaki v letu 1487 onečastili.«<sup>1</sup>

V tem zgodovinskem poglavju še zvemo zanimivo zgodbo, kako so Turjaški financirali gradnjo znamenite mošeje Ferhadije v Banjaluki, pa o črncu v škofjeloškem grbu; kaj so zapisali o muslimanih Trubar, Dalmatin, Prešeren, Aškerc, Jurčič; tu je še Miklova Zala in Ivana Kobilica. Govor je še o islamu pri nas od berlinskega kongresa do konca prve svetovne vojne (1878-1918) z mošejo v Logu pod Mangrtom. Ta zanimiv zgodovinski oris se konča s prikazom prihoda muslimanov v Slovenijo v času komunistične Jugoslavije.

V četrtem poglavju je govor o statusu muslimanov v RS. Potem ko avtor na kratko predstavi Islamsko skupnost pri nas in problem gradnje mošeje, posveti večji del tega poglavja odnosu slovenskih medijev do islama kot vere. Tu zvemo, da pojmuje islam kot vero v okviru tega, kar je predstavil kot »temelje islama in vere« v drugem poglavju (115). V medijih zasledi sedem kategorij predsodkov: »1. globalni strah pred islamom in 'islamskim fundamentalizmom'; 2. širjenje vere z ognjem in mečem ter podpiranje terorizma; 3. zmešnjava z izrazom musliman in 'mohamedanec'; 4. status Isaa a. s. in Muhammeda a. s.; 5. zatiranje žensk; 6. gradnja džamije v Ljubljani; 7. sekte in islam« (123-124).

Te analize so zanimive in poučne, vredne pozornega branja, ob enem pa bi zaslužile še dodatna

vprašanja in pojasnila. Naj se ustavim le pri razlikovanju med sekto in islamom. Kakor druga svetovna verstva je tudi islam galaksija in kot takšno jo obravnavajo veroslovcvi, ki ne razlikujejo med pravo in krivo vero. Naš avtor se tu odločno postavi na sunitsko stališče, da je le sunizem pravi islam, vse drugo so sekte. »Islam je vera, ki ima osnovo v Kur'anu in Sunni. Mnoge sekte imajo osnovo le v Kur'anu ali Sunni, ali pa še tega ne. Kot take so pomanjkljive in jih ne smemo označiti kot islamske« (140). S sunitskega zornega kota je mogoče očitati novinarjem, ki poročajo npr. o šiitskem nasilju ali revoluciji, da nasilje napačno pripisujejo muslimanom. Toda novinarji laičnih medijev ne sprejemajo sunitskih kriterijev (niti ne vedo zanje!), ampak religiološke, po katerih sodi šiizem v islamsko galaksijo. Ta primer kaže, da nima islam težav le pri komuniciranju navzen, ampak tudi navznoter, v lastnih vrstah. Nekak islamski »ekumenizem« bi muslimanom povečal verodostojnost glede pripravljenosti za dialog z drugoverci.

To poglavje si še zastavi vprašanje, »zakaj slovenski mediji o islamu pišejo na takšen način« in ga konča s podpoglavjem »Primerjava dogodkov po napadu v Oklahomi leta 1995 in napadih 11. septembra 2001« (180). Bralec bo tu izvedel marsikaj o komunikologiji in analizah, ki kažejo na položaj islama v zahodnih medijih. Te strani so nastale v okviru diplomskega dela in so zanimive za

človeka, ki se prvič srečuje s komunikologijo. Sam bi pa rad videl, če bi avtor za to knjigo vključil v te analize več slovenskih avtorjev in naredil še dodatno primerjavo, kako isti mediji obravnavajo po eni strani npr. njej številčno primerljivo Srbsko pravoslavno Cerkev, po drugi strani pa večinsko katoliško Cerkev. V tem primeru bi ugotovil vsaj dvojje. Da je odnos slovenskih medijev do muslimanov veliko bolj prizanesljiv kot zahodni in da je kritična in predvsem ideološka ost (kulturni boj) medijev naperjena proti katoliški Cerkvi, kar je bilo več kot enkrat temeljito strokovno analizirano.<sup>2</sup> Avtor ima še kako prav, ko pravi za Normanom Faircloughom, da so mediji »del globalnega sistema in niso neodvisni« (122). Panike med slovensko politično in kulturno retencijsko elito pa ne povzroča islam, marveč katoliška Cerkev. Zato mediji, prenosniki te panike na množice, obdelujejo Cerkev in ne islama. Ta v zaznavah retencijske elite zanjo še dolgo ne bo nevaren, zato ga bo še naprej obravnavala pravno in administrativno, kakor sicer poskuša tudi Cerkev, kadar je nima v medijski obdelavi. Nenazadnje to ugotavlja tudi Pašić: »Poročanje o muslimanih v Sloveniji je marginalnega pomena« (186).

Zadnja, a zelo pomembna so vprašanja v zvezi s slovenščino. Imel sem priložnost, da sem avtorju osebno omenil slab jezik v knjigi. S temeljitim lektoriranjem bi ta zanimiva knjiga samo pridobila na privlačnosti in če bo izšla v drugi

izdaji, naj ne gre mimo lektorja. Poglejmo: »Odgovor papeža Nikolaja I. implicira na delovanje muslimanskih misijonarjev v južno-slovanskih deželah v prvi polovici 9. stoletja« (54). »Petkrat na dan se molijo tudi muslimani« (57). »Oljna gora« (99) je Oljska gora. Drugo pomembno vprašanje pa je versko izrazje. V slovenščini pravimo: Koran, ne Kur'an, Jezus ne Isaa, Alah, ne Allah, Mohamed, ne Muhammed, Mojzes ne Musa itd. Ustrezno bo potrebno odgovoriti tudi na vprašanje, kako se bodo pisali islamski izrazi, ki jih doslej v našem jeziku ni. Bo: šarija ali šerija, tavid ali tewhid, Abu Bekr ali Ebu Bekr ... Vodstvo Islamske skupnosti bo napravilo sebi in našemu jeziku uslugo, če bo verske izraze slovenilo in se bo pri tem posvetovalo z dobrimi slavisti. Upam, da se tega vprašanja zavedajo tudi pri prevajanju Korana, ki bo kot prvi prevod zagotovo postavil dolgoročne standarde v islamskem izrazoslovju in tako naredil jezik Korana domač ali tuj in s tem privlačen ali odbijajoč.

Drago K. Ocvirk

<sup>1</sup> B. Kolar, *Pod varstvom Marije Snežne in svetega Lovrenca. Ob 600-letnici prve omembe kraja sv. Lovrenc in Svetina*, Župnijski urad Sv. Lovrenc nad Štorami, Štore, 2003, 81.

<sup>2</sup> Nazadnje je takšne analize objavila revija *Dignitas, Medijska konstrukcija slovenske realnosti*, 13-14.

Bruno Etienne, *Islam, les questions qui fâchent*, Bayard, Pariz, 2003, 177, ISBN 2-227-47090-9

Bruno Etienne vodi *Observateur du religieux* na Institutu za politične študije v Aix-en-Provence. Njegovo raziskovanje obsega religijski pojav v Franciji v povezavi s širšo družbo in politiko. Napisal je največ študij v zvezi z islamom v Franciji, njegova bogata bibliografija pa obsega tudi dela, v katerih obravnava budizem in sekte. Prav to dvoje je skupaj z islamom najbolj viden in vroč del religijske navzočnosti v Franciji.

Delo *Islam, vprašanja, ki spravljajo v slabo voljo*, izdala ga je katoliška založba Bayard, želi osvetliti nekaj vprašanj, ki se v zadnjem času pojavljajo v zvezi z islamom in temeljijo v glavnem na nezavednih predsodkih. Čeprav ima delo tudi pedagoški namen, je zastavljeno temeljito in zahteva od bralca precejšnje predznanje. Delo je sestavljeno iz Uvoda, štirih poglavij in Sklepa. V Dodatku sledijo najprej koranski citati o džihadu, nato mali leksikon, ki je zelo koristen za ne preveč uvedenega bralca. Sledi še mala kronologija islama in nazadnje še pomembnejša dela, ki so na to témo izšla v zadnjem času.

Islam je v Uvodu postavljen v širši evropski in svetovni kontekst zadnjih 30-tih let. Po koncu kolonialne dobe se muslimani napotijo v nekdanje kolonialne prestolnice s trebuhom za kruhom, tam ostanejo in zahtevajo manjšinske pravice.

Končana je tudi hladna vojna, v spominu je še zalivska vojna, odprto ostaja palestinsko vprašanje, tu je islamistični domači in mednarodni terorizem. Negativna podoba islama v Franciji in širše v Evropi se je izoblikovala v tem svetovnem kontekstu, zgodovinsko gledano pa se oblikuje vse od križarskih pohodov dalje. Legitimnost islama so porušili trije dogodki: afera Rudhie, vprašanje položaja žensk (simbol tega vprašanja je obvezna nošnja rute) in 11. september 2001. Na islam zato ne moremo gledati le kot na religijo v zahodnem pomenu besede, marveč kot na izjemno kompleksen civilizacijski, kulturni in religijski sistem. Etienne ga zato obravnava s treh vidikov: 1. Kaj o njem pravijo temeljna besedila; 2. Kaj je razvila poznejša zakonodaja v soočanju z resničnostjo; 3. Kaj dejansko počnejo muslimani danes tu in drugod. Tako zastavljena problematika je osvetljena v štirih poglavjih.

Prvo poglavje - *Islam in religija/ e* - predstavi pestrost islama, njegovo arabsko zakoreninjenost in različnost razlaganja Korana. Kaj je pravzaprav vera ali religija v tem sistemu? Ta ni lahko določljiva in je predvsem določena praksa, ne pa razmišljanje. Središče religije je vera v enega Boga, ki je določil Mohameda za svojega poslanca: en Bog, ena sama nedeljena islamska skupnost (*uma*). Musliman je dolžan izpolnjevati »pet stebrov« in se držati 70-tih predpisov. »Ni mogoče zanikati, da je 'trdo jedro' islamske vere tudi v

moči zakona. Predpisi so zadnja instanca, na katero se lahko človek sklicuje. To ustvarja kulturo pokorščine, celo podrejenosti. (...) Islam se predstavlja kot razodeta resnica enkrat za vselej! To daje izjemno moč muslimanski veri« (42). V razmerju do drugih verstev se ima islam za superiornega, kot zadnje in dokončno božje razodetje.

Drugo poglavje obravnava odnos med islamom in zgodovino. Islam je zgodovinska religija, vendar se postavlja na večnostno raven, tako da je njegovo razmerje do dogodkov zelo zapleteno. Če judje in kristjani danes brez težav sprejemajo zgodovinsko kritiko in druge kritike svojih svetih knjig, jo islam zaenkrat odločno zavrača. V svojih prvih treh stoletjih je bil islam odprt za novo in za kritiko, v 10. in 11. stoletju po Kr. pa se je zaprl in okostenel. »Ščasoma je sholastika zamenjala razmišljanje: teologi so se odtlej zadovoljili s suženjskim posnemanjem, sledenjem (*taqlid*). Ponavljali so stare razprave, kot da bi imele magično moč. Muslimani imenujejo ta prelom 'zaprtje vrat *idžtihada*', t. j. osebne napore pri razlaganju« (64). Ta vrata poskušajo spet odpreti nekateri islamski misleci v Evropi, npr. Souheib Bencheikh, Tariq Ramadan, Abdelwahab Meddeb, vendar jih zaenkrat drugi ne sprejemajo.

Gotovo je danes najbolj pereče vprašanje odnosa med islamom in politiko. O tem govori Etienne v tretjem poglavju, kjer dokazuje, da je tudi v islamu mogoče ločeva-

ti med verskim in političnim in da je islam kot vera sposoben živeti v laični državi. Ni edini avtor, ki zagovarja tezo, da je v islamu prav vera ves čas vse od Omajadov (661) dalje podrejena politiki in ne obratno. »Imam, razen v šiizmu, je samo voditelj molitve in se ni vmešal v politiko, ne da bi bil deležen jeze oblastnikov. Najbolj znameniti mislec, na katerega se sklicujejo islamisti, Ibn Taymiyya, je prav zato preždel polovico svojega življenja v zaporu« (77-78).

Islam ne ločuje med zasebnim in javnim, tako da bi v prvem veljala šarija, v drugem pa državno pravo. »Islamsko pravo intervenira včasih prav dramatično le v družinskih zadevah, pri položaju ženske in otroka, rodnosti, bioetiki. Toda tudi tu so velike razlike med državami in glede na konkretne okoliščine. Danes zelo malo držav aplicira klasične kazni zaradi prestopanja meja (*al-hudud*) v kazenskem pravu, kot so sekanje rok tatovom (V, 38) in kamenjanje prešuštnic ...« (71). Islam vsaj v večinski sunitiski izvedbi nima vrhovne verske avtoritete, ki bi mogla pretendirati na duhovno oblast in jo postavljati nad svetno. »Gotovo, obstajajo 'možje religije', ulemi, fukahi, muftiji, talibani, imami, mujezini, šiuhi itd. Vendar so relativno samostojni v tem smislu, da niso odvisni od kakšne osrednje oblasti, razen pri šiitih, kjer je hierarhija bolj trdno postavljena« (74).

Etienne se zaveda, da so zadeve, ki smo jih pravkar omenili, bolj teoretične kot praktične. Danes

prevladuje namreč v praksi politizacija islama, islamizem, ki ima islam v svoji verski razsežnosti za podlago vsega družbeno-političnega delovanja. Takšno branje islama seveda ni edino možno, je pa danes najbolj glasno in tudi najbolj razširjeno. »Sodobni islamizem je nastal iz naslednje teoretične postavke: 'Transcendentalni red stvari je: religija, svet, politična oblast; religija (*din*) ima premoč nad posvetnim svetom (*dunja*) in vrsta politične oblasti (*davlat*) je drugotna'« (79). Toda islamizem ni edino možno branje islama in tudi ne izhaja neogibno iz njega, tako »kot dež iz oblaka« (87-88 in 112). Etienne polemizira ob tem vprašanju s tistimi evropskimi analitiki, ki so nasprotnega mnenja in ne upoštevajo dovolj zgodovinske in sociološke perspektive.

Kljub vsemu pa dejstva prisilijo B. Etienna, da v zadnjem poglavju *Islam in modernost* vendarle prizna, kako je sodobna politizacija islama dejstvo, ki ga ni moč utajiti. Med razlogi, ki so privedli do te politizacije, našteva: nacionalizacijo verskega premoženja v številnih arabskih deželah, sekularizacijo, ukinitvev šarije in uvajanje državne (človeške) zakonodaje, dostop do tujih televizijskih kanalov (satelitsko anteno, krožnik, imenujejo 'paradiabolična' namesto parabolična) in inteligenco, ki je sprejela te in druge »novotarije«. »Pojav političnega islama se da v veliki meri razložiti z vdorom evropskega in tehnološkega Zahoda na Bližnji in Srednji vzhod in s

kolonizacijo nekaterih arabskih dežel. Muslimanski kler se je na to situacijo odzval najprej negativno. Drugi arabski intelektualci in preprosti muslimani pa so hitro uvideli, da jim lahko tuje moderne pridobitne tudi koristijo. Razprava in boj o tem še vedno poteka« (114-115).

V zvezi z nasiljem naš avtor meni, da je po eni strani bistvena sestavina islama, kolikor je islam večna resnica, ki jo treba povsod razširiti, po drugi strani pa ne sodi vanj, ker je Mohamed vedno dajal prednost dogovarjanju pred spopadanjem. Razkorak med idealom in resničnostjo je velik tudi pri ženskem vprašanju. Sploh ko gre za vprašanje odnosov med islamom in modernostjo, nam Etienne ne da zadovoljivega in prepričljivega odgovora. Ko po eni strani zavrača substancialni pogled na islam, mu sam podlega, ko hoče islam oprati krivde za nasilje ali zapostavljanje žensk, češ da v Koranu in Suni ni tako. Islam postavlja Evropo pred nove izzive, a je pred nji tudi islam sam. Med drugim se bo moral odpovedati klasični teoriji delitve sveta, po kateri je islamski svet »hiša miru in podvrženosti« (*dar al-islam*), ki jo obdajajo (možni) sovražniki. V prvem krogu so »dežele sprave ali pregovorov« (*dar al-suhl*), še dalje pa je »svet vojne« (*dar al-habr*). Se bo v novih okoliščinah uveljavil nov pogled na neislamski svet, kjer so muslimani manjšina? Tariq Ramadan si je pri katoličanih sposodil pojem »hiša pričevanja« (*dar al-*

*šahada*), kar pomeni, da manjšinska skupnost živi versko-etično tako zgledno, da se drugi začenjajo zanimati zanjo in stopati vanjo (prim. 138).

Sklep knjige z naslovom *Islam na Zahodu* je, da so Arabci in z njimi islam doma na Zahodu, če drži Levinasova misel, da je Zahod »Biblija in Grki«. Islam namreč povzema oz. reinterpreterira Biblijo, Arabci pa so prevedli grške filozofe in jih prinesli v krščanski svet. »Za vsako ceno je treba prenehati postavljati Zahod in islam drugega proti drugemu: imata namreč skupne vire in njuni usodi sta povezani. V tem smislu so Arabci zahodnjaki, kajti njihov miselni sistem je grško-bibličen. Muslimani so dobro razumeli kapitalistični sistem v nekakšni islamski 'protestantski etiki', kar dokazuje njihovo upravljanje naftne rente! (...) Osebnostno mislim, da Zahod ni v vojni proti islamu, ampak proti stranpotem tistih, ki s petrodolarji izkoriščajo ljudstva, pri tem pa se odvajajo v islamske vrednote, predstavljene v duhu neo-fundamentalistov. (...) Priče smo vedno trdnejši zavezi med amerškimi in savdskimi puritanci« (142-143). Vodilno misel tega dela ponovi avtor še čisto na koncu: »Ne bi se smelo zgoditi, da bi bil sam islam, brez konkretnih muslimanov, razglasili za glavnega sovražnika in zlo. In to zato, ker so milijoni muslimanov človeška bitja, ki so tako kakor mi sami v sebi polni nasprotij« (148).

Delo *Islam, vprašanja, ki sprašujejo v slabo voljo*, je koristno štu-

dijsko branje za vsakogar, ki hoče kaj razumeti v zvezi s težavami, ki jih ima islam sam s seboj in z Zahodom. Bruno Etienne je nekoliko bolj šibek predvsem v teoloških, čisto verskih vprašanjih, ko npr. primerja tri monoteistične religije: judovstvo, krščanstvo in islam. Pusti se zapeljati skupnemu imenovalcu: monoteizmu in zato prezre, po mojem prepričanju, bistvene poteze judovsko-krščanskega Boga. Če že govorimo o monoteizmu, ko gre za judovsko-krščanskega Boga, potem ga moramo nujno opredeliti kot relacijski, odnosni monoteizem, kar pa islam gotovo ni in to izrecno zavrača. Medtem ko je odnosnost »temelj« krščansko-judovskega Boga, pa je islamski Bog monoliten, enoten, neodnosen (tavhid!). Na teološki ravni so to pomembne razlike, ki imajo tudi praktične, antropološke, sociološke in politološke razsežnosti. Tu je Etienne prevzel islamski doktrinalni pogled, po katerem islam sam preprosto še enkrat poda prvotno razodetje, ki sta ga judovstvo in krščanstvo zmaličila. Zato tudi ta dva nista bila v začetku, dokler se nista spridila, nič drugega kot islam, in tudi Bog je vedno isti, islamski Bog. Mislim, da si bomo morali onstran nekega dobrikavega ekumenizma priznati, da se judovsko-krščanska podoba Boga in islamska bistveno razlikujeta in da ni to nič narobe. Naučiti se bomo morali živeti tudi s to razliko, ne pa poskušati drugega za vsako ceno zreducirati na sebe v

smislu: drugi so »anonimni kristjani« ali drugi so »anonimni muslimani«.

Drago K. Ocvirk

Holderegger Adrian - Wills Jean-Pierre (ur.), *Intedisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*, slavnostni zbornik ob 60-letnici Dietmarja Mietha (89. zv. serije *Studien zur theologischen Ethik*), Universitätsverlag, Freiburg/Švica 2001, 490 str., ISBN 3-7278-1323-7

Med avtorji, ki izraziteje poosebljajo specifično nihanje zahodne etične misli med izročilom in sedanjostjo, je gotovo tudi Dietmar Mieth, moralni teolog in etik in Tübingena. Najbrž prav tako ni veliko avtorjev, ki bi bili za svojo 60-letnico življenja deležni toliko pozornosti kolegov in prijateljev kot Dietmar Mieth, in prav tako ne zbornikov, ki bi združevali tako mnogovrstno plejado avtorjev. To je treba povedati že zaradi naslova zbornika.

Dietmar Mieth ni enostavno predstavnik kontinuitete tübinške teološke šole, pa tudi ne njene diskontinuitete, tudi ni zmes enega in drugega. Morda je zanj značilna poteza, da misli sam in da ga ravno ta značilnost določa, ko je radoveden in ne toliko drugačen od drugih, da bi prožil dileme in netil polemiko. Ko gre za kontinuiteto, se uvršča na črto, ki jo je zarisal

Theodor Steinbüchel in sta jo vsak na svoj način nadaljevala Bernhard Häring in Alfonz Auer. Značilni *telos* misli, ki jo Mieth razvija, je sila preprost: spremembo je lahko zaznati le na nečem, kar se ne spreminja. Kolegi ga imajo za neprofesionalnega profesorja in za mojstra ironične distance, za plesalca in ljubitelja družabnosti. To je tisti tip moralnega teologa, ki je kljub najvišji strokovni pristojnosti preprost in ljubezniv ter razorožujoč. Adrian Holderegger in Jean-Pierre Vills v predgovoru zbornika pišeta, da je to na Miethovi osebi izraz zanesljivega in nepodkupljivega čuta pravičnosti in zmernosti, ki se v konfliktnem primeru skoraj instinktivno natančno in brez sledu nečimrnosti postavi v bran stvari, ki zasluži obrambo. To je dediščina, ki jo je prejel, in verjeti je, da njegovi dediči, če bodo le hoteli, ne bodo na slabšem.

Če značaja in zahtev temeljnih kreposti ni težko prepoznati, jih je težje sintetizirati, preprosto povezati z vsakdanjim življenjem in uresničiti v dinamičnem smislu. Dietmar Mieth je v tem pogledu »pokoncilski« teolog, ki načelno ne verjame tistemu tipu »posvečene« moralne teologije, ki se boji neteoloških elementov in soočenja z drugimi oblikami etičnega razmišljanja. Teološka etika – ta izraz se je začel najprej uprabljati v Tübingenu – se je postopoma razvila v disciplino etične refleksije in disciplinirano refleksijo, ki je ni bilo mogoče spregledati. Kot taka je po-

stala dialoški partner podobnih disciplin in je pomembno prispevala k razumevanju svobode v sekulariziranem svetu. Iz zgodovinskega zornega kota morda bode v oči podatek, da se je tako imenovana »avtonomna etika« razvijala preveč po svoje zlasti tam, kjer se je pretirano ukvarjala z racionalizacijo etičnih dilem in skoraj prezrla element razodetja. Toda resonančno ozadje avtonomne etike je bilo krščanstvo. Posebnost tübinske šole je bila, naj bi teologija etiki pustila pojasniti, da moralna teologija ni le orodje teologije oziroma njena priložnostna predstavnica ali prižnica. Osnovna značilnost avtonomne teološke etike je razvoj na novo odkritega Tomaža Akvinskega in sholastike nasploh. Še več: pokazalo se je, da je sledi tega nenavadno rodovitnega samostojnega obravnavanja etičnih vprašanj v zgodovini več, kot se zdi na prvi pogled. V nemškem prostoru je odmevala zlasti mistično obarvana hermenevtična metoda Mojstra Ekharta, in sicer kako moralna vprašanja odkriti, jih opisati in razumeti, in kako se etike sploh učiti. Visoka sholastika je nenadoma postala zelo sodobna, ker je v človeku odkrila značaj učenca in raziskovalca. Na isti črti je odkrila pomen besed in izkušenj. Ščasoma je maksima, da je teološka etika brez pojmov slepa, brez izkustva pa prazna, odprla neizmerno število novih področij. Mnogi so obžalovali minule čase. Pojavilo se je nešteto področij specializacij in mnoge od njih so bile podobne od-

krivanju kontinentov. Dietmar Mieth je pravzaprav začel svojo pot v tej eksplozivni dobi, ki se je tudi na teološko etiko zgrnila kot nevihta nalog. Med kolegi se je zato – tako počez – ustalilo prepričanje o pomenu petminutnega kinkanja (dremeža) pred pomembnim predavanjem ali pomembno temo, kot da bi šlo za ustvarjalni počitek. Res je mogoče reči, da je novo obdobje pred moralne teologe stopilo z zahtevo, da so tudi kot učitelji najprej in predvsem ustvarjalni učenci. Če si smem ob tem sposoditi podobo, da je razmerje med telesom in dušo podobno razmerju med konjem in jezdecem, je za Dietmarja Mietha mogoče reči, da so bile njegov konj dileme praktičnega življenja in da je bil velikokrat res podoben jezdecu, saj si skoraj ni mogoče predstavljati, da bi to pot napravil »pešč«. To dokazuje zbornik o interdisciplinarni etiki.

Vsebina dokaj obsežnega zbornika je razdeljena na tri dele, na *temelje* (11-147), na *metode* (149-308) in na *področja* (309-457); sledi 30 strani dolga Miethova bibliografija (459-488) in seznam avtorjev, ki so sodelovali pri zborniku – vseh je bilo 21 (489-490). Na koncu je seznam vseh še dosegljivih del, ki so izšla v seriji *Študije teološke etike* od leta 1979 naprej. Naj omenim, da je to znanstveno serijo, ki jo izdaja Inštitut za moralno teologijo Univerze v Freiburgu v Švici, tako rekoč začel Dietmar Mieth, in sicer z delom *Morala in izkustvo* (2. zvezek serije, 1979).

Ker skoraj ni mogoče navajati podrobnosti iz tako obsežnega zbornika, naj na kratko predstavim vsebinsko zasnovo posameznih delov. Šest *temeljnih* razprav v prvem delu so kot mejniki Miethove teološke etike: moralna epistemologija in hermenevtika (Jean Pierre Wils), odnos med antropologijo in etiko (Reiner Wimmer), razprava o moralni avtonomiji (Eric Gaziaux), krščanska družbena etika (Christoph Hubenthal), Kantov osnutek moralne filozofije (Klaus Steigleder) ter razmerje med moralno teologijo in koralno filozofijo, ki ga Christof Mandry predstavi kot razmerje med zapovedjo ljubezni in zlatim pravilom. Drugi del – *metode* – obsega sedem tekstov: Elisabeth Schüssler Fiorenza se vprašuje o teološki retoriki in etiki interpretacije, skratka, o duhu razlikovanja, Marcus Düwell predstavi tako imenovano aplikativno oziroma »praktično« etiko, in sicer kot skico ali profil znanstvenega delavca. Tudi Maureen Junker-Kenny obravnava podobno témo (Etika in praksa). Hille Haker se vprašuje, kakšna je ljubezen in spolnost v dobi reproduktivnih tehnik. Walter Haug predstavi narativno etiko. Tudi Regina Ammicht-Quinn govori o narativni etiki, in sicer na primeru Saramagovega romana *Mesto slepih*. Paul van Tangeren pa predstavi milenijsko témo odpuščanja in »pokopa« preteklosti. V tretjem delu – *področja* – je osem razprav. Edward Schillebeeckx govori o ponovnem odkrivanju kr-

ščanskih zakramentov. Walter Lesch predstavlja (napeto) razmerje med ekologijo in ekonomijo, Eve-Marie Engels poskuša določiti, kje je bioetika »doma«, Lisa Sowle Cahill predtavi značilno ameriško pojmovanje razmerja med individualizmom in skupnim blagom, in sicer z vidika genetike. Alebrto Bondolfi gleda na medicinsko etiko s družbeno-etične perspektive, in sicer zlasti pod vidikom invazivnih ukrepov na duševno bolnih ljudeh. Warren Thomas Reich govori o tako imenovani etiki skrbi, ki ni etika zaskrbljenosti. Adrian Holderegger razmišlja o dejanskih in še virtualnih problemih presaditev. Günter Virt pa se vprašuje, če bi lahko teološko etiko videli v vlogi političnega svetovalca.

Komur so imena sodelujočih avtoric in avtorjev znana, zbornika ni potrebno posebej priporočati. Gre za odlične avtorje in tudi pomembne vsebine na meji med antropologijo in etiko. Pomembno se mi zdi zlasti vse tisto, kar odpira vrata narativni etiki, izkušnji in pričevanju. Mislim predvsem na razpravo Christopha Mandryja, ki primerja med seboj zapoved ljubezni in zlato pravilo. Obe pravili presegata družbeno diferenciacijo ter zaradi svoje preproste in neposredne povezave z ravnanjem predstavljata »kruh« kakršnekoli globalne etike. Zelo pomembno je razmišljati o hermenevtiki v etiki in hermenevtični etiki. Čeprav je več sodelujočih, ki niso Nemci oziroma Nemke, sta le

dve besedili v nenemškem jeziku. V našem okolju bi lahko zato sklepali, da je verjetnost, da bo zbornik dobil bralce, manjša. Najbrž pa je v zborniku nekaj stvari, ki mu bodo dajale trajnejšo vrednost: mislim predvsem na nekakšen milenijski pečat, ki ga poleg narativnih elementov – oziroma sredi njih – predstavlja zlasti besedilo Paula van Tangerena *O (ne)možnosti odpuščanja* (288-308). Avtor odpuščanje predstavi kot naporno pot etike, ki se uči, ki ni negotova glede lastne vednosti, celo nasprotno, ki je postala učenka zaradi gotovosti, ki ji ga ponuja izkustvo odpuščanja. Na prelomu tisočletja je bilo organiziranih tudi nekaj mednarodnih kongresov, ki so govorili o odpuščanju kot načinu učenja zgodovine. V času »potem«, ko je rožljanje orožja glasnejše, je to morda iluzija. Toda na drugi strani ni mogoče spregledati tistih, ki so pripravljali in pripravljajo tudi danes teren za to, da bi lahko skozi čas in prostor potegnili rdečo nit – nit – in na človeka zares začeli gledati kot na zgodovinsko bitje, bitje zgodbe.

Anton Mlinar

Mieth Dietmar (izd.), *Erzählen und Moral, Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik*, Attemto, Tübingen 2000, 286 str., ISBN 3-89308-328-6

Glede na to, da postaja ime Paula Ricoeurja bolj znano tudi v slovenskem jeziku, bodo vedno bolj dobrodošli tudi komentarji njegove filozofije oziroma njegovega pionirskega dela v iskanju sledi etike v literaturi. Delo, ki ga nameram predstaviti tukaj, je zbirka razprav, v katerih avtorji uporabljajo Ricoeurjevo metodo iskanja narativne etike, se pravi etike izkušnje. Delo, ki ga je uredil Dietmar Mieth, sodi med značilne primere postpersonalistične filozofije in etike. Knjiga je na eni strani rezultat vrste interdisciplinarnih dogodkov in srečanj, ki jih je Univerza v Tübingenu organizirala na témo literatura in etika, na drugi pa povabilo raziskovalcem, naj se ne prestrašijo nekonvencionalne govorice umetnikov besede. Morda je potrebno posebej poudariti, da pobudniku ni šlo za instrumentalizacijo literature oziroma za obup nad tradicionalnimi viri etike in morale, pač pa za postpersonalistično streznitev, da personalizem kot filozofsko-etični pojav kljub svoji vzvišenosti ni mogel ustvariti pogojev za vsestransko in učinkovito etično razpravo, ker se ni znal osvoboditi apriorizmov. Toda četudi je personalizem nastal in obstajal predvsem kot opozicija totalitarnim ideologijam in sistemom 20. stoletja, je ponujal nekaj, kar je

značilno za danes morda modni izraz interdisciplinarnega dialoga. Če gre na eni strani za ugotovitev o nujnosti interdisciplinarnega dialoga, je na drugi strani mogoče z veliko verjetnostjo trditi, da je zavest o tem pognala najgloblje korenine v literaturi. Etična angažiranost literature sicer ni od včeraj, nedvomno pa je interes sodobnika, da odkrije moralo/etiko v zgodbi in zgodovini, postal danes bolj diferenciran in subtilen kot v preteklosti. Paul Ricoeur je eden tistih sodobnih mislecev, ki je iskanju etičnih/modrostnih vsebin v literaturi posvetil svoje življenje.

Dietmar Mieth, ki je v *Erzählen und Moral (Pripoved in morala)* uredil aktualizirane prispevke s tega področja, se s tem ukvarja že več kot dvajset let. Prvi zvezek njegovega obsežnega dela *Morala in izkustvo* je izšlo že leta 1979. D. Mieth, ki je eden od urednikov in izdajateljev znanstvene serije *Etika v znanostih* (od 1991), meni, da je estetski element v etiki nekaj podobnega, kot je etični element v spoznanju, in da se je s tem zahodna etična misel odločno osredotočila na moralni dejavnik, ne da bi se s tem kakorkoli oddaljila od deontoloških, teleoloških, teleonomnih in drugih tradicionalnih moralnih vzorcev, ki tako ali drugače temeljijo na »moraš« oziroma »treba je«. Estetski vidik, ki ga v jezikovni analizi predstavlja moralni glagol »smem«, integrira elemente dejanja in ciljev v dejavni osebi in jih ne nadomesti. Pripoved ni le zbiralka znanja. Na področju

etike /morale je to skoraj edinstvena točka, ko ugotavljamo, da se človek z etiko in moralo ne le razlikuje od preostalega sveta, temveč je zgodovinsko bitje, in sicer v smislu notranjega procesa dozorevanja. Če povem še drugače: ne vprašujemo po formalni razliki med človekom in živaljo, moralo in nemoralo in podobno, pač pa vprašujem *kot* tisti, ki sem bil spoznan kot človek (prim. 1 Kor 13,12). Tako imenovana narativna etika, ki je etika zgodbe, zgodovine, pripovedi in izkušnje, hoče o etiki povedati, da je *ratio cognoscendi* sveta (tudi sebe): človek je dolžan svet ne le spoznati kot »svet«, marveč v njem dopustiti subjektivnost oziroma intelegibilnost sveta, vsekakor nekaj, s čimer bo svet (in sebe) »rešil« nemilosti dualizma. V knjigi *Pripoved in morala* o tem govori/piše enajst avtorjev.

Zanemarljivo ni niti dejstvo, da je zbirka besedil orientirana »bioetično«. Nekateri avtorji, zlasti Warren Thomas Reich, sicer urednik *Enciklopedije bioetike*, to nedvomno dokazujejo. To D. Mieth omenja že v uvodu, ko na kratko predstavi avtorje in njihove prispevke (str. 7-10). Z izrazom »bioetična orientacija« nameravam najprej izraziti nenavadno prepletenost med človekovim spoznanjem in ravnanjem – človek je »v stanju rojevanja«, nepopoln, nedokončan in podobno –, nato pa tudi, da etika ni zgolj normativna, ampak da je »vabilo« in izkušnja. Bioetike seveda ne razumem kot etike, ampak kot filozofijo življenja, kot

»živeto« življenje, ki poraja modrost. Podnaslov dela *Pripoved in morala* – namreč *Narativnost na meji med etiko in estetikom* – pravi, da normativni model morale, ki ga seveda lepota dejanja ne zanima, ni le brezčasen (absoluten), ampak zunaj časa in prostora, nezgodovinski. Pripovedovana etika namreč nekako naroča razdreti determinizem normativnih modelov, v katerih človek le pogojno nastopa kot človek.

Marcus Düwell je napisal razpravo o estetskem doživljanju in morali (*Ästhetische Erfahrung und Moral*, 11-35). S tega področja je objavil že nekaj samostojnih del. Poudarja, da estetski vidik v morali preseže golo moralo potreb (vase zagledana morala) in jo odpre za druge. Hille Haker (*Narativna in moralna identiteta*, 37-65) si je – kot tudi drugi – postavila vprašanje o vlogi literature pri človekovem soočenju z resničnostjo, in ugotovila, da lahko refleksija o literarnih modelih temeljito oblikuje tudi etični čut osebe. Dietmar Mieth, sicer urednik, je analiziral roman Milana Kundere, *Identiteta* (*Identiteta – kako jo pripovedujemo?*, 68-82). Jürgen Brümmer (... *ravnanje je duša sveta*, 83-109) je analiziral Lenzove *Vojake*. Christian Schenk (*Estetika in morala pri Friedrichu Schillerju*, 111-141) je analiziral »prihodnost v preteklosti« (sedanjost) z literaturo kot moralnim instrumentom. Warren Thomas Reich (*Skrb v Gothejevem Faustu: Goethe kot moralist*, 143-165) je v analizi Goe-

thejevega Fausta predstavil morda najbolj značilno »novost« v sodobni etiki, tako imenovano etiko skrbi (*care ethics*). Dominik Pfaff je s podobnega zornega kota obravnaval Heinricha Heineja (*Heinrich Heine v ogledalu poetike Martina Deutingerja*, 167-184). Hub Zwart si je z vprašanjem, Kaj je kit? (*What is a Whale?*, 185-214) dal nalogo predstaviti epistemologijo samoizpostavljanja versus epistemologiji samocenzure. *Moby-Dick* je metafora, kako človek postane filozof: kit je sesalec in potemtakem tako podoben človeku, da si človek lahko ob njem postavi vprašanje o lastni identiteti. Regina Ammicht-Quinn (*Etika, odprtost in zavezanost*, 215-236) je obdelala Franza Kafko (*V kazenski koloniji*) in Aleksandra Tišme (*Šola brezbožnosti*), in sicer pod vidikom vprašanja, koliko časa je potrebno, da človek/človeštvo zazna resničnost neke (nove) zgodovine, na primer zgodovine izključevanja. Karl-Josef Kuschel pa je v razpravi »*Moj Bog, ljudje ...*« *Problemi vzgoje za humanost pri Thomasu Mannu ob noveli o Mojzesu* »Postava« (237-257) govor Thomasa Manna o Nietzschejevi filozofiji v luči izkušnje ljudi, ki so doživeli vojno. Avtor zadnje razprave (*Modrost, umetnost in umetnost življenja*, 259-281) je Christoph Gellner. V svoji razpravi je

predstavil Hermanna Hesseja in Bertolda Brechta, in sicer pri njunem (edinem) srečanju v Montagnoli (1933).

E. Levinas je v delu *Od sakralnega k svetemu* zapisal, da človek kako stvar razume šele takrat, ko jo lahko pove naprej s svojimi besedami. To je bil njegov ključ k tako imenovani inspiraciji svetopi-semjskih avtorjev. Veličina pripovedi je v tem, da jo je nekdo povedal na koncu, ne na začetku, in v njej prebral in zajel vse dogodke. Ker se ob besedah »morala« in »etika« še vedno najprej spomnimo na apriorne trditve (normativna etika) in pričakovanje rezultatov (konsekvencialistična etika), je s tem že sama po sebi izražena največja ovira, da bi etiko pripovedovali, namreč neučakanost in zameglitev razmerja med cilji in sredstvi, in hkrati tudi največja ovira interdisciplinarnosti, namreč dejstvo, da potrpežljivo poslušanje ne gre s tokom, temveč k izviru. Branje literature z vidika etike predstavlja ne-naivno in težko nalogo, ki spremlja pripovedovalca k etično pomembnim virom – proti toku. To spoznanje, da gre pripoved proti toku – k izviru – in ne s tokom, daje posebno barvo zavezujočnosti tako rekoč nezavezujočega »živetega« življenja.

Anton Mlinar



## Navodila sodelavcem

*Bogoslovni vestnik* je znanstvena revija z recenzijo. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanj normativni pomen. Dobrodošli so zlasti članki, ki obravnavajo teologijo in teologiji sorodne vede v našem družbenem in kulturnem prostoru. Objavlja tudi referate na znanstvenem srečanju, predhodne objave, strokovne članke, poročila z znanstvenih srečanj in tudi recenzije pomembnih del s področja teologije. *Bogoslovni vestnik* objavlja izvirne ali pregledne znanstvene članke tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Priporočljivo je, da sodelavec to izrecno potrdi oziroma da pove, če je bilo besedilo morda pred tem že objavljeno drugje v kakšni drugi obliki.

Vsak rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki (ali na disketi). Elektronska verzija naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word, pisava Times New Roman). Na vsakem rokopisu naj sodelavec na prvi (posebni) strani navede naslov članka svoje ime in priimek ter ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma natančen naslov, na katerem prejema pošto, ter elektronski naslov). Tudi povzetek je na posebni strani.

Uporabljene literature v člankih praviloma ne navajamo posebej, pač pa v sprotnih opombah (pod črto). Ko navajamo uporabljeno literaturo, obsega opomba naslednje: (okrajšano) ime in priimek avtorja, *naslov dela*, založbo, mesto in letnico izida ter stran. Če se opomba nanaša na članek v periodični publikaciji, obsega naslednje: (okrajšano) ime in priimek avtorja, *naslov članka*, v: *ime* in letnik (volumen) revije, letnico volumna, številko zvezka (če se vsaka številka revije številči na novo), stran; če se nanaša na geslo v leksikonu ali na članek v zbirki, obsega naslednje: (skrajšano) ime in priimek avtorja gesla, *geslo*, v.; urednika in *naslov* leksikona/zbirke, založbo, mesto in letnico izida, številko volumna (rimske številke), stran. 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 znane in priznane.

Rokopis izvirnega znanstvenega članka naj 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.

V načrtu je »online« verzija *Bogoslovnega vestnika*, na kateri bo mogoče objaviti tudi članke/dokumente, ki jih ne bo mogoče v celoti objaviti v tiskani različici, če bodo na primer besedila predolga. Objave na spletni strani bodo sledile s časovnim zamikom ene številke. Elektronska verzija ne bo nadomeščala tiskane, pač pa bo mogoče v dogovorjenem času uporabljati elektronske pripomočke in si napraviti separate za osebno rabo.

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